

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

La imaginación trascendental como un *fundacionismo mixto* en la Crítica de la razón pura; un análisis desde las teorías contemporáneas de la justificación epistémica

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

PRESENTA

ALBERTO FERNANDO SIERRA MALDONADO

DIRECTOR

DR. ADRIÁN ESPINOSA BARRIOS

Ciudad de México, noviembre de 2025.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Para Jacqueline Flores

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación no hubiera sido posible sin el apoyo de mi familia, amigos, colegas y profesores. En primer lugar, le agradezco a mis padres quienes me brindaron su apoyo en poder estudiar una carrera en filosofía, por su cariño y amor; a mi hermana Ariadne quien me instigo a no desistir en la noble senda de la virtud universitaria; a mi apreciable amigo Erick Vargas quien me lleno de libros y sueños por la vida filosófica y en especial a Jacqueline quien fue mi compañera de la carrera y del amor en todo mi proceso formativo en la UACM y que tendrá siempre un grato lugar en mi corazón.

En segundo lugar, quisiera agradecer a quienes me brindaron su apoyo en la creación de esta tesis, discutiendo las ideas de este escrito, leyéndome o haciendo precisas observaciones para corregir. A mi estimado director de tesis, le doy las gracias por despertar en mí el interés en el pensamiento filosófico de Kant en ese lejano seminario de la *Crítica de la razón pura* y también por poder discutir las ideas que terminaron dándole forma a este escrito; al Dr. Pedro Ramos le doy mi más grande gratitud por leerme con minuciosidad y abrirme las puertas de su cubículo en el plantel del Valle para discutir mi tesis, ya no pudo acompañarme en el último paso de este proceso, pero le agradezco toda su ayuda; a la Mtra. Alicia Rodríguez estoy en deuda por ayudarme con el cambio de lector de tesis para poder finalizar mi proceso formativo en la universidad; Al Dr. Jesús Jasso y a la Mtra. Verónica Alvarado les doy las gracias por ser mis sínodos y mentores en este último trabajo escolar. También, quiero agradecer a mis colegas y amigos que me leyeron y dieron sus consejos, como son Marlon, la Mtra. Grisel, Roberto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Kant y el conocimiento	9
Objetivos de la tesis	10
Sobre la estructura argumentativa de la tesis	13
I. ENTRE LAS TEORÍAS DE LA JUSTIFICACIÓN Y KANT	15
El punto de partida: discusiones sobre las teorías de la justificación	15
El fundacionismo epistémico	21
Caracterización de las creencias básicas	23
Críticas a las creencias básicas: cogniciones primeras y creencias auto justificadoras	24
El nuevo giro de la discusión	27
Internismo y externismo epistémico	29
Sobre el internismo de acceso	30
El fiabilismo como un tipo de externismo	34
Mentalismo	42
Sobre la vinculación entre las teorías de la justificación y Kant	44
II. CLAUSULA DE COMPLEMENTARIEDAD	48
Propósito	48
Proyecto epistémico kantiano	48
Cláusula de complementariedad	56
Internismo trascendental del entendimiento	58
Externismo fuerte de la sensibilidad	61
Conclusiones de la cláusula de complementariedad	63
III. LA IMAGINACIÓN COMO TERCER FACULTAD AUTÓNOMA	66
La imaginación dentro del proyecto epistémico.	66
Imaginación e imagen	67
Necesidad de la autonomía de la imaginación	71
Las tres síntesis	76
Imaginación y sensibilidad	78
Imaginación y entendimiento	87
IV. FUNDACIONISMO TRASCENDENTAL MIXTO	95
Recapitulación	95
Introducción	95

Esquematismo	96
Determinación trascendental del tiempo	98
Fundacionismo trascendental mixto.....	106
CONCLUSIÓN	110
REFERENCIAS	112

INTRODUCCIÓN

Kant y el conocimiento

La epistemología se define como aquella disciplina filosófica que tiene como objeto de estudio el conocimiento. La manera en que Kant aborda su estudio es a partir del análisis de la siguiente cuestión: ¿Cómo es posible el conocimiento?¹ Esta pregunta puede ser comprendida de mejor manera a partir de ciertos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (A 93/B 126, A 95, A 111, A 156-157/ B 195-196, A 185/ B 228, A 217/ B 264, A 222/ B 299) en los que Kant declara su propósito de investigar las condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia. Pero, ¿qué entiende Kant por “experiencia”? Kitcher (2007, p. 433) señala que: “A Kant le interesaba la experiencia cognoscitiva [...] Cuando Kant hacía referencia a la posibilidad de la experiencia en general, creo que se refería a las varias tareas cognoscitivas que constituyen todo nuestro repertorio cognoscitivo”. Parte de este repertorio de la experiencia cognoscitiva está conformado por la percepción, la clasificación, la memoria, el razonamiento, la inferencia, la imaginación, etcétera.

Para llevar a cabo la investigación sobre las condiciones necesarias de la experiencia, Kant establece en su obra (a través de analogías jurídicas) un tribunal, el cual tiene la obligación de juzgar a nuestro principal instrumento cognoscitivo: La razón. Criticar, será en este contexto, establecer los límites de nuestro conocimiento, para determinar su posibilidad de aplicación. Como bien señaló Kant (A XII): “No entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse independiente de toda experiencia.” Se entiende por “experiencia” en este pasaje como “de origen empírico”.

La teoría kantiana del conocimiento se caracteriza como una *epistemología trascendental*, la cual trata, nos dice Kitcher (2007, p. 431): “de los orígenes no empíricos de nuestras representaciones mentales de los objetos”, es decir, (Kitcher, 2007, p.436):

¹ Véase el mismo sentido en las dos siguientes preguntas hechas en la *Crítica*: “¿Qué y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojadas de toda experiencia?” (A XVII) y “¿Cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva?” (A 89/ B122).

“investiga las condiciones necesarias de la posibilidad de llevar a cabo varias tareas cognitivas con el fin de demostrar que esas condiciones necesarias son ciertas características de las representaciones, que no se derivan de los sentidos pero sí de la constitución misma de la mente.” Razón por la cual Kant postula una serie de fundamentos *a priori* que permiten configurar la representación del objeto, los cuales son: las doce categorías del entendimiento puro, las intuiciones de la sensibilidad pura y la síntesis trascendental suministrada por la imaginación.

Los lugares de la *CrP* en que Kant demuestra la propuesta de los elementos puros de las facultades son, en primer lugar, “la Exposición metafísica y trascendental del tiempo y del espacio para la sensibilidad” (A19/B33-A49/B73); para el entendimiento, “la deducción trascendental de las categorías” (A84/B117-A95/B127), donde justifica la validación de la aplicación objetiva de los conceptos y dentro de esta misma sección se encuentran las consideraciones de la síntesis trascendental de la imaginación. Por lo tanto, se atenderán en especial “De los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia” (A95), “De la relación del entendimiento con objetos en general, y de la posibilidad de conocerlos a priori a éstos” (A115), “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” (A137/B176), porque en estos pasajes se encuentran los principales argumentos en defensa de la autonomía de la imaginación.

Objetivos de la tesis

El objetivo de esta tesis será: (1) argumentar el importante papel que desempeña la *imaginación trascendental* en el enlace de los elementos puros de la sensibilidad y el entendimiento a través del esquematismo trascendental. Para ello, se realizará un análisis exegético de la “Sección segunda sobre los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia” (A95) y “Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” (A137/B176), donde se encuentran las principales afirmaciones sobre la imaginación; lo que nos lleva a (2), defender mi propuesta de un teoría *fundacionista trascendental mixta*, con la cual, pretendo caracterizar el tipo de estructura epistémica presente en la *Crítica de la razón pura* para comprender la función de la imaginación en la teoría del conocimiento de Immanuel Kant.

La aportación de esta tesis consistirá en valorar la relevancia de la imaginación en la epistemología kantiana y la postulación de una teoría *fundacionista trascendental mixta*. Con este estudio se espera ofrecer una reconstrucción de la estructura de la imaginación trascendental y el importante papel que lleva a cabo en la operación de las facultas cognoscitivas dentro de la filosofía kantiana.

Para alcanzar el fin mencionado se utilizarán los esquemas conceptuales de la epistemología contemporánea de la segunda mitad del siglo XX, como son las posturas del fundacionismo epistémico y las discusiones entre internistas y externistas acerca de la justificación epistémica. Todo ello con el objetivo de analizar retrospectivamente el sistema de la epistemología kantiana. Los conceptos de *creencias básicas*, *creencias inferenciales*, *justificación epistémica*, *accesibilidad*, *internismo* y *externismo* nos ayudarán a analizar la epistemología kantiana; la cuál caracterizaré como un *fundacionismo trascendental mixto* para diferenciarlo de un *fundacionismo mixto*; el género común es el fundacionismo y su diferencia específica radicará en el tipo de alcance que lleva a cabo el término de “justificación”.

La diferencia entre los dos proyectos fundacionistas es que uno busca un proyecto normativo para regular cuándo “S puede saber que P”, este enlace lo llamaremos “justificación proposicional”, donde lo que prima es la relación entre creencias básicas e inferenciales con la verdad. En la proposición Juan sabe que Llueve, el saber de S respecto de P será un conocimiento si su creencia es verdadera y S puede dar una justificación para asegurar la relación entre su creencia y el hecho de que ella sea el caso. Por otro lado, Kant lleva a cabo una investigación descriptiva de la cognición humana y le interesa saber cómo “S puede constituir su saber respecto de E (experiencia posible)”, siendo que E implica un conjunto mayor que incluye la percepción, la clasificación, la imaginación, las proposiciones Etc. Con esto, la constitución de E implica la constitución de P misma. Para que S sepa que está lloviendo, debe tener una adecuada configuración de su percepción que le asegure que sus múltiples sensaciones sobre el hecho de ver, oler, oír, sentir llover pueden ser enlazadas en una percepción unificada. En este caso, el alcance justificativo será de un nivel más básico, un nivel trascendental, uno que asegura que los elementos constitutivos aseguran los insumos necesarios para que S pueda saber que P. Al enlace que une los elementos transcendentales

de la sensibilidad y el entendimiento que constituyen la experiencia posible de S lo llamaremos “justificación trascendental”. De esta manera, el alcance justificativo de ambas propuestas tiene su punto de encuentro en la configuración y aseguramiento de la verdad. La justificación del conocimiento presupone la constitución del saber de S respecto de P, pero la constitución no presupone la justificación, porque este último es más básico y de alguna manera la “justificación trascendental” dota de contenido a las creencias de S para llevar a cabo una “justificación proposicional” entre creencias inferenciales.

La epistemología de Kant, expuesto en la *crítica de la razón pura*, tiene una clara estructura fundacionista, con sus respectivos matices, claro. Por lo tanto, se va a analizar retrospectivamente, utilizando las categorías del fundacionismo y sus problemas, para poder exponer de mejor manera un sistema de *elementos trascendentales*, que fungen como los fundamentos del conocimiento en el sistema epistémico kantiano. Así, la teoría del *fundacionismo* nos permitirá resaltar el valor y el papel que ocupa la imaginación dentro de la epistemología kantiana.

Por consiguiente, para poder lograr los dos propósitos mencionados de mi tesis, se van a responder las siguientes preguntas, las cuales servirán como hilo conductor para el estudio del papel de la imaginación: “¿En qué consiste la postura epistémica del fundacionismo?” “¿Cuál es la estructura del fundacionismo para dar respuesta al tercer argumento del trilema de agripa, sobre el corte arbitrario o anclaje?” “¿Cómo es la estructura fundacionista de la crítica de la razón pura?” “¿Las críticas al fundacionismo valen también para el sistema epistémico kantiano?” “¿Es posible aplicar el proyecto de la epistemología contemporánea con las metas de la *crítica de la razón pura*?” dado que, el primero un proyecto normativo para regular cuándo S puede saber que P, mientras que, por otro lado, Kant lleva a cabo una investigación descriptiva de la cognición humana y le interesa saber cómo S puede constituir su saber respecto de E (experiencia posible) “¿Cuál es el papel de la imaginación dentro del *Fundacionismo trascendental* de la *Crítica de la razón pura*?” “¿Es posible resaltar el papel de la imaginación a través de las herramientas conceptuales que nos proporciona la epistemología contemporánea?”

Sobre la estructura argumentativa de la tesis

La estrategia argumentativa que se implementará en esta investigación será una “analítica kantiana” la cual consistirá en “la descomposición de todo nuestro conocimiento” (B 89) sobre la materia; es decir, se analizará individualmente en cada capítulo un elemento en específico (los capítulos serán aclarados a continuación). Posteriormente, se llevará a cabo una síntesis de las descomposiciones hechas, a fin de reunir todas las temáticas analizadas a lo largo de la tesis en la unidad capitular titulada *fundacionismo trascendental mixto*.

Para comenzar, en el capítulo primero, *Entre las teorías de la justificación y Kant*, se expondrá el estado de la discusión de la epistemología contemporánea en torno a la definición tripartita del conocimiento y las distintas posturas que surgieron para definir qué es la justificación. Entre ellas se va a analizar el fundacionismo, el internismo y el externismo. Posteriormente, argumentará la vinculación que se puede hacer entre la discusión contemporánea y la epistemología kantiana.

Para proseguir, en el capítulo segundo *Cláusula de complementariedad*, se hará una reconstrucción de la propuesta epistémica kantiana de dividir a la mente en facultades. A partir de la propuesta kantiana, se desprenderá la cláusula de complementariedad, la cual establece que ninguna facultad por sí misma puede establecer la justificación total del conocimiento, es decir, a partir solamente del entendimiento (*Internismo fundacionista*) o sólo desde la sensibilidad (*Externismo de la sensibilidad*), no se puede constituir el conocimiento. Por lo tanto, será necesario un tipo de vinculación trascendental que permita relacionar las facultades.

En el capítulo tercero, *La imaginación como tercera facultad autónoma*, se expondrá el papel que juega la imaginación trascendental en la epistemología kantiana. Se argumentará la defensa de la imaginación como una tercera facultad autónoma que puede relacionar las facultades entre ellas; lo cual se demostrará a partir de la vinculación que guarda la imaginación con la sensibilidad y el entendimiento; es decir, se defenderán las siguientes dos tesis: *la imaginación es fuente de la sucesión del tiempo y la imaginación es fuente de la constitución del yo*.

En el último capítulo el objetivo principal consistirá en llevar a cabo la reunión de las descomposiciones hechas en los capítulos anteriores al aplicar las categorías de la epistemología contemporánea para comprender el papel de la imaginación dentro del proyecto epistémico kantiano. Para ello, se propondrá una teoría *fundacionista trascendental mixta* y su respectiva aplicación a la imaginación, con más precisión a sus productos que son los *esquemas*.

I. ENTRE LAS TEORÍAS DE LA JUSTIFICACIÓN Y KANT

El punto de partida: discusiones sobre las teorías de la justificación

Algunas de las discusiones epistémicas en la segunda mitad del siglo XX,² donde se circunscribe al fundacionismo, incluyen el problema de la justificación epistémica. Las polémicas giraban en torno a la mejor manera de concebir el *status* del concepto de justificación. El conocimiento se concebía a partir de definirlo como una creencia verdadera justificada, a lo cual se ha denominado como la *definición tripartita*. La justificación es, por consiguiente, el concepto fundamental del análisis tripartito del conocimiento y los debates van encaminados a explorar su relación con el saber.

La concepción tripartita se ha instaurado cuando menos desde una de las hipótesis planteadas en el *Teeteto*³ y el *Menón*⁴ de Platón,⁵ como una creencia verdadera justificada. Declaraciones como “S sabe que P” donde S se refiere a un sujeto cognoscente y P a una proposición conocida, permiten analizar una variante del conocimiento a la que llamaremos *conocimiento proposicional*, para distinguirlo de otros tipos de conocimientos, como puede ser un tipo de saber de habilidades;⁶ es decir, podemos analizar el saber que tiene S respecto

² A partir de las duras críticas hechas al proyecto de axiomatización del positivismo lógico, se gestó una nueva concepción de la filosofía analítica, la cual empezó a trabajar en la revisión de nuestros conceptos epistémicos fundamentales a través del análisis lógico, como son: la verdad, la justificación, el conocimiento, el significado, etc. Y nos comenta García (2013, p. 7) que “Las principales corrientes epistemológicas de la tradición analítica[son]: el fundacionismo, el coherentismo, el fiabilismo, la discusión entre internismo y extremismo, y la epistemología de las virtudes”.

³ Platón, *Teeteto* (2007, 201d): “el conocimiento es una opinión verdadera más una explicación, y que la opinión sin explicación se da fuera del conocimiento. Y de las cosas de las cuales no hay explicación, no hay conocimiento; así habló, pero lo que sí tiene explicación, esto es conocible.”

⁴ Platón, *Menón* (1975, 97e-98a): “las opiniones verdaderas, por cuanto tiempo perduran, son una cosa bella y ejecutan todo lo bueno. Pero no quieren quedarse mucho tiempo, sino vuelan del alma del hombre, así que no tienen mucho valor, hasta que alguien las ligue con un razonamiento de causa [...] Pero una vez ligadas, en primer lugar, se convierten en conocimientos, y en segundo lugar en estables. Y por eso el conocimiento es más valioso que la opinión correcta, y por el vínculo es por lo que difiere el conocimiento de la opinión correcta.”

⁵ Son hipótesis planteadas en la investigación sobre la naturaleza del conocimiento y en ambos textos Sócrates (es decir, Platón) las rechaza. Pero, lo interesante es la estructura tripartita planteada del conocimiento proposicional.

⁶ Manuel Pérez Otero (2018) clasifica tres clases de la modalidad del conocimiento: conocimiento proposicional, conocimiento de cosas y saber práctico o el saber hacer. En el primero, existe una relación entre S y una proposición expresada por una oración subordinada, por ejemplo: Salustio sabe que Roma fue fundada en el 21 de abril del 753 a.C; el segundo hace referencia a un acceso cognitivo inmediato, como

de P por medio de la siguiente estructura: S sabe que P si y sólo si (1) S cree que P, (2) P es verdadera y (3) S tiene razones suficientes o justificaciones para creer que P es verdadera. Si hacemos las combinatorias en las que se pueden agrupar los componentes de la definición tripartita del conocimiento, contaríamos con cuatro tipos: creencias falsas, creencias falsas justificadas, creencias verdaderas y creencias verdaderas justificadas; estas últimas se presentan como la mejor opción entre las demás. Así, de acuerdo con los elementos a considerar se seguiría, en consecuencia, que ello es conocimiento.

Partamos de la consideración del primer elemento de la definición tripartita ¿Qué es la creencia? Villoro (1989, p. 15) la concibe como el “tener algo por verdadero, pero sin estar seguro de ello, ni contar con pruebas suficientes. Equivale a suponer, presumir, conjeturar, pero no a estar cierto.” En el mismo tenor, Kant (2000, p. 126) considera en sus lecciones de lógica lo siguiente: “el creer o tener por verdadero a partir de una causa que, si bien objetivamente es insuficiente, subjetivamente es suficiente [...] Es una especie de tener por verdadero consciente incompleto”. En la comparación se puede inferir el reconocimiento de la necesidad de este elemento, pero su notable insuficiencia para constituir un saber. Por ejemplo, en el primer caso, podemos tener la siguiente estructura: S sabe que P si y sólo si (1) S cree que P y (2) P es falsa. Si S cree P, entonces S sabe que P. Como objeción a esta consideración podemos tener: S cree que las jícamas crecen en los árboles, entonces S tiene el conocimiento de que las jícamas crecen en los árboles. Lo cual es completamente falso, porque las jícamas son un tubérculo. Con esto se demuestra que, si partimos solamente de la creencia para definir el conocimiento, ésta resulta inadecuada.

Por otro lado, resulta difícil poder dar un ejemplo de la estructura del segundo caso, el cuál sería así: S sabe que P si y sólo si: (1) S cree que P; (2) P es falsa; y (3) S tiene razones suficientes o justificaciones para creer que P es falsa; entonces, S tiene el conocimiento de P. Esto resultaría contradictorio con la postura de que creer es el tener por verdadero algo, Villoro declara que el saber implica necesariamente tener por verdadero algo. Al respecto dice (Villoro ,1989. p. 15): “Saber implica necesariamente creer, pues no se puede saber sin tener, al mismo tiempo, algo por verdadero. Si alguien sabe que *p* (un hecho cualquiera

nuestros datos sensoriales, por ejemplo: Lucano conoce el Palatino; y el último no hace referencia a proposición alguna, sino a una habilidad de S para realizar X acción, por ejemplo: Agripa sabe blandir una espada.

expresado por una proposición) también cree que p . La prueba es que afirmar que alguien sabe algo sin creerlo sería contradictorio.” Entonces, uno puede tener algo por verdadero sin saber, pero no puede saber sin tener algo por verdadero.

Así mismo, retomando el diálogo del *Menón* para explicar las otras dos combinatorias, Sócrates plantea la distinción entre la creencia verdadera y la creencia verdadera con justificación, a la cual denomina “conocimiento”. Ahí aclara que se debe preferir a esta última por encima de la simple creencia verdadera. Al respecto Platón dice lo siguiente (1975, 97c): “en tanto que quien tiene conocimiento acertaría siempre, mientras quien tiene la opinión correcta, acertaría unas veces, otras no.” En este último caso tendríamos que S sabe que P si y sólo si (1) S cree que P; (2) P es verdadera; entonces S sabe que P. Por ejemplo: Si S cree que, si apuesta en la ruleta al número 21, ganará, entonces, S tiene el conocimiento que apostar por el número 21 lo hará ganar. En este caso como P es verdadero, S ganó. Pero, de ello no podemos considerar que se derive el conocimiento, por el hecho del azar. Al respecto, nos comenta Villoro (1989, p. 16):

Podría resultar que mi creencia fuera cierta por casualidad, porque acertara sin proponérmelo siquiera o sin tener conciencia del porqué de mi acierto. De una persona que crea en algo sin ningún fundamento, sin razones que justifiquen su creencia, o bien que crea por livianas o equivocadas razones, no diré que sepa, aunque resulte por azar verdadero aquello en que cree.

Y la estructura del último caso se puede apreciar mejor de la siguiente manera: S sabe que P si y sólo si (1) S cree que P (2) P es verdadera y (3) S tiene razones suficientes o justificaciones para creer que P es verdadera. Por ejemplo, casos como: “Lucano sabe que Marco Tulio Cicerón murió en el 43 a.C.” S cree que P, P resulta que es verdadera y S justifica su creencia en P porque leyó un libro de historia de la antigua Roma y se dicen cosas verdaderas, porque está justificada su creencia en las autoridades epistémicas, historiadores y filólogos, que compilaron el libro. Por lo tanto, cabe preguntarse “¿Entonces la creencia verdadera justificada es la opción más adecuada para poder definir al conocimiento, porque ella proporciona razones para aceptar el contenido veritativo proposicional ofrecido por la creencia?”

Pero, en 1963 Edmon Gettier publicó un artículo llamado “Is justifiend true belief knowledge?”, en el cual argumenta que los elementos tripartitos del conocimiento son

necesarios, pero no suficientes. El siguiente caso (de creación propia) es una muestra de un contraejemplo tipo Gettier, en el que se puede apreciar la dificultad que resaltó la crítica del filósofo a la definición tripartita:

Imagínense que el amante de los animales Adriano va a comprar un patito a la tienda de mascotas. Lo que no sabe es que la tienda de mascotas es la fachada de un conjunto de investigadores (filósofos, ingenieros, psicólogos) para experimentar sobre las creencias verdaderas justificadas de los individuos y así poder analizar la naturaleza del conocimiento. Para ello, todos los animales incluidos los patitos, son robots muy similares a los animales vivos. Adriano va a escoger un patito y examina los patitos 1, 2, 3 y 4. Adriano tiene la evidencia de 1, 2, 3 y 4. Adriano está convencido de que todos son patitos y de que no hay problema en escoger uno y dice muy alegremente “¡He aquí mi compañero de la vida, un bello y hermoso patito!” Pero lo que no sabe es que el patito escogido era el único patito vivo de la tienda, que se le olvidó quitar al filósofo ¿acaso Adriano sabía de verdad que era un patito de verdad?

La cuestión estriba en lo siguiente: (1) El patito escogido es de verdad. (2) Adriano cree que el patito es de verdad. (3) Adriano está justificado en creer que es un patito de verdad, porque fue a una tienda de mascotas donde venden animales vivos y vio cuatro evidencias de patitos. Cumplió con todas las condiciones necesarias y suficientes que exige la definición nominal del conocimiento, entendida como: creencia verdadera justificada. Nos podemos preguntar ¿Acaso podemos afirmar que Adriano sabe que el patito escogido es de verdad, aun teniendo los elementos para justificar y mantener dicha creencia? ¿La definición tripartita proporciona las condiciones necesarias y suficientes para definir el conocimiento? Ángeles Eraña (2013, p. 182) nos comenta que se desarrollaron varias tácticas para afrontar la problemática planteada por Gettier:

(1) buscar una cuarta condición para el conocimiento, tal que garantice que las condiciones ofrecidas sean en conjunto suficientes para el conocimiento [...]; (2) aseverar que debemos sustituir la cláusula de la justificación por alguna otra que garantice que las creencias que constituyen conocimiento no serán verdaderas por azar; (3) analizar el concepto de “justificación” de modo tal que la justificación de una creencia no sea una mera cuestión de relaciones lógicas entre creencias.

Con base en lo anterior, a partir de dicho momento, los epistemólogos se dieron a la tarea de resolver dicha problemática trabajando en el tercer concepto de la definición: la *justificación epistémica* ¿Por qué, precisamente en este tercer elemento y no en otro? Porque dentro de los elementos de la definición tripartita, la justificación es el único miembro que puede ser considerado objeto de la epistemología. Dicho de otra manera, la creencia parece ser de carácter psicológico, la verdad como un problema ontológico y en cambio, la justificación es el único elemento que da cuenta de la naturaleza del conocimiento porque el conocimiento consiste en dar razones del por qué acepto ciertas creencias y otras las rechazo, a condición de que la justificación la podamos entender como: aquello que permite que una creencia resulte adecuada y que mi creencia esté atada o ligada al mundo. Por eso el gran interés y relación con el conocimiento proposicional. Por lo tanto, en la segunda mitad del siglo XX surgieron una serie de teorías para abordar la naturaleza de la justificación, las cuales se decantaron en dos corrientes: la epistemología analítica y la epistemología naturalizada. En este trabajo sólo se centrará en el análisis de la tradición analítica.

La tradición analítica es aquella, define García (2013, p. 7): “que considera que la tarea de la epistemología [...] es el *análisis conceptual*: descubrir y sistematizar de manera *a priori* -no empírica- las verdades conceptuales constitutivas de nuestros conceptos más fundamentales”. Dentro de esta tradición se encuentran algunas corrientes como el fundacionismo, el coherentismo, el fiabilismo y los debates entre externistas e internistas.

Así pues, estas corrientes hacen análisis conceptual de la definición tripartita y centran su atención en el último elemento: la justificación. Como primer paso o reto, estas teorías deben afrontar un problema escéptico que las pone en aprietos, el famoso *trilema de agripa*,⁷ el cual consta de tres argumentos que atacan la idea de alcanzar o establecer una justificación última para la posesión de las creencias, dichos argumentos son el del regreso *ad infinitum*, el de un tipo de anclaje arbitrario y el de la petición de principio. Al respecto, nos explica Grimaltos (2018):

Según este argumento, si una creencia está justificada, entonces, o es básica (no recibe justificación de otra creencia) o bien está justificada de modo inferencial (a partir de otras creencias). Pero, (dice el trilema) no hay creencias básicas, por lo que, de estar justificada,

⁷ Se llama así en homenaje al filósofo escéptico Agripa.

toda creencia estaría justificada por una cadena de inferencias. Pero no hay ninguna cadena justificativa satisfactoria, porque o bien 1) conduce a un regreso infinito; o 2) incurre en un círculo vicioso; o 3) se produce una interrupción arbitraria de la cadena de razones (por ejemplo, porque se considera que tal razón ya no necesita justificación).

Así, la justificación proporciona hasta cierto punto, la certeza sobre la verdad del contenido proposicional de las creencias. Pero ¿hasta dónde se pueden justificar las creencias? Analicemos los tres puntos escépticos del trilema de agripa:

En primer lugar, el argumento del regreso *ad infinitum* establece: Si S sabe que P, P se justifica por Q, Q se justifica por R, R se justifica por T y así *ad infinitum*. Con ello se pretende mostrar que el sujeto S no puede saber que P, por el hecho de que P nunca se ve justificada de manera satisfactoria por la generación en cadena de justificaciones. Claro que es trivial la idea de justificación encadenada, más bien es una justificación arbórea o ramificada.⁸

En segundo lugar, tenemos *la petición de principio*: donde S sabe que P, si P se justifica por Q, Q se justifica por R y R se justifica por P, es decir, P está justificada si y sólo si P está justificada. Por lo tanto, ninguna justificación derivada lo va a estar. Lo que nos lleva a afirmar la imposibilidad de la justificación bajo esta consideración.

En último lugar, tenemos al *corte arbitrario o anclaje*: S sabe que P si y sólo si P se justifica por Q, Q se justifica por R y R no se justifica. El último elemento justificador ya no requiere justificación por hacer referencia a un elemento tan mínimo y básico que no requiere de la justificación por ser de sentido común, un principio fundamental o un axioma. Pero, este tipo de anclaje es una especie de corte arbitrario por no dar razones suficientes sobre el hecho de terminar la justificación última sin dar una justificación al respecto. Dicho de otra manera, la justificación de P es un elemento que no es una justificación.

Estas consideraciones escépticas señalan la imposibilidad de establecer una justificación satisfactoria dentro de un sistema interconectado de creencias y para la postura

⁸ Una justificación encadenada tendría la siguiente estructura: $P \rightarrow Q \rightarrow R \rightarrow S \rightarrow T \dots$ Pero ello no ocurre así, sino más bien cada justificación tiene dos o más elementos justificadores de él y a su vez ellos tienen otras redes de justificación. Por ejemplo: $P \rightarrow Q$. Donde Q se justifica tanto por S como R y, a su vez, R puede estar justificada por F, D y A, etc.

epistémica del fundacionismo es importante atenderlas, porque si tienen razón estas consideraciones escépticas, la defensa que hace el fundacionismo sobre el establecimiento de creencias básicas, las cuales sirven de soporte a las creencias derivadas, se vendría abajo. Por ello, como se verá más adelante, la postura fundacionista se centra en la especificación del concepto de creencia básica.

El fundacionismo epistémico

El fundacionismo es una postura ante el conocimiento, el cual considera que los elementos constitutivos del saber descansan en una especie de pilares que dan soporte al resto del sistema. Dicha postura está presente en la mayoría de las teorías del conocimiento de la historia de la filosofía desde Descartes hasta el proyecto de axiomatización de la aritmética de Frege a finales del siglo XIX, pero es identificada y empieza a formalizarse dentro de la tradición de filosofía analítica en la década de los sesentas. Así, la imagen del conocimiento está basado en la postulación de fundamentos que se han llamado “creencias básicas” y ellas proporcionan en última instancia la justificación epistémica a las *creencias derivadas*.

El argumento del regreso, visto en el apartado anterior, mostraba la dificultad de poder establecer una justificación última, por el problema de la llamada *cadena epistémica*, la cual es caracterizada de la siguiente manera por Audi (1993, p. 66): “Una creencia que constituye un conocimiento inferencial está basada en el conocimiento de alguna otra proposición, o al menos en otra creencia de otra proposición; el otro conocimiento o creencia podría estar basado en el conocimiento todavía de algo más, o en la creencia de ese algo más, y así sucesivamente.” A este fenómeno lo llama *cadena epistémica*. Pero, al mismo tiempo es utilizada por algunos fundacionistas, como Quinton, para defender la existencia de la propuesta fundacionista. Si partimos del supuesto de que el fundacionismo resulta ser falso, entonces no hay creencias que sirvan de soporte y, por lo tanto, surgen estas *cadenas epistémicas*. Obsérvese el argumento de Quinton (1973, p.119):

Si cualquier creencia ha de estar de alguna manera justificada, [...] tiene que haber algunas creencias terminales que no deban su [...] credibilidad a otras. Para que una creencia esté justificada no es suficiente que se le acepte, y mucho menos que simplemente se la considere: tiene que haber también una buena razón para que se le acepte. Además, para que una creencia

inferencial esté justificada, las creencias que la apoyan tienen ellas mismas que estar justificadas. Por lo tanto, tiene que haber una especie de creencia que no deba su justificación al apoyo que otras le den. A menos que esto sea el caso, ninguna creencia estaría justificada en lo absoluto, pues justificar cualquier creencia requeriría la justificación precedente de una serie infinita de creencias. Las creencias [...] terminales que se necesitan para poner fin al regreso de la justificación no tienen que ser por necesidad estrictamente autoevidentes en el sentido de que éstas de alguna manera se justifiquen así mismas. Todo lo que se requiere es que no deban su justificación a ninguna otra creencia.

Sintetizando lo más importante, para evitar esta cadena de justificaciones, el fundacionista argumenta que existen dentro del sistema total de creencias de un sujeto unas creencias que no se justifican inferencialmente y que sirven de apoyo a las creencias inferenciales. Dicho de otra manera, por Cassini (1988, p.67): “Se llama fundacionismo, en general, a la doctrina gnoseológica que sostiene la existencia de fundamentos del conocimiento, es decir, de ciertos conocimientos básicos y primeros mediante los cuales, directa o indirectamente, se justifican todos los restantes.”

El conocimiento se puede concebir, bajo la perspectiva examinada, como un edificio, donde la magnífica cristalería de sus ventanas, sus puertas, sus sillas y demás pertrechos son posibles por los soportes de la construcción y sin ellos el edificio se vendría abajo. De ahí la necesidad de la postulación teórica de dichos fundamentos. A condición de lo anterior, dice Alston (1976, p. 40): “un fundacionista es aquel que supone que el conocimiento forma una estructura, la mayoría de cuyos componentes se apoyan en cierto subconjunto de componentes que en sí mismos no se apoyan en los primeros.”

Pero, como se puede apreciar, ello nos lleva al tercer argumento escéptico del corte arbitrario: ¿qué razones damos para terminar esta cadena de justificaciones en un subconjunto de creencias no inferenciales? Como se señalará más adelante, esta teoría resuelve de alguna manera el argumento del regreso, pero su solución genera el problema escéptico del corte arbitrario. Ante esta nueva dificultad, el fundacionista debe redefinir los componentes conceptuales de su teoría haciendo hincapié en la distinción entre tipos de creencias y justificaciones.

Caracterización de las creencias básicas

Podemos señalar que todo fundacionista postula dos cosas, indica García (2013, p. 26): “(1) si un sujeto tiene creencias justificadas, entonces algunas de ellas son básicas y otras son no básicas; (2) todas las creencias justificadas no básicas de un sujeto se justifican en última instancia por referencia a sus creencias básicas justificadas.” Esta es la característica propia para la identificación de cualquier tipo de fundacionismo. Con esta distinción de creencias, formulan los fundacionistas la defensa del ataque del corte arbitrario. Como vimos, la estructura del ataque se centraba en el hecho de que la cadena de justificación terminaba en un elemento sin justificación, lo cual da la impresión de carecer de elementos necesarios para defender el por qué terminar ahí la cadena. Pero, de alguna manera, las creencias básicas fungen como ese elemento que subsana esa deficiencia, por ejemplo:

Si S sabe que P y P se justifica por B, B por C y C no se justifica, los fundacionistas responderán “No se justifica, porque C hace referencia a una creencia básica.” Así quedaría la estructura: S sabe que P y P se justifica por B, B por C y C no se justifica porque hace referencia a una CB (donde CB es una creencia básica). Con ello, ya no es necesario dar una justificación tras otra en una cadena interminable de creencias derivadas, sino más bien reconocer que vamos a llegar a una creencia que no requiera más justificaciones, porque ya es demasiado evidente o hace referencia a una creencia básica por la aceptación de factores causales externos o por un *accesibilismo* a los estados internos que la constituyeron en lo que es, una creencia básica.

Ahora surgen nuevas cuestiones al respecto “¿Cuáles son las características que poseen estas creencias básicas?” “¿Cómo pueden las creencias básicas dar soporte al resto de creencias derivadas?” Si aceptamos las creencias básicas como las razones suficientes para terminar la cadena epistémica, ¿cómo son estos fundamentos, y cómo pueden dar, transferir, su *estatus* epistémico? Todo el sistema conceptual del fundacionismo se centra en la caracterización de la creencia básica y, por ello, es de esperar que las principales críticas a su postura se dirijan a atacar dicho concepto.

Críticas a las creencias básicas: cogniciones primeras y creencias auto justificadoras

Anteriormente, se señaló la importancia que cobran las creencias básicas y el problema de su delimitación. Una buena manera de aproximarnos a ellas es señalar los ataques, surgidos a partir de una interpretación de qué son y las supuestas propiedades esenciales que toda creencia básica debe poseer. En los siguientes textos de la década de los setenta, el primero *Induction and Justification* (1974), de Frederick L. Will, y el segundo *Knowledge* (1974), de Keith Lehrer se presentan claros argumentos que atacan el fundacionismo a partir de lo que definen como creencias básicas. Veamos la propuesta de Will (1974, p. 142):

Hay una clase de afirmaciones, las cogniciones, a cuyo conocimiento se llega de una manera especial, directa, cierta e incorregible; en ella se asienta toda la autoridad epistémica. La pregunta filosófica acerca del estatus epistémico de cualquier afirmación es siempre una pregunta sobre la relación de esa afirmación con esta clase de cogniciones primeras. Una afirmación puede establecerse como un ejemplo genuino de conocimiento, o al menos como una afirmación digna de algún tipo de aceptación razonable, sólo si se puede revelar que, aun no siendo una cognición primera en sí misma, sí está legitimada en algún grado por una o más de tales cogniciones. Empezando con tales cogniciones y pasando por un conjunto finito de pasos en un procedimiento, aceptable, debe ser posible de algún modo llegar a la afirmación en cuestión como conclusión y, en virtud de ello, como un resultado justificado.

Como se puede apreciar, Will presenta la estructura fundacionista como una serie de afirmaciones que descansan en última instancia en *las cogniciones primeras* y ellas transfieren el estatus epistémico a las afirmaciones derivadas y su modo de acceso es directo e incorregible. El cambio *de creencia básica a cognición primera*, debe parecernos un tanto curioso, si es que acaso son términos de identidad y, por lo tanto, intercambiables uno por otro o tienen otros compromisos las cogniciones primeras. Con ello, cabe preguntarnos ¿Cuáles son las características de estas cogniciones primeras? ¿Por qué aquí Will caracteriza las creencias básicas como *cogniciones primeras* y a partir de ellas establece la estructura del fundacionismo epistémico?

En otros lugares de su texto, Will caracteriza a estas cogniciones primeras como “indubitables” (Will, 1974, p. 173), “infalibles” (Will, 1974, p. 203), “lógicamente independientes” (Will, 1974, p. 200) y “auto justificadoras” (Will, 1974, p. 190). Según Will, para que las cogniciones primeras puedan realizar el logro de su transferencia respecto a un

conjunto de afirmaciones derivadas, ellas (las cogniciones primeras) descansan en condiciones cuyo buen funcionamiento no depende de la voluntad del sujeto cognoscente, como son el caso del pleno funcionamiento fisiológico del ser humano y los caracteres contextuales de la sociedad. Y si no dependen de la voluntad del individuo, en consecuencia, tales condiciones del conocimiento no son ni primeras ni infalibles. Por lo tanto, es falible el fundacionismo.

Por otro lado, las objeciones de Lehrer van encaminadas al funcionamiento justificador de las creencias básicas respecto de aquellas que no lo son. Apréciense el siguiente argumento:

Es posible dar una caracterización más precisa de las teorías fundacionistas si se especifican las condiciones que debe satisfacer una creencia para ser básica. En primer lugar, una afirmación básica debe de auto justificarse y no debe estar justificada por ninguna creencia no básica. En segundo lugar, una creencia básica o bien debe ser irrefutable, o bien si es refutable de algún modo, sólo debe ser refutable por otras creencias básicas. En tercer lugar, las creencias deben ser tales que todas las demás creencias justificadas o refutadas han de ser justificadas o refutadas por creencias básicas. En una teoría de la justificación con estos rasgos habrá creencias básicas que se auto justifiquen, que no sean refutables ni justificables por creencias no básicas, y que justifiquen y refuten todas las creencias no básicas justificadas o refutadas. Estas creencias básicas constituyen el fundamento de toda la justificación. (Lehrer, 1974, pp. 76-74)

Así, Lehrer acepta la existencia de las creencias básicas y para él una característica propia de ellas es la de la autojustificación. A partir de esta propiedad, desarrolla su crítica con base en el supuesto de que el fundacionismo exige la posesión de creencias autojustificables, como bien señaló Lehrer anteriormente. Podemos reconstruir su argumento de la siguiente manera: (1) Una creencia básica debe autojustificarse y no debe estar justificada por ninguna creencia no básica; (2) una creencia básica debe ser irrefutable o refutable sólo por otra creencia básica; (3) toda creencia no básica debe estar justificada o refutada por una creencia básica en última instancia. Por lo tanto, la infalibilidad y la incorregibilidad son necesarias para los fundacionistas.

Recapitulando, las objeciones de Will y Lehrer van encaminadas a rechazar lo que podemos llamar un *Fundacionismo fuerte*, por este gran compromiso epistémico de las

cogniciones primeras o creencias básicas. Ellas son, para esta posición fuerte, autojustificables, indubitables, infalibles, de independencia lógica e incorregibles. Por otro lado, se puede proponer una postura moderada del fundacionismo, que no comprometa sus creencias básicas como: autojustificables, indubitables, infalibles, de independencia lógica e incorregibles. Por el contrario, un *fundacionismo moderado* no se compromete en que las creencias básicas garanticen que ellas sean siempre verdaderas, tampoco tienen que ser incorregibles, indubitables o infalibles, sino que, más bien, la condición de una creencia básica es que ella puede ser básica en ciertas circunstancias y en otra derivada.

Una posición de este tipo es el *fundacionismo mínimo* de Alston (1979). Él lleva a cabo esta propuesta teórica en respuesta a los supuestos esenciales de las creencias básicas del *fundacionismo fuerte*. Para ello redefine las creencias básicas con otras características y llega a las siguientes conclusiones: (1) hay circunstancias en las que una creencia está justificada por otras que, a su vez, requieren una justificación, llámese *conocimiento mediato*; (2) en cambio, hay momentos en que las creencias no requieren otras creencias justificadas, llámese *conocimiento inmediato*. (Alston, 1979). Con ello, Alston caracteriza su propuesta de la siguiente manera:

Todo lo que un fundacionismo mínimo requiere es que las creencias mediatamente justificadas que una persona tiene en un momento descansen (en ese momento) en ciertas creencias inmediatamente justificadas. Esto de ninguna manera implica que el conjunto de creencias inmediatamente justificadas cambie de un momento a otro sólo por agregar nuevos miembros. También se pueden descartar elementos, por refutación o de alguna otra forma. Eso sólo significará que las creencias mediatamente justificadas que dependían de manera esencial de aquellas creencias transgresoras también serán descartadas. (Alston, 1979, p. 46)

Hay que hacer notar que todas las creencias mediatas pertenecen a una estructura inferencial, cuyo pilar son creencias justificadas inmediatamente. Como se puede apreciar, este tipo de fundacionismo no tiene problema alguno en aceptar la falibilidad de las creencias inmediatas, tampoco se postula sobre la posibilidad de que otros (o uno mismo) puedan refutar la justificación de las creencias inmediatas, es decir, no se compromete con la incorregibilidad de Will.

Por otro lado, la posición de Lehrer en torno a la infalibilidad de las creencias básicas, estriba en la afirmación de que la justificación garantiza de manera satisfactoria la verdad. ¿Pero ello es así? Alston dirá que no y responderá “entre mejor sea la justificación, será más *probable* la verdad de una creencia”. Con esto, propone que el fundacionismo no debe tener necesariamente un compromiso fuerte con la verdad porque puede ser en última instancia probabilístico en relación al contexto de donde emane dicha creencia. Al respecto, Alston (1979, p. 55) comenta: “El punto distintivo del fundacionismo es la estructura de la justificación que establece, y esta estructura puede ser impuesta en justificaciones con diferentes grados de fuerza.” Esos diferentes grados de fuerza pueden depender de condiciones externas y eventualmente también de creencias no básicas. Por ejemplo, algunas distinciones de grados de la transmisión epistémica en el fundacionismo pueden ser los siguientes tipos de inferencias: deductivas (las demostraciones de teoremas de un sistema lógico-matemático); inductivas (por las relaciones probabilísticas de la experiencia); abductivas (como los procesos de conocimiento etiológico del diagnóstico médico) y una postura mixta (como es el caso de la ciencia, la cual utiliza los recursos necesarios para llevar a cabo sus investigaciones).

El nuevo giro de la discusión

Como se puede apreciar en el desarrollo anterior, se mostró un panorama general de las discusiones en la década de los setentas referentes al fundacionismo epistémico como una teoría de la justificación, como son los casos de *Induction and Justification* (1974), de Frederick L. Will, y *Knowledge* (1974) de Keith Lehrer, quienes atacan el fundacionismo; “¿Ha quedado refutado el fundacionismo?” (1976) de Alston y *The nature of things* (1973) de Quinton, quienes defienden al fundacionismo.

Durante la misma década de los setentas empezaron a gestarse otras alternativas teóricas distintas a las propuestas fundacionistas, como es el caso del coherentismo, defendido por Laurence Bonjour en “La teoría coherentista del conocimiento empírico” (1976) que se perfiló como un polo opuesto al fundacionismo, y el fiabilismo de Goldman en su artículo “¿Qué es una creencia justificada?” (1979) como una tercera vía alternativa, que se inclina por el fundacionismo, pero con otros matices respecto a la estructura de la

justificación. Hay que tomar en cuenta que estas teorías se centran en la estructura de la justificación y no en el modo de cómo S accede a la justificación de P. Esta segunda manera de abordar el problema es el que se analizará a continuación.

Para la década de los ochentas hay un gran cambio. Se empieza a gestar una pregunta dentro del seno de la epistemología en torno a una de las exigencias que se le pide a la justificación. Al respecto, Dávalos (2013, p. 314) nos comenta: “Para que una creencia esté justificada ¿es una condición necesaria que quien tiene la creencia conozca la justificación? El ‘internismo’ se define como la posición que responde afirmativamente a esta pregunta. El ‘externismo’ responde que no, aduciendo que el acceso a aquello que la justifica no constituye un requisito.”

Esto surge a partir de una controversia de dos postulados opuestos: *el internismo* y *el externismo*. En 1980 se publica en el volumen de *Midwest Studies in Philosophy*, el artículo de Laurence Bonjour “Externalist Theories of Empirical Knowledge” (1980), donde confronta al externismo a partir de su defensa del *internismo*; el cual podemos caracterizar como aquella postura que define que “la justificación está determinada únicamente por factores internos a S”. (Poston, 26 mayo 2024) Por otro lado, en “La concepción internista de la justificación” (1980) Alvin Goldman ataca el internismo a partir de una defensa del *externismo*; el cual, establece que “la justificación depende de factores adicionales que son externos a S” (Poston, 26 mayo 2024). Pero Goldman no está hablando de la justificación en un sentido de relaciones lógicas entre creencias, sino como una condición del conocimiento para reglamentar una concepción regulativa del saber. (este punto se analizará en detalle en el apartado externista de esta sección).

Con la publicación de los dos artículos mencionados, no se quiere afirmar que se crean los conceptos de *internismo* y *externismo* como una propuesta innovadora dentro de la historia de la epistemología occidental, sino más bien son la explicitación de un nuevo interés en las discusiones epistemológicas. Lo que sí es cierto es que con estas publicaciones se puso en escena la discusión de las teorías de la justificación en estos términos epistémicos dentro de la epistemología analítica.

Internismo y externismo epistémico

Como vimos anteriormente, los ataques al fundacionismo de Will y Leher criticaban las limitaciones de concebir la justificación como aquello que logra establecer relaciones lógicas entre creencias. Un aspecto importante que resalta este nuevo giro es el de poder establecer la distinción de la justificación como un concepto lógico o, simplemente, como un sustituto de una condición necesaria para el conocimiento (Poston, 24 mayo, 2024).

La justificación, utilizada como un concepto lógico invoca las ideas de implicación, coherencia, consistencia y todos los adjetivos que Will y Leher acuñaron sobre las creencias básicas. Esta visión tiene un fuerte compromiso con la estructura de la justificación y para un internista representa un gran problema, si el internismo es la postura que se compromete a que: S pueda saber P si y solo si la justificación de S para saber que P está determinada por factores internos. En primer lugar, está el problema de determinar cuáles son los estados internos que determinan la justificación de P porque los estados internos pueden ser: cerebrales, (si es que son distinguibles de los mentales) mentales, corporales o reflexivamente accesibles (Poston, 24 mayo, 2024). En segundo lugar, siendo que logremos establecer qué estados sí dotan de justificación y cuáles no, si la justificación es la relación lógica entre creencias, las cuales son estados mentales de S, esta justificación no puede capturar las relaciones causales que no son internas a S.

Por otro lado, si poseemos una consideración de la justificación que no se comprometa con las relaciones lógicas internas a S y se conciba como *condición epistémica*, esta visión no se compromete a restringir tan estrechamente la justificación y permite que esta pueda ser una manera de explicar el saber a partir de no solamente concepciones lógicas, sino de otro tipo. Para algunos externistas, la justificación de S se aborda en términos de causación, como es el caso del fiabilismo de Goldman (el cual analizaremos más adelante). Quedando claras las distinciones entre el internismo y el externismo a partir de su relación con la justificación, pasemos al análisis de los tipos de factores internos del internismo.

Sobre el internismo de acceso

¿Cuáles son los factores internos a considerar del internismo para que S pueda justificar que P? En este trabajo se atenderán dos posturas. La primera, considera los estados reflexivamente accesibles a S, esta tesis se denomina *accesibilismo* y ha sido defendida por Chisholm Roderick (1988) y Bonjour (1980); la segunda, considera que los estados internos de S a ser tomados en cuenta deben ser de naturaleza mental, esta tesis se llama *mentalismo* por Conne y Feldman (2001, cómo se citó en Pappas, 2023). Atendamos la primera concepción junto con sus respectivas críticas por parte de los externistas ¿Qué se entiende por acceso? Al respecto Goldman (1979, p. 201) propone lo siguiente:

A menudo se da por sentado que cuando una persona tiene una creencia justificada, sabe que está justificada y sabe cuál es la justificación. Se da por hecho, además, que la persona puede enunciar o explicar cuál es su justificación. Según esta perspectiva, una justificación es un argumento, una defensa o un conjunto de razones que se pueden aducir en apoyo de una creencia. Así, se estudia la naturaleza de la creencia justificada examinando lo que una persona podría decir si se le pidiera que defendiera o justificara su creencia. No hago ninguna suposición de esta especie aquí. Dejo como una pregunta sin resolver si, cuando una creencia está justificada, el sujeto de la creencia sabe que está justificada.

Este tipo de suposición a la que hace referencia Goldman la podemos denominar “la tesis S.S” (saber que sabe) del conocimiento, la cual consistiría en definir que el conocer implica necesariamente saber que se conoce la justificación de la proposición que uno pretende saber, es decir, que S debe tener una relación de acceso a sus justificaciones para saber que P. Este tipo de tesis la podemos encontrar en un ensayo del filósofo H. Pritchard (1950, p. 94): “Si ha de existir algo como saber que sabemos algo, ese conocimiento sólo puede alcanzarse directamente, al conocer la cosa sabemos directamente, ya sea al mismo tiempo o por reflexión, que lo estamos conociendo.”

Pero se puede objetar la siguiente cuestión a la tesis S.S: ¿Es necesario poseer el conocimiento de la justificación, el saber que uno sabe?, es decir, si S no puede acceder a las razones por las cuales mantiene su creencia respecto de P, entonces ¿S no sabe que P? Porque, de alguna manera, con esta pregunta se pone de manifiesto la cuestión del proceso bajo el cual S sabe que P, es decir, ¿realmente de manera cotidiana en su día a día S procede

de tal manera que de todas las creencias que se va formando, va teniendo acceso a cada una de las justificaciones para sus creencias formadas? De esta visión podemos desprender la siguiente definición del internismo: “El interlista⁹ afirma que el agente cognoscitivo debe tener acceso inmediato a todas las condiciones necesarias y suficientes que determinan la justificación de sus creencias” (King, 2000, p. 99) y de esta definición deviene las siguientes complicaciones:

El internalista entonces tendría que renunciar a la conexión entre justificación y un mundo independiente de los sujetos cognoscentes, porque si la única manera en la que cualquiera de nuestras creencias está justificada es en términos de algo que es ‘interno’ a nuestra mente, entonces parecería que la conexión primordial entre esa creencia y un mundo independiente de nuestro conocimiento -algo que no es ni interno a nuestra mente ni, por tanto, inmediatamente accesible-, queda fuera de los factores que determinan la justificación epistémica. (King, 2000, p. 104)

Pero se ha planteado una tesis de accesibilidad no tan fuertemente comprometida con la justificación como es el caso de la tesis S.S. Para Pappas (2023): “El internismo del conocimiento se refiere a no saber que uno sabe (como en la tesis S.S) sino más bien a saber o ser consciente de aquello sobre la base de lo cual uno sabe”, cuando S es consciente de su BC (base del conocimiento), la cual se entiende como el conjunto de aquellos elementos a partir de los cuales uno apoya su saber respecto de P. Algunos tipos de base del conocimiento pueden ser: algún tipo de evidencia en favor de P, buenas razones para aceptar P, experiencias sensoriales de S en la aceptación de P, la manera causal en la producción fiable de creencias, etc. Con esto, podemos delimitar el internismo y el externismo al considerarlos como aquellas tesis en defensa de cierto tipo de bases de conocimientos. Se infiere que S tiene una especie de acceso a su BC; pero ¿qué tipo de acceso es el que debe poseer S para saber que P? Para ello Pappas (2023) caracteriza un *Internismo de la accesibilidad*, el cual establece que: S sabe que P si y solo si S es consciente mediante su acto de reflexión de su BC que justifica P.

⁹ Patricia King usa el término “internalismo”. En rigor, es un barbarismo que se puede solucionar con el término que se propone en esta tesis: “internismo”. Esto se debe a que en español no existe el adjetivo “internal”. El sustantivo correcto sería “internismo” dado que el adjetivo en español es “interno”.

El internismo de la accesibilidad dice Pappas (2023): “Solo requiere que uno pueda tomar conciencia de la *BC* ya sea mediante una reflexión fácil y rápida en algunos casos o mediante una reflexión más difícil y prolongada en otros.” Esta versión no se compromete con el acceso a estados actuales, como en el caso de la tesis S.S. Lo importante de esta visión internista estriba en la conciencia que posee S sobre sus *BC* que puede alcanzar simplemente mediante la reflexión. Entendiendo por *conocer por reflexión* el conocimiento que S logra simplemente pensando el asunto en cuestión. En este caso de internismo, el acceso a una *BC* se considerará a partir de dos compromisos, uno débil y otro fuerte. Al respecto Pappas (2023) propone el siguiente esquema:

Internismo de la accesibilidad débil: Uno conoce alguna proposición P sólo si puede tomar conciencia mediante una reflexión de que algo sea su *BC* para P.

Entonces, S sabe que P al poder ser capaz de reconocer que algo es su *BC*, pero no es necesario que también S deba especificar cuáles son aquellos elementos que funcionan como sus *BC*. Por ejemplo, imagínese que S se encuentra caminando a espaldas de un parque ecológico Kabah en Cancún y S sabe que ahí hay muchos coatíes comiendo. Supongamos que S obtuvo su conocimiento de los coatíes sobre la base del testimonio de alguien que viene de esa dirección que le dice que más adelante hay muchos coatíes comiendo. En este caso, S sabe que P por el testimonio y eso le basta para aceptar P, pero este internismo no se compromete a que S sea consciente de saber que el testimonio es el elemento que constituye su *BC*, lo cual sí será una exigencia para el compromiso fuerte del internismo de la accesibilidad, el cual presenta Pappas de la siguiente manera (2023):

Internismo de la accesibilidad fuerte: Uno conoce alguna proposición P sólo si puede especificar mediante una reflexión de que algún elemento es su base de conocimiento para P.

Es decir, S sabe que P al realmente poder ser capaz de identificar aquellos elementos que funcionan como su *BC*. Utilizando el ejemplo anterior, podemos afirmar que en ese caso S sí es consciente de que el testimonio cuenta como su *BC* para mantener su creencia respecto de P. Pero imaginemos un caso de alucinación para la postura débil y fuerte, tal que S cree que ha visto una persona que vino de la dirección contraria y que le informa que en esa dirección hay muchos coatíes comiendo. Para S, dicha persona la ve como presente, pero en

realidad es producto de su alucinación y su testimonio lo toma por válido, porque lleva a cabo un acto interno de reflexión que le asegura que lo que cree es verdadero y teniendo eso como su *BC*, S cree estar lo suficientemente justificado como para creer que P. Con esto, la crítica de King al internismo se vuelve a aplicar porque el internismo cancela la relación con el mundo ¿Qué asegura la verdad de las creencias de S si solamente su medio de justificación es completamente interno a S?

A estas posiciones también podemos hacerles la siguiente objeción: los compromisos fuerte y débil del internismo de la accesibilidad dan pie a interpretarlas como accesos completos a las *BC* ya que cada una exige accesibilidad a sus *BC*. Pero hay muchas circunstancias en las que se cuentan con muchas *BC* que funcionan como bases para aceptación de P. Como es el caso de las demostraciones formales, en las que S llega a saber que P como resultado de un largo proceso reflexivo; una prueba lógica en la que realizamos más de cincuenta pasos con reglas de reemplazo y de inferencia para llegar a la conclusión; cada paso es una *BC* para llegar a P. Según las exigencias de este Internismo deberíamos ser capaces de ser conscientes de cada paso para saber que P.

Pero en los casos perceptuales en los que no hay una reflexión de inferencia lógica, ¿también se debería exigir que S deba acceder a cada una de las *BC* sensoriales que conforman el saber de P? Así, S sabe que está lloviendo porque ve que llueve, pero también debería saber que sus *BC* son sus creencias perceptuales, su acto de reflexión para acceder a sus *BC*, aunque no exija este tipo de reflexión un esfuerzo prolongado de S para saber que sus *BC* son los canales sensoriales a través de los cuales se construye su experiencia directa del hecho de ser consciente de su acto y el contenido de ver llover. Este tipo de casos son muy problemáticos y siguen en discusión. Pero cabe su mención para exponer el alcance de esta tesis de la accesibilidad internista, que exige que S deba ser consciente por un acto de reflexión de sus *BC*. Por lo tanto, se pueden redefinir los compromisos del internismo de la accesibilidad, para que no se comprometa a tener una accesibilidad total de las *BC*. Para ello Pappas (2023) propone lo siguiente:

Internismo de la accesibilidad débil: Uno conoce alguna proposición P sólo si puede tener consciencia mediante reflexión de que algún elemento K es una parte *esencial* de su *BC* para P.

Con estas modificaciones Pappas se deslinda de un compromiso de accesibilidad total con las *BC* y se convierten en explicaciones parciales de *BC* ya que sólo exige poder tener accesibilidad a algún elemento *K*; lo importante a resaltar aquí es el término de *esencial*. Imagínese que en una comprobación hemos acumulado mucha evidencia sobre una hipótesis que deseamos demostrar. Cada una de las evidencias son *BC* y decidimos eliminar ciertas evidencias y estas no han afectado el resultado final de la comprobación de la hipótesis, porque hemos sido capaces de identificar aquellas *BC* esenciales de las que no lo son y sólo nos interesa poder tener acceso a las primeras.

A partir de lo dicho hasta este momento podemos trazar la posición negativa del externismo ante estas tesis internistas al considerar lo siguiente (Pappas, 2023):

Externismo débil: Es falso que uno conozca alguna proposición *P* sólo si puede tomar conciencia por reflexión de que algún elemento esencial *K* es una base del conocimiento para *P*.

Por otro lado, la postura fuerte del externismo se compromete con afirmar que no es posible que *S* sepa que *P* partiendo sólo de actos de reflexión, sino que se compromete con que las bases del conocimiento sólo son los factores causales externos, los factores que justifican el saber que *P* o, como lo define Pappas (2023): “*Externismo de acceso*: Niega que *S* pueda tener siempre un acceso a su *BC*” A continuación veremos cómo se contrapone el externismo a partir de una crítica al internismo por parte del fiabilismo de Goldman.

El fiabilismo como un tipo de externismo

El fiabilismo de Goldman plantea una crítica al internismo al proponer que para que *S* sepa que *P* no debe preguntarse “¿por qué *S* cree que *P*?”, sino más bien “¿qué relación causal externa a *S* lo hace creer que *P*?” La manera en que aborda el origen de las creencias es a partir de concebir la justificación como aquellos procesos de producción de creencias fiables. Así, se resalta ya no una concepción de la justificación centrada en dar razones para que *S* sepa que *P*, sino más bien en atender los procesos de formación de creencias fiables causadas por ciertas relaciones externas a *S*; es decir, se concibe la justificación como una condición de posibilidad del conocimiento, centrada en atender la producción de creencias fiables. Al respecto Eraña dice (2013, p. 183):

Uno de los rasgos característicos de las teorías fiabilistas es que sostienen que el objeto de análisis epistémico no son las creencias particulares, sino los procesos a través de los cuales se producen. La idea central es que la justificación epistémica no es una propiedad de las creencias independientemente del modo como hayan sido formadas, y que una manera de prevenir la verdad fortuita de nuestras creencias es utilizando procesos fiables de producción de creencias.

Hilary Kornblith en su artículo “Internismo y externismo: breve introducción histórica” (2001), expone el trabajo de Armstrong en su libro *Belief, Truth and Knowledge* (1973, p. 157), en el que se establece la primera formulación del término “externismo” de la siguiente manera:

De acuerdo a las explicaciones externistas del conocimiento no inferencial, lo que hace que una creencia no inferencial verdadera sea un caso de conocimiento es cierta relación natural que ocurre entre los estados de creencia, *Ec*, y la situación que hace verdadera la creencia. Se trata de cierta relación que ocurre entre el creyente y el mundo. Es importante advertir que a diferencia de las teorías cartesianas y de credibilidad inicial, las teorías externistas se desarrollan regularmente como teorías de la naturaleza del conocimiento en general y no sólo como teorías del conocimiento no inferencial.

Para clarificar de mejor manera las propuestas anteriores partamos de la siguiente consideración: cuando *S* sabe que *P* y justifica su creencia en *P*, esta justificación descansa sobre cierto tipo de *base del conocimiento*, de esta manera el externismo de Armstrong sería aquella tesis que apoya una base del conocimiento que se fundamenta en la relación de *S* con el mundo. De esta idea externista de la *relacionalidad* con el mundo se desprende también la teoría causal del conocimiento de Goldman (1967), la cual consiste en que “Una persona sabe que *p* (por ejemplo, que está lloviendo) cuando la creencia de que *p* de esa persona fue causada por el hecho de que *p*.” (Kornblith, 2001, p. 323) Esta especie de externismo se compromete en negar el papel de la justificación como una condición necesaria del conocimiento (entendiendo por “justificación” el que *S* pueda dar razones para aceptar la verdad de *P*, es decir, la justificación de *S* pertenece a los estados internos de *S* porque dar razones, son estados mentales y ellos son contenidos internos de *S*); en su lugar sólo basta el proceso causal de las creencias y no de dar razones de por qué *S* sabe que *P*. Al respecto King (2000, pp. 102-3) argumenta:

Así, si por ‘externalismo’ se entiende una posición que sostiene que un agente cognoscitivo no necesita tener acceso inmediato a todas las condiciones que justifican sus creencias, entonces esta posición pareciera implicar que puede haber condiciones justificadoras de una creencia a las que el agente cognoscitivo no tiene acceso por medio de la reflexión o introspección -lo cual, presuntamente, constituye un problema serio para el externalista. Por otra parte, el externalista está en posición de defender la idea de que algún tipo de conexión con el mundo físico (inalcanzable por mera reflexión) desempeña un papel justificatorio sobre nuestras creencias empíricas; pero de este modo parecería que, para el externalista, es irrelevante que el agente cognoscitivo tenga o no razones para sostener su creencia (suponiendo, desde luego, que las razones que S tenga para sostener sus creencias son inmediatamente accesibles a S, algo que la mayoría de los filósofos de ambos lados del debate Internalismo/externalismo asumen). Así, parece que es perfectamente posible que el creyente esté justificado en creer que P sin poseer razón alguna para sostener su creencia, algo que, según estos críticos, parece chocar con nuestra intuición. Esta es la objeción principal que se le hace al externalismo.

De esta manera, si la posición externista se compromete con la negación de la justificación entendida como una condición necesaria para el conocimiento, también se compromete a la siguiente discrepancia (García, 2013, p. 15): “Todo externista es vulnerable a la objeción de que, de acuerdo con su teoría, un sujeto puede formarse creencias justificadas sin tener razón alguna para esas creencias y sin siquiera creer ni saber que están justificadas -Todo lo que hace falta para que el sujeto tenga creencias justificadas es que se den ciertas relaciones entre esas creencias y el mundo-.” Al respecto, Goldman abandona su postura inicial donde niega que la justificación es una condición necesaria para el conocimiento¹⁰ y en su lugar revaloriza la estrecha relación que la justificación guarda con el conocimiento (Goldman, 1979).

Si no se niega la justificación como una condición necesaria del conocimiento con matices internistas y se propone una alternativa interpretativa distinta, contaríamos con la postura fiabilista de Goldman (1980), quien interpreta que la estructura de la justificación es una especie de contextualismo pluralista de Principios de decisiones doxásticas PDD’s a través de la producción de creencias fiables. De esta manera este tipo de externismo le

¹⁰ Ver Goldman 1967,1975 1976.

reclama al internista su idea de poder justificar sus creencias solamente a partir de su capacidad para acceder a sus estados internos.

¿Cómo se concibe el proceso en el fiabilismo de Goldman? “[...] la idea básica intuitiva de una teoría fiabilista de la justificación es que la creencia justificada es la creencia resultante de un proceso fiable de formación de creencias” (Alston, 1995, p. 233) Así, el fiabilismo centra su atención en los *procesos causales de formación de creencias* para poder definir de otra forma la justificación, sin connotaciones totalmente internistas: tener un proceso, o llevar a cabo una relación, entre los datos de entrada (percepciones, creencias) y la producción de creencias en base al antecedente causal de la creencia.

De esta manera, un posible esquema del fiabilismo sería: “S sabe que P si y sólo si (1) S cree que P, (2) P es verdadera y la creencia de S de que P se (3) forma mediante un proceso confiable” (Becker, 2024, 20 julio). Pero ¿qué se entiende por *proceso confiable*?: “Un proceso que conduce a la verdad, como un proceso de formación de creencias que produce creencias mayoritariamente verdaderas o una alta proporción de creencias verdaderas a falsas” (Becker, 2024, 20 julio). La discusión se centrará en analizar las respuestas a la tercera condición epistémica: ¿cuáles son las propiedades de un proceso fiable? Para clarificar su propuesta hay que atender el significado de *fiable* y *proceso*.

Cuando decimos que el pronóstico del tiempo, el termómetro, una persona, etc., son fiables, estamos depositando cierto nivel de confianza para generar creencias verdaderas porque en otras ocasiones esos insumos de creencias han producido creencias verdaderas con cierto grado de probabilidad. Con la indicación de “grado de probabilidad” Goldman acota que este fiabilismo debe ser considerado como una “Propiedad disposicional” (Eraña, 2013, p. 186). Así, estos insumos, tanto el termómetro como el pronóstico del tiempo y cierta persona, pueden ser fiables dadas ciertas condiciones temporales y de su correcto funcionamiento, tanto de los instrumentos, como de un estado perceptivo normal para el caso de cierto individuo. Por lo que refiere a un proceso fiable, Goldman (1979, p. 215) nos dice lo siguiente:

Entendemos por proceso una *operación* o procedimiento *funcional*, es decir, algo que genera un *mapeo* de ciertos estados -los ‘insumos’- con otros estados -los ‘resultados’-. En este caso, los resultados son estados de creer esta o aquella proposición en un momento dado. Según

esta interpretación, un proceso es un *tipo* en cuanto opuesto a un *caso*. Esto es totalmente adecuado, pues sólo los tipos tienen propiedades estadísticas como producir la verdad en un ochenta por ciento de las veces; y son precisamente tales propiedades estadísticas las que determinan la fiabilidad del proceso. Desde luego, también queremos hablar de un proceso como *causante* de una creencia, y parece como si los tipos fueran incapaces de ser causas. Pero cuando decimos que una creencia es causada por un proceso dado, entendiendo como un procedimiento funcional, podemos interpretar que esto quiere decir que es causado por los *insumos* particulares que entran al proceso (y por los sucesos intervinientes ‘a través de los cuales’ el procedimiento funcional convierte los insumos en el resultado) en la ocasión en cuestión.

En otras palabras, el proceso consta de insumos y resultados. Los resultados son a lo que podríamos llamar los fines epistémicos, los cuales buscan la obtención de la verdad. Goldman plantea que existen dos tipos de acercamientos a los procesos a partir de su planteamiento de un *fiabilismo condicional*, el cual indica que: “Un proceso es condicionalmente fiable cuando una proporción suficiente de sus creencias resultantes son verdaderas *dado que sus creencias insumo son verdaderas*.” (Goldman, 1979, p. 218) Estos dos tipos de procesos son o “dependientes de creencias e independientes de creencias” (Goldman, 1979, p. 218):

(6a) Si la creencia de S en *p*, en el momento *t*, resulta (‘inmediatamente’) de un proceso independiente de creencias que es (incondicionalmente) fiable, entonces la creencia de S en *p*, en el momento *t*, está justificada.

(6b) Si la creencia de S en *p*, en el momento *t*, resulta (‘inmediatamente’) de un proceso dependiente de creencias que es (al menos) condicionalmente fiable, y si las creencias (si acaso hay alguna) con base en las cuales este proceso opera al producir la creencia de S en *p*, en el momento *t*, están ellas mismas justificadas, entonces la creencia de S en *p*, en el momento *t*, está justificada.

En nuestro proceso epistémico contamos con los insumos que serán los antecedentes causales de la creencia producida. Si la fiabilidad de la causa es la que transfiere el estatus epistémico a las creencias formadas, ¿qué restricciones normativas deberían aplicárseles a los procesos causales para que S puede producir un alto porcentaje de creencias verdaderas con respecto a creencias falsas? Una primera restricción puede ser la identificación de

aquellos *insumos* de los que nos podemos fiar y aquellos de los que no. *Insumos* no fiables podrían ser ilusiones, premeditación en la generalización, conjeturas, etc.; por otro lado, *insumos* fiables pueden ser creer en tener un recuerdo claro, una observación atenta, etc. De esta manera, podemos decir que S sabe que P si la base de su creencia resulta de un proceso fiable, es decir, la causa es resultado de un escenario donde la percepción de S en *t* no está bajo el influjo de estupefacientes, sino que cuenta como estado sano de percepción. La creencia de S bajo una circunstancia adecuada puede considerarse que está adecuadamente justificada. Un ejemplo de esta postura causal sería el fiabilismo histórico de Goldman: “Una creencia está justificada sólo cuando su genealogía causal consiste en procesos fiables de formación de creencias, esto es, procesos que generalmente conducen a la verdad.” (Goldman, 1980, p. 333)

Pero el último compromiso del fiabilismo exige un proceso que conduzca a la verdad y ello lleva a plantearse casos contrafácticos en los que S pueda poseer una creencia adecuadamente que resulta ser verdadera, pero puede ser un caso de suerte epistémica estilo Gettier. Pero Goldman propone una respuesta modal en “Explicación discriminatoria del conocimiento perceptual”: S tiene conocimiento perceptual si y solo si (1) no solamente el mecanismo perceptual de S produzca con cierta regularidad creencias verdaderas, sino que también (2) “No hay situaciones contrafácticas relevantes en las que la misma creencia se produciría a través de una percepción equivalente y en las que la creencia sería falsa” (Goldman, 1976, p. 786). Esta postura establece la norma de que S debe ser capaz de: “Distinguir el estado de casos donde P es verdadero de las posibilidades donde P es falso” (Becker, 2025, 20 julio)

Otra serie de normas que planteó Goldman (1980) son la postulación de *Principios de decisión doxástica* los cuales buscan: “Hacer evaluaciones teóricas de creencias [...] Guiar la formación de mis creencias.” (García, 2013, p. 316) Goldman centra su artículo en la evaluación regulativa y la caracteriza de la siguiente manera: “El estatus regulativo de la justificación de una actitud doxástica para la persona S en el momento *t* depende de: (a) el conjunto correcto de instrucciones doxásticas, y (b) los estados en los que S se encuentra en (o justo antes de) *t*.” (Goldman, 1980, p. 331) A diferencia de una evaluación teórica, la cual consiste en que: “Un principio de justificación podría especificar los rasgos de las creencias

(o de otras actitudes doxásticas) que confieren status epistémico. Estos rasgos pueden o no estar en condiciones de ser utilizados por el sujeto cognoscente para tomar la decisión doxástica.” (Goldman, 1980, p. 333) La importancia que Goldman le da a la evaluación regulativa estriba en poder explicar mejor el vínculo apropiado entre la creencia y la verdad.

La problemática principal de esta consideración sería la siguiente: “¿Qué hace que este o aquel conjunto de instrucciones sean las instrucciones correctas?” (Goldman, 1980, p. 331) Las respuestas a esta pregunta serán de carácter *internista* o *externista*. Goldman se centra principalmente en la evaluación regulativa porque le interesa ver cómo son los procesos bajo los cuales S puede guiar su toma de decisiones para aceptar el contenido veritativo para saber que P. Los principios que regularán el conjunto de instrucciones correctas Goldman los denominará PDD (*principio de decisión doxástica*) pues son:

como una función cuyos *insumos* son ciertas condiciones de un sujeto cognoscente -por ejemplo, sus creencias, campo perceptual y supuestos recuerdos- cuyos resultados son prescripciones para adoptar (o retener) ésta o aquella actitud doxástica- por ejemplo, creer que *p*, suspender el juicio respecto de *p*, o tener alguna probabilidad subjetiva particular respecto de *p*. (Goldman, 1980, p. 335)

A partir de esta distinción terminológica de Goldman se tiene que formular la siguiente cuestión “¿Cuál es el PDD correcto?” (Goldman, 1980, p. 343) Goldman propone la siguiente respuesta externista, la cual caracteriza de la siguiente manera: “Un PDD X es correcto si y sólo si X es realmente óptimo” (Goldman, 1980, p.343) y por “óptimo” entiende: “Producir creencias verdaderas y evitar el error.” (Goldman, 1980, p. 343). Pero ¿cuál es la manera en que X es óptimo? Goldman responderá que X es óptimo si y sólo si X fue gestado a través de un proceso cognitivo fiable.

El proceso cognitivo fiable es la estructura de una especie de contextualismo pluralista de PDD's. El contextualismo epistémico “sostiene que la atribución de conceptos como ‘conocimiento’ y ‘justificación’ es dependiendo del contexto.” (García y Vázquez, 2012, p. 13) La propuesta contextualista de Goldman rescata la tesis de 1976: “Un mecanismo o proceso cognitivo es fiable si no sólo produce creencias verdaderas en situaciones reales, sino que produciría creencias verdaderas [...] en situaciones contra fácticas relevantes” (Goldman, 1976, p. 771). Si el proceso exige la anticipación de tomar

acciones en escenarios posibles, entonces se deberían tener también múltiples PDD's que nos indiquen qué actitudes doxásticas deberíamos adoptar, para poder proceder de manera fiable y aproximarnos a una probabilidad de verdad en el mundo actual. Pero ello implica múltiples problemas con la lógica modal. En su lugar, Goldman acota lo siguiente sobre su contextualismo epistémico: "Hablando epistemológicamente, tenemos que partir de creencias que tenemos en un momento dado [...] Mi contextualismo, sin embargo, es sólo una posición desde un nivel *metateórico*. Sólo responde a la pregunta: ¿cómo deberíamos de proceder para elegir un criterio de justificado, esto es un PDD?" (Goldman, 1980, p. 370)

El proceder que debemos adoptar para obtener la determinación de un criterio justificado se encontrará en el esquema de aquellos PDD's para guiar nuestras actitudes doxásticas. Como se señaló anteriormente, para poder identificar aquellos PDD's óptimos, S debe proceder de tal manera que pueda discriminar los *insumos* óptimos de los no óptimos. Entonces, ¿esto comprometería a que S debe siempre poseer los PDD's correctos para adoptar ciertas actitudes doxásticas? Si ese fuera el caso, tendríamos una regresión al infinito para poder distinguir los PDD's óptimos de los que no los son. Pero Goldman niega ese compromiso y en su lugar dice que no es una condición necesaria para el conocimiento el acceso constante a los PDD's. Este punto lo clarifica Goldman al establecer la distinción entre hábitos y principios doxásticos:

Los *hábitos* doxásticos innatos hacen que la selección de principios doxásticos no sea estrictamente necesaria. Cuando finalmente elegimos principios doxásticos esta elección puede estar basada en creencias formadas por hábitos doxásticos antecedentes. No se necesita una metaPDD. De hecho, se puede presentar un argumento todavía más contundente. No sólo es *posible* basar la elección de un principio doxástico en hábitos doxásticos, es necesario hacerlo. Si toda elección de un PDD se apoya en actitudes doxásticas que son resultado de una elección previa de PDD, habría un regreso al infinito de elecciones de PDD. Tal regreso al infinito es imposible (al menos físicamente imposible). Así que, si hay elecciones de PDD, éstas tienen que descansar, en última instancia, en hábitos doxásticos. (Goldman, 1980, p. 367)

Como se puede apreciar, el fiabilismo de Goldman se refugia en la estrategia fundacionista. Así como vimos que el fundacionismo plantea la estrategia de distinguir entre creencias básicas y creencias derivadas para evitar la cadena epistémica, de manera similar

Goldman evita una cadena de PDD's estableciendo la diferencia entre *hábitos y principios* doxásticos. De esta manera su fiabilismo no se compromete con que S deba saber que PDD's son los que deben regular sus acciones; por otro lado, su fiabilismo puede considerar una alternativa mixta por el siguiente motivo: "Algunos procesos doxásticos pueden operar con independencia de la voluntad y no se pueden modificar por medio de la voluntad; otros procesos doxásticos pueden estar sujetos a una dirección reflexiva y voluntaria." (Goldman. 1980, p. 369) De esta manera esta postura externista no niega tampoco la integración de elementos internistas a su teoría, solamente se compromete en decir que bajo una interpretación internista no se puede esclarecer la producción de creencias fiables o justificadas.

Con los puntos tratados hasta ahora se analizó la postura del externismo explorando la teoría de Goldman. S puede saber que P porque hay un proceso de producción de creencias fiables que causaron su saber respecto de P. Pero, como se verá en la crítica de Bonjour a Maud, el externismo fiabilista se enfrenta a una dura cuestión al respecto (en el siguiente apartado). Con estos puntos damos por terminado la explicación del externismo de Goldman.

Mentalismo

Por otro lado, la otra tesis del internismo se centra no tanto en la forma de accesibilidad de S para saber que P, sino en investigar qué tipo de elementos cuentan como su *BC* o insumos para que S puede establecer su conocimiento de P. Este giro se llama "mentalismo" y determina que los justificadores son elementos internos a S. Esta tesis es postulada por Connee y Feldman (2001, p. 233, como se citó en Pappas, 2023): "Es la opinión de que las creencias de una persona se justifican sólo por cosas que son [...] internas a la vida mental de la persona. A esta versión del internismo la llamaremos *mentalismo*." Esta postura es más flexible que el internismo de la accesibilidad porque permite integrar elementos que en principio no son creencias. Como bien señalan Grimaltos e Iranzo caracterizando la filosofía de Pryor (2009, p. 59):

El dogmatismo de Pryor sostiene que las experiencias, los recuerdos, el hecho de que uno entienda ciertas proposiciones, y ciertas formas de intuición a priori, son justificadores inmediatos, y que cuando una creencia se basa en ellos, está inmediatamente justificada, sin

necesidad de que el sujeto tenga creencias acerca del rol justificador de tales fundamentos, o que tal rol le sea accesible de un modo especial.

Conne y Felman presentan el siguiente argumento en favor del mentalismo (2001, p. 236, como se citó en Pappas, 2023):

Bob y Ray están sentados en el vestíbulo de un hotel con aire acondicionado leyendo el periódico de ayer. Cada uno ha leído que hoy hará mucho calor y, sobre esa base, cada uno cree que hoy hará mucho calor. Entonces Bob sale y siente el calor. Ambos siguen creyendo que hoy hace mucho calor. Pero llegados a este punto la creencia de Bob está mejor justificada. Comentario: La justificación de Bob para la creencia se vio reforzada por su experiencia de sentir calor y, por tanto, de sufrir un cambio mental que, por así decirlo, *internalizó* la temperatura real. Ray tenía justo el pronóstico en el que confiar.

Tanto Bob como Ray cuentan en un primer momento con una *BC* común, la lectura del periódico. Pero Bob refuerza su creencia *P* al poder interiorizar la temperatura del exterior, por sufrir un cambio mental en su cognición que hace que su creencia se vea mejor justificada que si solo tuviera la lectura del periódico. El externismo, por otro lado, va a negar la posibilidad de que la apelación a estados mentales sean los justificadores necesarios y en su lugar postula que son factores no mentales los que justifican la creencia en *P*. El internismo lleva a cabo una objeción al externismo. Al respecto el siguiente argumento de BonJour (1980, p. 61):

Maud cree que tiene el poder de la clarividencia, aunque no tiene motivos para creerlo. Ella mantiene su creencia a pesar de que sus avergonzados amigos y familiares la inundan con cantidades masivas de evidencia científica aparentemente convincente de que tal poder no es posible. Un día Maud llega a creer, sin razón aparente, que el presidente está en Nueva York, y mantiene esta creencia, a pesar de la falta de evidencia independiente, apelando a su supuesto poder clarividente. Ahora, de hecho, el presidente está en la ciudad de Nueva York y Maud, en las condiciones entonces satisfechas, tiene un poder clarividente completamente confiable. Es más, su creencia sobre el presidente resultó del funcionamiento de ese poder.

El argumento apunta a una característica hasta ahora desapercibida que es la modalidad normativa de la justificación. El argumento va encaminado a criticar la producción de creencias fiables de Goldman, pero para nuestro propósito también resalta la característica deontológica del internismo: la responsabilidad intelectual de Maud ante el conocimiento.

Maud comete actos de irresponsabilidad intelectual al ignorar las pruebas de sus amigos y familiares para desacreditar su creencia en sus poderes clarividentes, pero Maud decide aún con las evidencias presentes mantener su creencia y resulta que Maud logra establecer cierto tipo de justificación porque su creencia le ha producido una cantidad de resultados verdaderos. Con esto se resalta una característica normativa en la justificación. Maud debería estar comprometida con la verdad y no dejarse guiar por sus sesgos cognitivos o su aprecio a ciertas creencias. Con esta crítica de Bonjour se pone de relieve la necesidad de resaltar un elemento normativo, el cual resulta ser interno al sujeto cognoscente, porque S debe tomar actos volitivos para poder cumplir su deber con la verdad.

Sobre la vinculación entre las teorías de la justificación y Kant

Con lo expuesto anteriormente se delimitó la discusión contemporánea a partir de la presentación de las teorías epistémicas de los años 60, 70 y 80 en el seno de la filosofía analítica, las cuales son: las teorías del fundacionismo y las discusiones entre internistas y externistas de la justificación epistémica. La reconstrucción que se hizo de estas teorías epistémicas buscó mostrar la diversidad de problemas y enfoques, así como la complejidad que han adquirido las discusiones en torno a cuál es la mejor manera de poder caracterizar la justificación.

Para poder vincular los intereses de la epistemología contemporánea (S sabe que P) con la teoría del conocimiento de Kant (S constituye E), el vínculo entre ambos proyectos es la creencia básica. El fundacionismo epistémico postula las “creencias básicas” como fundamento último para romper la cadena epistémica de las creencias inferenciales, esto representa un problema porque no hay una justificación que justifique a las creencias básicas para ser el elemento último que rompa la cadena epistémica. Para poder justificar el carácter justificatorio de las creencias básicas como portadoras del status epistémico, planteo que la propuesta Kantiana sí puede dotar de justificación a las creencias básicas. Al buscar Kant las posibilidades de la experiencia a través de los elementos necesarios constitutivos para determinar todo conocimiento posible de la experiencia, esta determinación constitutiva permite que las creencias básicas sean conformadas de tal manera que sí puedan dotar de status epistémico a las creencias inferenciales.

Para explicar ¿cómo es posible que la constitución de E, permita que S pueda saber que P? propongo *el mapa del conocimiento* (figura 1) para guiar mi estrategia argumentativa (Ver capítulo II y III). El esquema siguiente está constituido en el siguiente orden: en el eje de las ordenadas se localizará en la parte superior el internismo, mientras que en la inferior el externismo; en el eje de las abscisas colocaremos en el lado izquierdo el fundacionismo y en el derecho el fiabilismo. La numeración de los ejes X (fundacionismo y fiabilismo) e Y (internismo y externismo) va del uno al tres. Con ello se pretende señalar el nivel de compromiso que adquirirá la tesis filosófica que agreguemos en el plano. Así pues, el número uno representará un compromiso débil, el dos un compromiso moderado y el tres un compromiso fuerte. Por ejemplo, si deseamos caracterizar la tesis filosófica de Descartes, entonces introduciremos las siguientes coordenadas: $D = (-3x, 3y)$, es decir, Descartes es un *fundacionista internista* con un compromiso fuerte. Así podemos indicar coordenadas con las distintas tesis filosóficas para poder caracterizar la naturaleza de sus propuestas. La ubicación de la *Crítica de la razón pura* en el mapa del conocimiento es un *fundacionismo mixto*. Su propuesta epistémica cae tanto en un internismo como en un externismo, es decir, es una postura *fundacionista mixta* y sus coordenadas serían: $K = [(-3x, -3y) \& (-3x, 3y)]$.

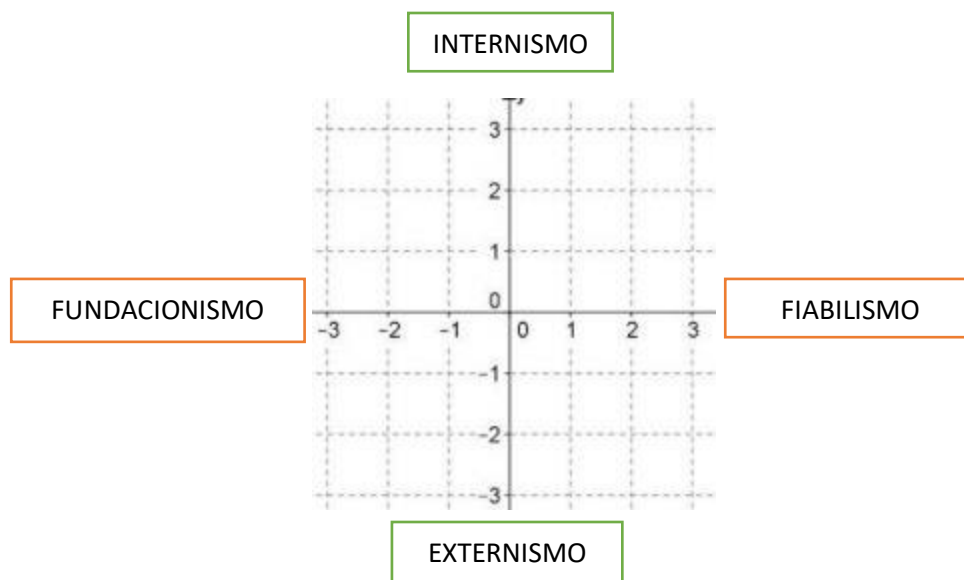


Figura 1. Mapa del conocimiento (creación propia)

El propósito de ubicar a Kant en el mapa del conocimiento es para resaltar el tipo de estructura fundacionista, la cuál llamaré *Fundacionismo trascendental mixto*, el adjetivo

trascendental indica la capacidad de S para constituir a E, es decir, se centra en la investigación de los orígenes no empíricos de nuestras representaciones mentales de los objetos. De esta manera vamos a diferenciar dos tipos de fundacionismo. En este caso será la distinción de un *fundacionismo normativo* y un *fundacionismo trascendental*. Para el primero, lo importante es la inferencia hecha por S de sus creencias derivadas a partir de sus *creencias básicas* y, para el segundo, no es una relación entre creencias, sino más bien entre *elementos trascendentales* que justificarán la implementación de las creencias básicas como fundamentos de las creencias inferenciales. En ambos fundacionismos opera la idea de fundamento o soporte. Pero, no es el mismo soporte el de una *creencia básica*, que el de *elemento trascendental*. Porque uno fundamenta una estructura justificadora entre proposiciones y el otro fundamenta una justificación constitutiva de los elementos trascendentales. Kant presenta su fundacionismo trascendental al decir (A 50, B 74): “Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente, de las cuales la primera es [la de] recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos)”. Con lo que respecta a su carácter mixto, el fundacionismo kantiano debe poder capturar las exigencias del “internismo” y el externismo”. En los siguientes capítulos se demostrará cómo el entendimiento cumple los del internismo, la sensibilidad con el externismo y la imaginación sintetiza ambos contenidos de los elementos trascendentales.

De esta manera contamos con dos tipos de justificaciones. En primer lugar, la estructura de la justificación de las teorías epistémicas contemporáneas está orientada en establecer las reglas de aceptación o rechazo del contenido veritativo de una creencia en una proposición presentada a un sujeto cognoscente S. La justificación autoriza a S a aceptar el contenido veritativo de una proposición. Pero la investigación kantiana va orientada no al establecimiento de la justificación de las proposiciones, sino más bien, está orientada en aquellos elementos primitivos que permiten la configuración de las creencias básicas. Es decir, para la discusión de la epistemología actual hay una *justificación normativa*, mientras que en Kant está presente una *justificación trascendental*. La *justificación trascendental*, no está orientada a cómo S justifica su saber de E, sino cómo S puede constituir E. Donde por *constitución* de E, quiere indicar los procesos trascendentales (las operaciones de las tres facultades) llevados a cabo por la estructura mental de S de manera previa para poder referirse

a un objeto cualquiera de la experiencia y así dar cuenta de rango de posibilidad del conocimiento de S.

La justificación la entenderemos en su aplicación a Kant como: aquello que nos permite determinar si los elementos puros de las facultades son las condiciones de posibilidad de la experiencia y cómo se relacionan entre sí los datos de las tres facultades. Así la imagen del sistema de *elementos trascendentales* en el fundacionismo kantiano, la podemos caracterizar por la estructura constitutiva trascendental de la cognición y la justificación trascendental, entendidas no como una normatividad epistémica sobre en qué condiciones S puede aceptar o rechazar el contenido veritativo proposicional de su creencia sobre P, sino en cómo es posible la constitución de E, la constitución de E proporcionará el sustento justificatorio de las creencias básicas y esto es posible gracias a la manera en que se relacionan los contenidos de la sensibilidad y el entendimiento a través de la imaginación.

Como se puede apreciar, existen objetivos distintos en cada proyecto epistémico. Aunque en ambos proyectos epistémicos hablemos de *justificación* cada uno debe ser utilizado atendiendo a los compromisos y objetivos propios de cada teoría. De la misma manera, podemos distinguir la utilización de la palabra *Fundacionismo* atendiendo a las características propias de la teoría de análisis. Etiquetar la teoría del conocimiento kantiano a partir de los conceptos de la epistemología contemporánea, cobra sentido y utilidad si: (1) los conceptos epistémicos actuales son utilizados no bajo sus objetivos, sino que son adaptados a los objetivos de la filosofía kantiana y (2) resultan ser útiles las discusiones contemporáneas para poder aclarar el papel que desempeña la imaginación en la *Crítica de la razón pura*. Bajo estas consideraciones previas empezamos a clarificar *el fundacionismo trascendental mixto* empezando por analizar el proyecto epistémico kantiano.

II. CLAUSULA DE COMPLEMENTARIEDAD

Propósito

En este capítulo se analizará la estructura de la epistemología kantiana, para ello se atenderán los pasajes A19, B 33, A50, B74, A 51, B 75 y A 320, B 376-7. Se espera demostrar en este capítulo la identificación de un fundacionismo a partir de las operaciones de la sensibilidad y el entendimiento; también, el requisito kantiano que denominaré *cláusula de complementariedad*, el cual indica que ambas facultades son necesarias, pero no suficientes para caracterizar el conocimiento si no hay una determinada relación entre ambas facultades.

Proyecto epistémico kantiano

La teoría del conocimiento de Immanuel Kant expuesta en la *Crítica de la razón pura* (para abreviar *CrP*) tiene, como una de sus finalidades, hacer un análisis descriptivo de nuestra cognición. Antes de adentrarse en la investigación sobre la autorización epistémica de S para aceptar o rechazar el contenido veritativo proposicional de sus creencias y establecer una normatividad epistémica, ella se centra en la revisión de nuestro principal instrumento de indagación: la razón. Kant se pregunta “¿Cuáles son los límites de nuestro conocimiento?”; claro testimonio de ello son las palabras de John Locke (1984, p. 25): “[...] antes de hacer ninguna investigación es necesario examinar nuestra capacidad y ver con qué objetos estaba nuestra mente en condiciones de tratar”.

La manera en que Kant aborda su estudio es a partir del análisis de la siguiente cuestión: *¿Cómo es posible el conocimiento?*¹¹ Esta pregunta puede ser comprendida de mejor manera a partir de los siguientes pasajes de la crítica de la razón pura: A 93/B 126, A 95, A 111, A 156-157/ B 195-196, A 185/ B 228, A 217/ B 264, A 222/ B 299, donde Kant declara su propósito de investigar las condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia. Pero, ¿qué entiende por “experiencia” Kant? Kitcher (2007, p. 433) señala que: “A Kant le interesaba la experiencia cognoscitiva [...] Cuando Kant hacía referencia a la posibilidad de

¹¹ Tienen el mismo sentido las dos siguientes preguntas hechas en la *Crítica*: “¿Qué y cuánto, pueden conocer el entendimiento y la razón, despojadas de toda experiencia?” (A XVII) y “¿Cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva?” (A 89/ B122).

la experiencia en general, creo que se refería a las varias tareas cognoscitivas que constituyen todo nuestro repertorio cognoscitivo”. Parte de este repertorio de la experiencia cognoscitiva está conformado por la percepción, la clasificación, la memoria, el razonamiento, la inferencia, la imaginación, etcétera.

Para llevar a cabo la investigación sobre las condiciones necesarias de la experiencia, Kant establece (a través de analogías jurídicas) un tribunal, el cual tiene la obligación de juzgar a nuestro principal instrumento cognoscitivo: La razón. Criticar será, en este contexto, establecer los límites de nuestro conocimiento para determinar su posibilidad de aplicación. Como bien señaló Kant (A XII): “No entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en lo tocante a todos los conocimientos por los cuales ella pueda esforzarse independiente de toda experiencia.”

La teoría kantiana del conocimiento se caracteriza como una *epistemología trascendental*, la cual trata, nos dice Kitcher (2007, p. 431): “de los orígenes no empíricos de nuestras representaciones mentales de los objetos”; es decir, (Kitcher, 2007, p.436): “investiga las condiciones necesarias de la posibilidad de llevar a cabo varias tareas cognoscitivas con el fin de demostrar que esas condiciones necesarias son ciertas características de las representaciones, que no se derivan de los sentidos pero sí de la constitución misma de la mente.” Razón por la cual Kant postula una serie de fundamentos *a priori* que permiten configurar la representación del objeto, los cuales son: las doce categorías del entendimiento puro, las intuiciones de la sensibilidad pura y la síntesis trascendental dada por la imaginación (se pretende demostrar en este trabajo, que si no estuviera presente, no sería posible la vinculación de los elementos trascendentales de las facultades). El pasaje A50/ B74 de la *CrP* describe la constitución del conocimiento que de alguna manera necesitamos para poder constituir un conocimiento sobre los objetos:

Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente, de las cuales la primera es [la de] recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos); por la primera, un objeto nos es *dado*; por la segunda, éste es *pensado* en relación con aquella representación ([considerada] como mera determinación de la mente). Intuición y conceptos constituyen, por tanto, los elementos de todo nuestro conocimiento; de modo que ni los conceptos, sin una intuición que de alguna manera les corresponda, ni

tampoco la intuición, sin conceptos, pueden producir un conocimiento. Ambos son, o bien puros, o bien empíricos. *Empíricos* cuando una sensación (que presupone la presencia efectiva del objeto) está allí contenida; *puros*, cuando a la representación no se le mezcla ninguna sensación. Se puede llamar a esta última la materia del conocimiento sensible. Por eso, la intuición pura contiene solamente la forma en la cual algo es intuido, y el concepto puro contiene solamente la forma de pensar un objeto en general. Únicamente las intuiciones puras o los conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos, sólo *a posteriori*.

Con este primer pasaje importante podemos describir la composición arquitectónica de la *CrP*. Kant parte de la consideración de dividir el conocimiento en facultades.¹² La *CrP* postula una codependencia entre la facultad sensible e intelectual. Como se verá más adelante, se señalarán los errores en los que uno cae cuando existe una carencia conceptual en las intuiciones o una carencia de intuiciones en los conceptos.

Para empezar, se indicará la gran importancia que tiene la intuición en la constitución del conocimiento. Al respecto Kant (A19, B 33) dice: “Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiere a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio es la intuición.” El conocimiento inicia en la intuición, pero no se agota en ella o puede definir de manera completa el conocimiento (sólo será abarcado de manera total en la comprensión de la colaboración recíproca de las facultades). La manera de caracterizar el conocer finito humano es abordado por Kant a partir de una distinción entre el conocer divino y el humano, entre una *intuitus originarius* y una *intuitus derivativus*.¹³ Pero antes es necesario preguntar ¿qué entiende Kant por “intuición”?

Kant parte de la tradición escolástica, la cual indica que la intuición señala un tipo de relación con el objeto de manera directa. Boecio menciona en sus consolaciones una *intuición*

¹² Esto no es una característica propiamente novedosa de la modernidad. Ya en la antigüedad encontramos antecedentes de dichas posiciones, como son, Aristóteles (Fis,427b): “Pues bien, es evidente que percibir sensiblemente y pensar no son solo lo mismo ya que de aquello participan todos los animales y de esto muy pocos.” o Galeno (1982, I,1): “Todos los hombres conocemos de entre las cosas que se manifiestan, unas por sensación, otras por la sola intelección; éstas ciertamente sin demostración. Y las no conocidas ni por sensación ni por intelección, mediante demostración. Y fuerza es que el hallazgo de las conocidas por demostración sea a partir de las antes conocidas”. Es decir, hay una consideración de aquellos elementos supeditados a la *aisthesis* y la *noesis*.

¹³ B 72

divina, caracterizada como la observación de Dios sobre las cosas sin alterarlas (2005, V, 6) En el mismo tenor, Santo Tomás, describe este proceder de Dios como: “Desde la eternidad mira todas las cosas, como realmente presentes ante él” (I, q. 14, como se citó en Abbagnano, 1966) Con ello, se perfila la distinción entre la intuición divina y la humana. De igual manera, en la modernidad preservó la idea de relación inmediata; por ejemplo, en Locke encontramos que el conocimiento intuitivo es el: “que percibe de un modo inmediato el acuerdo o desacuerdo de dos ideas por sí solas, sin la intervención de ninguna otra.” (1984, IV, 2, 1) Con esto, podemos concluir que la intuición es una relación con el objeto caracterizada por: (1) La relación inmediata con el objeto y (2) la presencia efectiva del objeto en cuestión.

Entonces, para Kant la intuición es la relación que tenemos con los objetos, pero dicha relación no es inmediata porque como seres finitos dependemos de las mediaciones de las facultades para poder recibir el anuncio de la presencia del ente, diría Heidegger (2018). En cambio, para la intuición divina el objeto está inmediatamente presente porque con el acto mismo de la intuición el objeto es creado. Entonces, la *intuitus originarius* es propiamente intuición, por su carácter de inmediatez, mientras que la *intuitus derivativus* expresa, por su naturaleza, la necesidad de depender de una relación en la que el objeto ya está constituido en oposición a un sujeto cognoscente que sea afectado de alguna manera por la manifestación del ente. Ello nos lleva a la controvertida tesis del *idealismo trascendental*, la cual, en su versión convencional, presentada por Allison,¹⁴ versa sobre lo siguiente:

El idealismo trascendental de Kant es: una teoría metafísica que afirma la incognoscibilidad de lo real (cosa en sí) y relega el conocimiento al reino meramente subjetivo de las representaciones (apariencias). Así pues, combina una descripción fenoménica de lo que realmente es experimentado por la mente, y es por tanto cognoscible, con el supuesto de un conjunto adicional de entidades que, en términos de esa misma teoría, son incognoscibles. A pesar de las dificultades obvias que esto origina, el supuesto es considerado como necesario para explicar cómo la mente adquiere sus representaciones [...] La suposición básica es simplemente que la mente puede adquirir esos materiales solo como resultado de ser afectada

¹⁴ Allison (1992) pretende defender el idealismo trascendental partiendo de su tesis de las *condiciones epistémicas* para la configuración del conocimiento. Para ello, presenta las distintas formulaciones que se han presentado sobre la interpretación del idealismo trascendental, como es el caso de este pasaje, donde se presentan las principales críticas que se le han hecho a Kant. Dichas críticas ya aparecen en los contemporáneos de Kant como son: Pisterius, Euberhard, Jacobi, Maimon, Gerve-Feder. Y el maestro los responde en sus *prolegómenos* (Ak, IV, 372-80).

por la cosa en sí. En consecuencia, debe asumirse la existencia de tales cosas aun cuando la teoría nos niegue todo derecho de decir al respecto de ellas (incluso afirmar que existen). (Allison, 1992, p. 30)

Menciono la tesis metafísica de la incognoscibilidad de la realidad, porque Kant recalca en *la CrP* que sólo tenemos negocio y relación con el mundo fenoménico, es decir, con las cosas que se nos manifiestan y nunca podemos acceder al conocimiento de la cosa en sí o *noúmeno*. Dado que nosotros no podemos crear los objetos en el acto mismo del intuir, sino que somos una *intuición pensante*; sólo podemos conocer las cosas en la medida en que nos son dadas, a partir de nuestra constitución finita para poder pensar al objeto.¹⁵ Stepanenko caracteriza dicha perplejidad al decir que Kant: “Pretende mostrar que el concepto de un mundo objetivo es un elemento constitutivo de nuestra subjetividad. En otras palabras, este proyecto intenta mostrar que no es posible proporcionar una visión coherente de nuestra subjetividad sin pensar un mundo objetivo al que se refieran nuestras representaciones.” (Stepanenko, 2012, p. 69) Kant llega a este planteamiento por la nueva caracterización de abordar al objeto a partir de lo que se ha denominado *el giro copernicano*. Kant lo presenta de la siguiente manera:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esa suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos sean dados. (B XVI)

Con este giro teórico, ahora lo que se prima es la relación entre el sujeto y el objeto. La gran importancia de Kant es haber señalado lo siguiente, dice Heidegger (2018, p. 9): “No todo conocimiento es óntico y, donde lo hay, se hizo factible gracias a un conocimiento ontológico.” Es decir, dentro de la esfera de lo óntico, por lo cual entenderemos el mobiliario del mundo o los objetos concretos que lo constituyen, se encuentra el saber de S respecto de

¹⁵ Como bien lo corrobora el siguiente pasaje: “Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez, sólo es posible -al menos para nosotros, los humanos- en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera” (A 19, B 33)

P; S conoce las propiedades de ciertos entes que le salen al encuentro y S puede emitir juicios sobre estos objetos para poder decir: “S sabe que P”. Pero, por otro lado, el conocimiento ontológico hace referencia a la estructura del ente que se pregunta por el saber, en este caso sería no como “S sabe que P”, sino cómo “S constituye a P” a partir de su constitución finita. En otras palabras, para que S pueda saber que P, debe indagarse la estructura interna de cómo S constituye a P. Es necesaria una investigación descriptiva para validar las pretensiones de una serie de prescripciones epistémicas.

La investigación descriptiva de la constitución ontológica de este ser finito que indaga cómo puede constituir a P, Kant la caracteriza como investigación *Trascendental*, “Llamo trascendental a todo conocimiento en general, que se ocupa no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos.” (B 25) En otras palabras, este tipo de conocimiento: “no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser” (Heidegger, 2018, p. 12) La intuición es la que permite al sujeto darse un objeto para poder configurarlo desde su conciencia y así, juzgar en un segundo momento sobre las cosas (conocimiento óntico), una vez constituidas en su interior (conocimiento ontológico).

Pero ello, nos lleva a su idealismo trascendental. Si nuestra relación con los objetos es solamente la manera en que somos afectados por ellos, entonces, lo único que podemos decir sobre ellos es lo que nosotros imponemos a partir de nuestro conocimiento finito. Nunca podemos acceder a un conocimiento de ellos en sí mismos y, aun así, aunque no podamos decir si existen o no, eso es una suposición que se presupone como fundamento indispensable para el proceso representacional del conocimiento. Esta perplejidad teórica se verá en la siguiente consideración de Stepanenko (2013, p.12): “cómo es posible que los objetos que no son producidos por nuestra actividad pensante concuerdan necesariamente con los conceptos que estructuran esta actividad”. Esto implica poder establecer que los juicios gestados por la razón pura, emitidos desde nuestra subjetividad, tienen una validez y aplicación objetiva. Este será el propósito de la *CrP* y Kant remarca el objetivo de la justificación de su filosofía en la siguiente pregunta: “¿Cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva?” (A 89/B 122)

El pensamiento (el cual es la facultad del entendimiento en la obra Kantiana) depende de la intuición para poderse dar un objeto sobre el que operar. Entre la intuición y el pensamiento debe existir un elemento afín, el cual es la representación. Exploremos más a fondo esta idea. Imagínese que frente a nosotros hay una serie de objetos presentes y nosotros focalizamos nuestra atención en una piedra presente. Pero, no es la piedra presente la que aprehende nuestra conciencia, sino la representación de ésta. “Representación” tiene el sentido de un algo que presenta a otro: anuncia, indica, permite un orientarse hacia el objeto en sí mismo, pero no es él. Esto indica la perplejidad de la incognoscibilidad de la *cosa en sí*, porque tenemos siempre un trato con representaciones.¹⁶ Para dar cuenta de esto, presento una sistematización de los tipos de representaciones con los cuales opera el sujeto a partir del famoso *pasaje clasificatorio* y su respectiva esquematización (figura 2):

El género es representación en general (*repraesentatio*). Bajo él está la representación con conciencia (*perceptio*). Una percepción que se refiere solamente al sujeto, como modificación del estado de él, es sensación (*sensatio*); una percepción objetiva es conocimiento (*cognitio*). Éste es o bien intuición, o bien concepto (*intuitus vel conceptus*). Aquélla se refiere inmediatamente al objeto, y es singular; éste, mediatamente, por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien concepto empírico, o bien concepto puro; y el concepto puro, en la medida en que tiene su origen solamente en el entendimiento (no es la imagen pura de la sensibilidad) se llama *notio*. Un concepto formado por nociones, que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la idea o concepto de la razón. (A 320, B 376-7)

¹⁶ En el mismo tenor, llega a esa conclusión Schopenhauer: “ ‘El mundo es mi representación’: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace realmente al asumir la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce sol o tierras algunos, sino que sólo es un ojo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación, o sea, siempre en relación a otro que se le representa y que es él mismo [...] todo lo que existe para el conocimiento, el mundo entero, por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, representación.” (2016, p. 85)

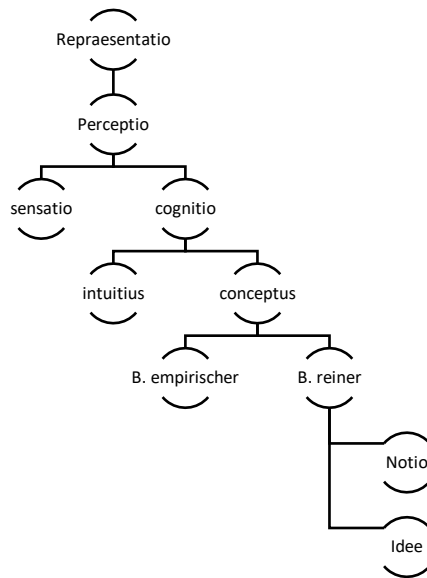


Figura 2 Esquema de las representaciones (Esquema interpretativo de A 320, B 376-7)

Partamos del esquema anterior para poder explicar el sistema epistemológico kantiano. La *perceptio*, la cual se divide en la *sensatio et cognitio* posibilita el conocimiento de un objeto que se manifiesta y es anunciado por nuestras facultades. La *sensatio* indica “el efecto de un objeto sobre la capacidad representativa en la medida en que somos afectada por él” (B34, A20), es decir, el acto del anuncio de un objeto a un sujeto cognoscente con mezclas impuras de la experiencia y no dada de manera pura *a priori* por las facultades cognoscitivas. Por otro lado, la *cognitio* como la representación objetiva, la cual estará supeditada al trabajo realizado tanto por la sensibilidad pura como al entendimiento puro. “Hay dos troncos del conocimiento humano, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: sensibilidad y entendimiento; por el primero de ellos los objetos nos son dados, y por el segundo son pensados.” (A15). El pensar, que se relaciona de manera mediata por mediación de los conceptos, impone las relaciones bajo las cuales es posible toda experiencia. Por ello, nuestra intuición es una *intuición pensante* y, como se señaló en la primera cita de este apartado, lo que busca Kant en la operación de las facultades solamente es trabajar con elementos puros, es decir, sin comercio alguno con las sensaciones, para poder establecer las condiciones previas que permitan la posibilidad de la constitución del objeto. Razón por la cual, la primera parte de la *CrP* se divide en la *doctrina de los elementos*, que a su vez se divide en dos grandes apartados: *la estética trascendental* y *la lógica trascendental*, para investigar cuáles son los elementos puros *a priori* que ofrecen la

sensibilidad y el entendimiento, sin ninguna mezcla impura (emanada de un modo de juzgar *a posteriori*) con la finalidad de poder establecer las condiciones previas de la constitución de los objetos. Los elementos puros de la sensibilidad son el tiempo y el espacio y para el entendimiento, los conceptos puros. Ahora aclaremos, en primer lugar, la imposibilidad de constituir el conocimiento partiendo de manera aislada desde una sola facultad. Así, se expondrán a continuación las consecuencias de violar la *cláusula de complementariedad*, la cual establece la imposibilidad de constituir el conocimiento sin la relación entre facultades. Con esta cláusula se busca demostrar la necesidad de su vinculación a partir de una tercera facultad y dicha facultad es la imaginación trascendental.

Cláusula de complementariedad

Se señaló, en A 51, que debe existir una relación entre los elementos de las dos facultades para poder constituir el conocimiento. “Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (A 51/B 75), es decir, sólo es posible el conocimiento en la colaboración mutua de ambas facultades. A ello lo nombraré *cláusula de complementariedad*, la cual establece que debe existir una vinculación entre ambas facultades para poder gestar el conocimiento. Efraín Lazos señala (2014, p. 14) que: “La sensibilidad y el entendimiento [...] son necesarios cada uno y, en conjunto suficientes para el conocimiento objetivo [...] Intuiciones y conceptos son psicológicamente independientes y epistémicamente complementarios.” Es decir, las características individuales de *necesidad e independencia psicológica* atribuidas a cada facultad señalan la importancia que cobran las facultades como elementos indispensables para la constitución del conocimiento, pero separadas no lo llegan a constituir. Por otro lado, *la independencia psicológica* apunta al contenido específico que aporta cada facultad y si el contenido de la intuición y de los conceptos son diferentes, entonces las *cognitiones*¹⁷ podrían referirse a un mismo objeto, pero no por ello es el mismo contenido para ambas cogniciones (este punto se aclarará más adelante).

¹⁷ Entendiendo *cognitio* a partir de la división clasificatoria Kantiana en A 320.

Por lo que se refiere a la relación entre las facultades, no puede ser dada desde sí misma por la sensibilidad y el entendimiento. Kant pide de alguna manera que las intuiciones sean conceptualizables y los conceptos sensibilizables. Apréciense las siguientes consideraciones:

Por eso, es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (es decir, llevarlas bajo conceptos). Tampoco pueden estas dos facultades, o capacidades, trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede surgir el conocimiento. (A 55, B 76-7)

Kant delimita más la cuestión en sus lecciones de lógica de 1800, donde especifica en un apartado los motivos de llegar a incurrir en errores, al respecto comenta (Kant, 2000, p.116):

La causa del origen de todo error tendrá que ser buscada, por lo tanto, única y exclusivamente en la *influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento*, o, para hablar con mayor exactitud, sobre el juicio. Esta influencia provoca que en la acción de juzgar tengamos razones meramente subjetivas por razones objetivas y que confundamos, por consiguiente, la mera ilusión de verdad con la verdad misma [...] Lo que hace posible el error es, por lo tanto, la ilusión, según la cual se confunde en el juzgar meramente subjetivo con lo objetivo.

Así pues, no deben ser confundidos los contenidos propios tanto de la intuición como de los conceptos puros. Para resaltar claramente las consecuencias de violar la *cláusula de complementariedad* voy a construir, en lo siguiente, dos posturas fuertes sobre la constitución del conocimiento, solamente partiendo de una sola facultad. Con ello, se pretende caracterizar de mejor manera la tesis kantiana que afirma: “El conocimiento sólo es posible gracias a la relación de la sensibilidad y el entendimiento”. Con ello, se pretende demostrar la validez de la *cláusula de complementariedad* y concluir la necesidad de recurrir a una tercera facultad, la cual debe, de alguna manera, tener la flexibilidad para poder oscilar entre la sensibilidad y el entendimiento. Teniendo en cuenta este propósito, se presentará una postura *internista fuerte* para caracterizar el entendimiento y una postura *externista fuerte*, respectivamente, para la sensibilidad.

Internismo trascendental del entendimiento

En primer lugar, recordemos que el internismo es una postura ante la justificación epistémica. La cual puede ser definida como aquella postura que “afirma que el agente cognoscitivo debe tener acceso inmediato a todas las condiciones necesarias y suficientes que determinan la justificación de sus creencias.” (King, 2000, p. 99) Este tipo de internismo es el necesario para que S sepa que P. Pero para que S pueda constituir E, el término *internismo trascendental* establece que: S puede constituir E sólo a partir de las operaciones trascendentales del entendimiento. Se compromete a que la estructura descriptiva de la cognición humana solo requiere los datos del entendimiento para constituir el conocimiento, es decir, no requiere de los datos de las intuiciones puras de la sensibilidad. De este modo utilizo el término “internismo” para describir la cualidad del entendimiento, el cual es la facultad de las reglas que se gestan de manera interna para ordenar los datos “externos” del mundo. Para explicar cómo sería un tipo de *internismo trascendental* en la teoría kantiana, se revisará en primer lugar, lo que Kant nos dice qué es el entendimiento, para poder clarificar la sentencia “Conceptos vacíos”. Apréciase el siguiente pasaje:

El entendimiento ha de ser considerado como la fuente y la facultad de pensar reglas en general. Porque así como la sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento es la facultad del pensar, es decir, de someter las representaciones de los sentidos a las reglas. Está pues ansioso por buscar reglas y satisfecho cuando las ha hallado. La cuestión es entonces, ya que el entendimiento es la fuente de las reglas, ¿Conforme a qué reglas procede él mismo? (Kant, 2000, p. 77)

Más adelante dice Kant: “Todas las reglas conforme a las cuales procede el entendimiento son o necesarias o contingentes” (Kant, 2000, p. 78). Las reglas mediante las que opera el entendimiento mismo son necesarias: “son aquellas sin las cuales no sería posible uso alguno del entendimiento”. Estas reglas son expuestas en la analítica trascendental en oposición a la dialéctica trascendental: la primera explora aquellos elementos puros que requiere implementar el entendimiento para poder establecer todas las relaciones posibles de abstracción que podemos imponer a los objetos proporcionados por las intuiciones puras de la sensibilidad y, por otro lado, la dialéctica tiene que ver con el uso indebido de los conceptos. Dicha analítica consiste en:

La descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. Lo que importa aquí son los siguientes puntos: 1) que los conceptos sean puros y no conceptos empíricos. 2) que no pertenezcan a la intuición y a la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento. 3) Que sean conceptos elementales, y que se distingan bien de los deducidos, o de los compuestos de ellos. 4) que la tabla de ellos sea completa, y que ellos llenen enteramente todo el campo del entendimiento puro. (A 64/ B 89)

Con la analítica Kant pretende investigar aquellos elementos primitivos bajo los cuales pueden ser ordenados y relacionados los objetos a través de los conceptos. Ellos son los predicados de juicios posibles sobre alguna representación de un objeto indeterminado. Por ejemplo; conceptos de *corpus* pueden ser ya sea piedra, carbón, tierra, madera, etc. que pueden ser conocidos gracias al concepto de *corpus*; es decir, el concepto es concepto porque contiene otras representaciones, por medio de las cuales puede referirse a los objetos.

Pero aquí tenemos el primer problema, el concepto es concepto gracias a su relación con un objeto y el objeto solo puede ser proporcionado por la intuición. Sin objeto alguno dado al entendimiento, éste no puede imponer las reglas de relación entre objetos porque no hay objeto alguno al cual aplicarle regla alguna. Si el entendimiento lleva a cabo este tipo de operación sin referencia a objeto alguno, deviene en una dialéctica trascendental. La dialéctica consiste en pretender conocer el objeto sin relación alguna al objeto, es una lógica de la apariencia ilusoria porque sobrepasa los límites de la experiencia. Y con ello podemos citar la siguiente objeción que se le plantea al internismo:

El internalista entonces tendría que renunciar a la conexión entre la justificación y un mundo independiente de los sujetos cognoscentes, porque si la única manera en la que cualquiera de nuestras creencias está justificada es en términos de algo que es “interno” a nuestra mente, entonces parecería que la conexión primordial entre esa creencia y un mundo independiente de nuestro conocimiento -algo que no es ni interno a nuestra mente ni, por tanto, inmediatamente accesible-, queda fuera de los factores que determinan la justificación epistémica. Ésta es la objeción principal que se le hace al Internalismo. (King, 2000, p.104)

Por ende, sin la intuición se pierde esa conexión con el mundo, solamente sería un mero tanteo entre puros conceptos en su pretensión de poder aprehender el objeto. Pero la sentencia “conceptos vacíos”, la cual corta esa relación con el mundo, contiene dos sentidos, señala Lazos (2014): se puede hablar de una *vacuidad lógica* y de una *vacuidad epistémica*.

La *vacuidad lógica* representa la naturaleza propia del contenido de la lógica general, “si consideramos la idea kantiana de la lógica general como una ciencia del pensamiento que hace abstracción de aquello acerca de lo cual versan los pensamientos, un primer sentido de la frase ‘los pensamientos sin contenido son vacíos’ será asignar a tal ciencia el papel de un conjunto de reglas, un *canon*, para el uso formalmente correcto del entendimiento en los juicios. En este sentido, lo propio de los pensamientos de los que se ocupa de la lógica general es que no tienen contenido.” (Lazos, 2014, p. 38) A la lógica en este sentido le es indiferente el contenido, sólo le interesa la validez formal, es decir, que la conclusión se siga de sus premisas sólo atendiendo a las reglas de la formalidad. Por ejemplo:

$$[(P \rightarrow Q) \cdot P] \rightarrow Q$$

En el esquema anterior llamado *Modus Ponens* no sabemos y no nos interesa qué significan las variables proposicionales P y Q, porque lo que importa es determinar si la conclusión se sigue válidamente de sus premisas sólo atendiendo a su forma lógica. Por lo tanto “La vacuidad de los pensamientos es sólo lo que hay que esperar de la lógica general, por cuanto ella no se hace cargo de las condiciones del contenido de los mismos. Se trata, no de una falta o carencia, sino de la naturaleza misma de esta ciencia.” (Lazos, 2014, p. 40)

Por otro lado, la *vacuidad epistémica* sí apunta a un defecto más que a la carencia de contenido en la lógica. Ello se debe a que la lógica general está encaminada a la validez formal, pero la *lógica trascendental* tiene la finalidad de establecer la validez objetiva. La lógica trascendental “se ocupa meramente de las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en la medida en que está referida *a priori* a objetos y no, como la lógica general, tanto a los conocimientos racionales empíricos, como a los puros sin diferencia.” (B81-2) las leyes del entendimiento establecen el ordenamiento de todo conocimiento posible de la experiencia. Esta lógica requiere poder integrar un contenido y no conformarse con la mera formalidad lógica. Al respecto, Lazos comenta (2014, p. 49): “El contenido del concepto es el contenido judicativo que es producto de la actividad del entendimiento en su función unificadora de la multiplicidad de lo sensible.” Bajo este tenor “las categorías son reglas de integración de una multiplicidad sensible” (Lazos, 2014, p. 49) Pero *ecce* el problema, el entendimiento no puede darse a sí mismo una “multiplicidad sensible”. Por eso, Kant caracteriza a la lógica como un *Canon* de la razón y no como un *Organum*, porque ello

implicaría la convicción de que sólo a través de la lógica se pueden establecer juicios sobre cómo es el mundo, pero ello no es posible porque implicaría caer en una *intuitus originarius* y nuestra constitución finita depende que el objeto nos sea dado en la sensibilidad. Por eso declara Kant (A60-1, B85):

Nadie puede aventurarse a juzgar acerca de objetos sólo con la lógica, y afirmar cualquier cosa, sin haber recabado previamente, fuera de la lógica, información fundamentada sobre ellos, para sólo después intentar, según leyes lógicas, la utilización y la conexión de ella en un todo coherente consigo mismo; o mejor aún, para examinarla, simplemente, según esas leyes. Sin embargo, hay algo tan seductor en la posesión de esa aparente arte de darles a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, aunque uno esté muy vacío y pobre, por lo que respecta al contenido de ellos, lo que aquella lógica general, que es un mero *canon* para la evaluación, ha sido usada como si fuera un *organon* para la efectiva producción de afirmaciones objetivas, o al menos para [producir] la ilusión de afirmaciones objetivas; y por tanto, en verdad, con eso se ha hecho abuso de ella. Ahora bien, la lógica general, como presunto *organon*, se llama *dialéctica*.

Bajo estas consideraciones preliminares, veamos las consecuencias de la *vacuidad epistémica* en la estructura de un *internismo fundacionista trascendental*: “S puede constituir E” si y sólo si S se apoya solamente en el entendimiento para constituir E. Pero E requiere necesariamente una relación de conexión con un estado de cosas diferente del estado interno de S y el hecho de que S se apoye solamente en el entendimiento para constituir E, implica que S requiere de datos fuera del entendimiento para dotar de contenido a las reglas del entendimiento. El entendimiento no puede proporcionarse una multiplicidad sensible y esta es necesaria para que S pueda constituir E. Por lo tanto, S no puede constituir E solamente apoyándose en el entendimiento. Con esto queda demostrado la incapacidad del *internismo fundacionista trascendental* del entendimiento para constituir el conocimiento. Ahora queda explorar al *externismo fuerte* de la sensibilidad.

Externismo fuerte de la sensibilidad

En primer lugar, recordemos que el externismo, al igual que el internismo, es una postura ante la justificación epistémica de las teorías contemporáneas, la cual puede ser definida

como aquella postura que “Sostiene que el agente cognoscitivo no necesita tener acceso inmediato a todas esas condiciones [necesarias y suficientes] donde por *acceso inmediato* a un hecho o estado de cosas casi siempre se entiende, en el contexto de esta discusión, que, si este hecho ocurre, necesariamente sabes que ocurre y viceversa” (King, 2000, p. 99). También se ha dicho: “un *externista* sostiene que las condiciones que determinan si una creencia está o no justificada pueden incluir estados, procesos u objetos introspectivamente no accesibles al sujeto que tiene la creencia” (García, 2013, p. 14). El término “externismo” en Kant se entenderá como uno de los contenidos constitutivos necesarios de S. Este contenido podrá dotar de la información que la facultad del entendimiento necesita para que S pueda constituir E. Así pues, el *Externismo trascendental* de la sensibilidad será la postura ante el conocimiento que asevera que: S puede constituir el conocimiento de E si y sólo si S sólo se fundamenta en el elemento trascendental de la sensibilidad sin ningún referente conceptual. Analizaremos la aseveración kantiana “intuiciones sin conceptos son ciegas”. La dificultad de ese pasaje lo podemos apreciar comparándolo con la problemática principal del empirismo clásico, el cual estriba en el:

Supuesto de que lo único que realmente nos ofrece la experiencia son impresiones sensoriales, imágenes y sentimientos separados y fugaces; y el problema consistía entonces en mostrar cómo, con una base tan exigua, podríamos nosotros dar una justificación racional de nuestra representación ordinaria del mundo como un mundo que contiene cosas materiales y personas que existen e interactúan de manera continua e independiente. (Strawson, 2019, p. 15)

Así pues, ¿cómo establecer relaciones entre intuiciones sin elementos conceptuales que permitan establecer ciertas interacciones causales, o cómo concebir (Stepanenko 2013, p. 9): “impresiones sensoriales desprovistas de cualquier envoltura conceptual.”? Es lo que Kant caracteriza como las *intuiciones ciegas*. Para ejemplificar mejor la carencia conceptual en las intuiciones la argumentación de Lazos (2014, p. 30-1) resalta los siguientes puntos:

- 1) Imaginemos a dos sujetos de percepción A y B que perciben un x.
- 2) Sea x un objeto que normalmente reconoceríamos mediante la percepción, como un miembro de cierta clase. Por ejemplo: casas, montañas, los cuales podemos en principio identificarlos como poseedores de ciertas características.
- 3) A es un sujeto de percepción que no cuenta con la capacidad de usar conceptos.
- 4) A sólo puede percibir un x.

- 5) A no puede decir si ahí hay un x que es F cuando ve una x que es F .
- 6) En este caso, tanto A como B perciben x , pero únicamente B vería x como una x que es F .
- 7) Sólo B tendría contenido empírico.

En otras palabras, como analizamos en el apartado anterior del *proyecto epistémico kantiano*, vimos que el conocimiento empieza en la intuición. Ella nos permite acceder al objeto, se podría decir, que ella proporciona una fuente inagotable de impresiones, las cuales están posibilitadas por el tiempo y el espacio. Pero si sólo S cuenta con los recursos de la sensibilidad para constituir su conocimiento sobre x , sería como si a S se le presentara un caos de impresiones sensibles, las cuales S no podría ordenar por no poseer las reglas de relación del entendimiento, es decir, que con las categorías S puede determinar la unidad, la cualidad, la relación y la modalidad de x como un F , pero sin las categorías del entendimiento S no podría determinar a un x como un F . Por lo tanto, S sólo puede percibir un x , pero si pudiera tener las reglas del entendimiento para ordenar la multiplicidad de la sensibilidad S podría percibir un x como F . Bajo estas consideraciones podemos definir a la *intuición ciega* como “una representación sensible e inmediata de un particular, cuyo carácter fenoménico está constituido por la sensación y cuyo contenido cognitivo se especifica en la localización espacio-temporal de un particular” (Lazos, 2014, p. 32)

Conclusiones de la cláusula de complementariedad

Como se acaba de analizar, tanto el entendimiento como la sensibilidad, no pueden ser cada uno por separado los pilares de un fundacionismo. Ello se debe, a que el sistema mismo opera de manera conjunta, total y no de manera aislada. Tomar de manera deliberada a las facultades aisladamente, fue con el propósito de resaltar sus propios límites y su independencia psicológica, pero no una suficiencia epistémica. Ahora podemos integrarlas en el mapa del conocimiento. Apréciense el siguiente dibujo mental (figura 3):

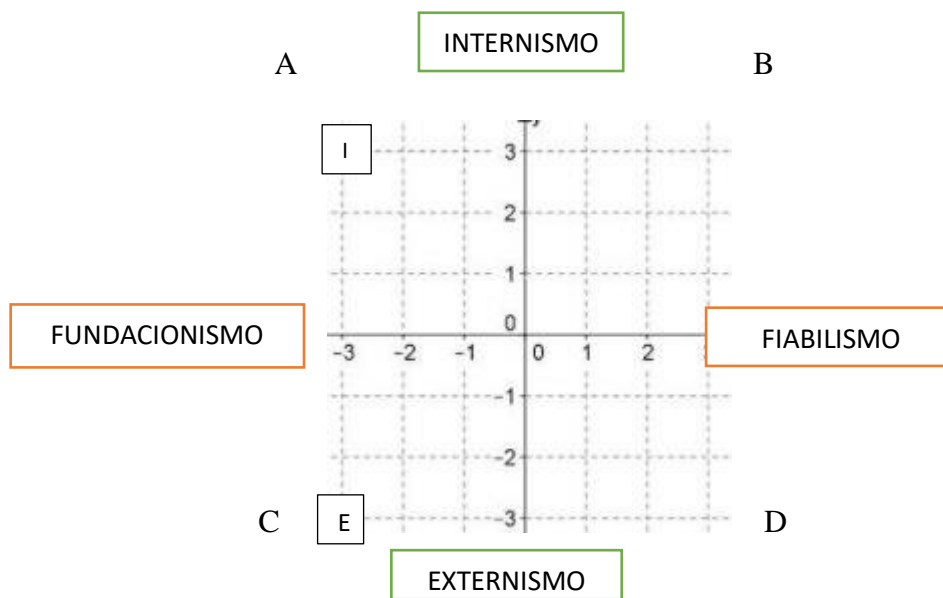


Figura 3 Mapa del conocimiento (Creación propia)

En el cuadrante A ($x = -3$, $y = 3$) colocamos el *internismo trascendental fuerte del entendimiento*, representado con la letra I, el cual aseveraba que: S puede constituir E si y sólo si S se apoya solamente en el entendimiento para constituir E. Pero señalamos que ello no es posible, porque los elementos trascendentales impuestos por S a E, no tienen implementación objetiva por no tener una relación de acceso con objetos extramentales a S, dado que S no puede crear el objeto en el acto mismo del pensar. La pretensión de hacer esto se llama “dialéctica trascendental”, la cual es una mala aplicación de los conceptos puros del entendimiento.

Por lo que se refiere al cuadrante C ($x = -3$, $y = -3$), en él colocamos al *externismo trascendental fuerte de la sensibilidad*, representado con la letra E. Asevera que: S puede constituir E si y sólo si S se apoya solamente en la sensibilidad para constituir E, pero vimos la insuficiencia de ello porque, si bien es cierto que a través de la intuición es como S puede acceder a los objetos extramentales de sí mismo, aún requiere de las reglas de relación impuestas por el entendimiento para ordenar la multiplicidad sensible, sin el entendimiento S tendría un aparente caos de impresiones sensibles. Entonces, no es posible la concepción de impresiones sensibles desprovistas de una envoltura conceptual.

Como se puede apreciar, para poder constituir el conocimiento es necesario que cada facultad pueda realizar ambas operaciones, pero la pretensión de traspasar sus límites deviene en las imposibilidades señaladas por la *cláusula de complementariedad*. Por lo tanto, se reconoce que si es posible un fundacionismo en la *CrP*, éste no puede ser ni un *fundacionismo trascendental internista del entendimiento*, ni un *fundacionismo externista trascendental de la sensibilidad*. Con ello, se pretende señalar que lo característico del fundacionismo kantiano consiste en capturar ambos fundacionismos. Pero éste fundacionismo mixto no puede ser fundamentado solamente a partir del entendimiento o de la sensibilidad.

Por lo tanto, ¿dónde podemos encontrar una facultad que pueda oscilar entre la sensibilidad y el entendimiento para así, poder generar una especie de puente entre estas facultades? Aquella facultad no es otra que *la imaginación trascendental*. En el siguiente apartado se defenderá la importancia fundamental de la imaginación para constituir un *fundacionismo mixto* de la *CrP*.

III. LA IMAGINACIÓN COMO TERCER FACULTAD AUTÓNOMA

La imaginación dentro del proyecto epistémico.

En el último capítulo voy a proponer una teoría *fundacionista trascendental mixta*. En este capítulo abordaremos los componentes de la imaginación. La imaginación trascendental posee una flexibilidad *mixta* por los siguientes aspectos:

En lo que respecta a su elemento *externista*, la imaginación sintetiza la sensibilidad al ser una facultad *activa sensible*, en contraposición de las intuiciones puras de la sensibilidad que son meramente pasivas: “Todas las intuiciones, como sensibles, se basan en afecciones” (A 68/B 93) La imaginación es caracterizada como una “función ciega” al poder asegurar la relación con “la existencia efectiva de un objeto” (Caimi, 2017, p. 178), lo cual no puede garantizar el entendimiento. Así pues, la imaginación resolverá la objeción señalada por Patricia King al Internalismo (2000, p. 104) la de que “tendría que renunciar a la conexión entre la justificación y un mundo independiente de los sujetos cognoscentes”. Se explicará cómo opera la imaginación (a través de la *síntesis de la aprehensión* y de la *reproducción*), sobre las afecciones de las intuiciones puras para así explicar su relación con la facultad de la sensibilidad y su relación con el *externismo*.

En lo que respecta a los elementos *internistas* de la imaginación, estos están emparentados con el entendimiento por su espontaneidad en la creación libre de imágenes y su relación íntima en la constitución del *Yo trascendental*. Se verá que uno de los requisitos para la utilización de los conceptos puros del entendimiento es proporcionada por la apercepción; además, gracias a la manera en que opera la imaginación a través del *esquematismo* dentro del entendimiento podemos dar cuenta de cómo se relacionan los datos internos de S con los datos externos de S para poder constituir su conocimiento sobre E. Uno de los requisitos para que S pueda constituir E se encuentra en la estructura relacional de la imaginación con el entendimiento.

Por consiguiente, la exposición de este capítulo estará orientado a explicar la relación entre la sensibilidad y el entendimiento con la imaginación, es decir, en este capítulo se defenderá la autonomía de la imaginación como tercera facultad. Ello será posible mediante

el análisis de los siguientes puntos: (1) Presentar la necesidad de la unidad de las facultades a través de la síntesis trascendental de la imaginación, (2) la posición de la imaginación dentro de las facultades de la *CrP* y (3) la estructura interna de la síntesis trascendental. Con estos puntos se espera establecer las coordenadas para guiar la investigación sobre el papel que juega la imaginación dentro del proyecto epistémico kantiano.

Imaginación e imagen

¿Qué es la imaginación? El término alemán *Einbildungskraft* se compone de las siguientes palabras “Bild” que significa imagen y proviene del verbo “bilden” que es formar, moldear, etc.; el prefijo “ein” le da el significado de crear y “Kraft” que significa el poder, la fuerza. De esa manera, se puede aseverar que una de las acepciones de “imaginación” es: la facultad de poder crear imágenes. La imaginación es “en general, la posibilidad de evocar o producir imágenes independientemente de la presencia del objeto al cual se refieren.” (Abbagnano, 1966, p. 652); ¿pero trata sobre algún tipo de imágenes en especial o de la imagen en general? Apréciense el siguiente caso para resaltar los tipos de imágenes a las cuales puede referirse la imaginación:

Imagínese que el niño Quinto se encuentra sentado en el escritorio de su habitación. Frente a él están múltiples objetos que le salen al encuentro en su campo de percepción visual. Entre dichos objetos se encuentran sus libros, sus esculturas en miniatura de la pirámide de Chichen Itzá y el coliseo romano, sus plumas y un cráneo que sirve como porta papeles. Quinto ve dichos objetos presentes. Quinto lee en su escritorio las *Metamorfosis* de Ovidio y empieza a imaginar lo que está leyendo; así, Quinto se dice así mismo que ve una Gorgona, la cual no está presente.

En el ejemplo anterior se presentan dos tipos de imágenes importantes. Por un lado, tenemos lo que se denomina *imagen mental*, la cual podemos definir como una no actualidad hecha presente, la cual es producto de la actividad creativa de la fantasía,²⁰ entendida como la capacidad estética de crear figuraciones ficticias en la mente; este tipo de imagen está

²⁰ En ese sentido también la concibe Kant al decir que: “La imaginación, en cuanto produce involuntariamente imágenes se llama *fantasía*.” (*Antropología*, I, 28)

emparentada con el uso común del término que empleamos cuando pensamos en la imaginación. Esta imaginación no es la que estoy investigando e invito al lector a que desterremos esa concepción de la imaginación a partir de este punto, porque nos puede desviar de la concepción kantiana de la imaginación que reconstruiré en este trabajo.

Por otro lado, tenemos la imagen del aspecto de los objetos que se encuentran dentro del campo de percepción visual de Quinto, es decir, la imagen de la presencia de lo presente. Los estoicos utilizaban el término de *φαντασμα* para indicar la imagen que la mente produce de manera libre, como es en el caso de los sueños, y *φαντασία* como la impronta directa que generaba el objeto sobre la mente del sujeto cognoscente (Abbagnano, 1966). También Aristóteles llegó a decir que las imágenes “son como las cosas sensibles mismas, excepto que no tienen materia” (*De anima*, III, 8, 432a 9) También podemos referir que “la imagen es una representación intuitiva que está en ciertas relaciones [...] estas relaciones permiten que la multiplicidad tenga una figura o una forma, es decir, sea algo determinado (un perro, una casa o un árbol).” (Sanhueza, 2016, p. 135). Es importante señalar las consideraciones de Heidegger respecto a este punto porque dice que están presentes las siguientes tres consideraciones de la imagen en la obra kantiana:

Puede llamarse imagen, primero: el aspecto de un ente determinado en tanto se revela como algo que está-ahí-delante. El ente ofrece el aspecto. Derivando de esta acepción, imagen puede significar además: aspecto que forma una imagen presente [*Abbild*] de algo que está-ahí-delante (imagen presente), o aspecto que forma posteriormente [*nachbildender*] la imagen de un ya no estar-ahí-delante, o bien aspecto que preforma la imagen [*vorbildender*] de un ente por crear. (Heidegger, 2018, p. 78)

Así pues, los términos alemanes, traducidos respectivamente por Gustavo Leyva (2018, p.78) tienen la siguiente justificación interpretativa en una nota al pie de página del pasaje anterior:

Heidegger usa aquí tres términos formados con el mismo verbo: *abbilden*, *nachbilden* y *vorbilden* (literalmente: retratar, copiar y figurar) que hemos traducido como ‘formar imágenes’ y ‘preformar imágenes’. A la vista del análisis que Heidegger ofrece de las voces *Abbild*, *Vorbild* y *Nachbild* -todas ellas vinculadas a determinaciones temporales [...] *Abbild* por imagen-presente, *Vorbilden* por imagen-previa y, finalmente, *Nachbilden* por imagen-posterior.

Bajo estos criterios interpretativos de la terminología de Heidegger se puede dar cuenta de tres posiciones temporales de la imagen. En el caso de Quinto sus *Abbild* es el conjunto de objetos presentes en su escritorio y su *Nachbilden* puede indicar tanto la Gorgona ficticia como la memoria de los objetos de su escritorio, porque la imaginación puede representar lo sensible ausente. Estas dos significaciones de la imagen pueden caer bajo la esfera de lo dado empíricamente; pero, como lo que le interesa a Kant es la constitución previa que posibilita el conocimiento dado de manera *a priori*, la *Vorbilden* se posiciona como aquella opción que servirá como hilo conductor para caracterizar el tipo de imagen que ofrece la imaginación trascendental, porque esta actividad previa es la que sustenta la creación “figurante” de S para constituir a E. Apréciense la siguiente consideración de Castoriadis (2006, p. 115): “Para que haya depósito de figuras que la imaginación puede utilizar gracias a la memoria, fue necesario que hubiera, en primer lugar, actividad figurante, es decir, creación de imágenes”.

A nivel trascendental debe existir un tipo de imagen pura que permita relacionar los elementos puros de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento. El producto de la actividad figurante de S, el cual es la imagen pura, debe ser dentro de los elementos puros de las facultades el medio que los puede enlazar. En eso consiste la fuente de la actividad figurante. Kant propone dos tipos importantes de imaginación: una *reproductiva* y otra *productiva*. La *imaginación productiva* es la que opera a nivel trascendental; al respecto Kant nos dice que es “el poder de la representación originaria del objeto (*exhibitio originaria*) y precede a la experiencia” (Antr., I, 28). Pero cabe preguntarse ¿por qué la concreción de la unidad de nuestras representaciones *a priori* debe descansar en una imagen? Dado que, Kant declara lo siguiente: “pues la imaginación tiene que llevar lo múltiple de la intuición a una *imagen*” (A 120) En cambio, la *imaginación reproductiva* responde a la concepción estándar con la que se trabaja o se entendía la imaginación en tiempos de Kant; de ahí su reclamo en *CrP* cuando dice en una nota al pie de página:

Que la imaginación es un ingrediente necesario de la percepción misma es algo en lo que quizá ningún psicólogo haya pensado aún. Eso se debe, en parte, a que se limitó esta facultad sólo a las reproducciones; y en parte, a que se creyó que los sentidos no solamente nos suministraban impresiones, sino que además las combinaban a éstas, y producían imágenes

de los objetos; para lo cual, sin duda, además de la receptividad de las impresiones, se requiere algo más, a saber, una función de la síntesis de ellas. (A 121)

Como se puede apreciar en el pasaje anterior, Kant resalta varios puntos importantes. En primer lugar, la necesidad constitutiva de la imaginación para la percepción y en segundo, que la combinación de imágenes producidas por la impresión generada por los objetos en nosotros no es una actividad propia de nuestra sensibilidad. Dentro de su epistemología trascendental, lo que se busca es establecer las condiciones necesarias y suficientes puras *a priori* que constituyen nuestro conocimiento. La imaginación es la encargada de enlazar/sintetizar las intuiciones puras de la sensibilidad, con los conceptos puros del entendimiento, por esa razón Kant dice que: “La síntesis es en general, como veremos, el mero efecto de la imaginación” (A 78/B 103) Al establecer Kant la imaginación como aquella facultad de llevar a cabo la síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento, si opera a nivel trascendental relacionando los elementos trascendentales para constituir el conocimiento *a priori*, entonces podemos decir que la imaginación opera a través de una síntesis trascendental. La cual podríamos definir, del siguiente modo: “Una síntesis pura es aquella que enlaza intuiciones puras. Si la manera en que las enlaza hace posible pensar en objetos, entonces es trascendental. No toda síntesis pura es, pues, una síntesis trascendental, sino sólo aquella que nos permite pensar en un objeto a partir del material intuitivo con el cual trabaja.” (Stepanenko, 2013, p. 86) Con lo dicho hasta este momento, se puede apreciar que una relación importante que tenemos con los objetos está mediada por la imagen para hacernos accesibles las representaciones de los objetos. Esta accesibilidad está dividida por tres tipos de imagen (*Abbild, Vorbilden, Nachbilden*) las cuales serán capturadas en el desarrollo de las tres síntesis: aprehensión, reproducción y reconocimiento.

Como se analizó en el apartado anterior, el proyecto epistémico kantiano, caracterizado como una *epistemología trascendental* va encaminado a establecer las condiciones previas para constituir el conocimiento a través de las intuiciones y los conceptos puros. Pero, cabe preguntarse: ¿Por qué la mediación para relacionar la sensibilidad y el entendimiento debe fundarse en la imagen? ¿La imaginación es autónoma respecto de las otras dos facultades o está supeditada a alguna de ellas? y ¿es la imaginación el fundamento indispensable para constituir el conocimiento a través de la imagen? Atendamos las siguientes cuestiones en el próximo apartado.

Necesidad de la autonomía de la imaginación

La cláusula de complementariedad establecía la necesidad de una conexión o enlace para poder integrar los datos de la sensibilidad y la universalidad de las categorías. Kant establece en la edición de 1781 A 95-130, junto con un esbozo hecho en 1780 al que se ha denominado B12, la autonomía de la imaginación para posicionarse como una facultad autónoma respecto de la sensibilidad y el entendimiento. A lo largo de la trayectoria de su obra, Kant vacila sobre la determinación de la imaginación, porque oscila entre varias posturas al respecto. Por un lado, en la edición A de 1781 se establece una autonomía; en cambio, en la edición B de 1787 la imaginación se supedita a la facultad del entendimiento; por último, se la subordina a la sensibilidad en *Antropología en sentido pragmática*. Esto es consecuencia del planteamiento de dividir las potencias cognoscitivas de la mente en facultades, trabajo hecho en la *doctrina trascendental de los elementos*. A esto lo llama Peláez (2017, p. 48) “*el problema de la unidad de nuestras facultades cognoscitivas [...] el problema consiste en que, una vez abierta la frontera que separa dichas facultades mentales, hay que dedicar mucho esfuerzo a explorar y explicar la interacción de esas regiones de la mente para cumplir sus objetivos.*” Todas estas teorías, tienen compromisos diferentes, eso es lo que nombra Castoriadis (2005) la *aporía de la imaginación*, la cual establece que:

Lo que la imaginación es y expresar lo que ella es no es *coherente* en el sentido de una lógica o de una dialéctica cualquiera [...] no se contrae en *Eidos*, no se la puede captar (*concipere, erfassen, begreifen*). Aun menos se la puede situar en un lugar junto a la *aisthesis* (sensibilidad), junto a la *noesis* (pensamiento).” (Castoriadis, 2005, p. 153)

Ello nos lleva a pretender supeditar la imaginación a alguna facultad, por su naturaleza flexible de oscilar entre los elementos de la sensibilidad y del entendimiento; o la imaginación es “siempre sensible” (A 124); o la imaginación es “una acción del entendimiento sobre la sensibilidad” (B 152). Pero todas las teorías mencionadas apuntan a la necesidad de la *síntesis trascendental*; como el pasaje de la edición A dice: “Como todo fenómeno contiene un múltiple, y por tanto se encuentran en la mente diversas percepciones, en sí mismas dispersas y aisladas, es necesario un enlace de ellas, [enlace] que ellas no pueden tener en el sentido mismo.” (A 120) y el de la edición B: “Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es, por cierto, idéntico, y por tanto, es una proposición analítica;

pero sin embargo declara necesaria una síntesis del múltiple dado en una intuición, [síntesis] sin la cual no puede ser pensada aquella integral identidad de la conciencia de sí mismo” (B 135). Ambos pasajes apuntan a la necesidad de la síntesis o enlace que “es la representación *sintética* de lo múltiple.” (B 130-1) De no darse la síntesis no podría gestarse la unidad de nuestras representaciones y solamente tendríamos “una muchedumbre de fenómenos” (A 111) o “un amontonamiento carente de regla.” (A 121).

Con lo dicho anteriormente, cabe preguntarse ¿Cuál es la relación entre imaginación y síntesis? Porque podría pensarse, a partir de los tres pasajes citados, donde se reconoce la necesidad de la síntesis, que imaginación y síntesis son lo mismo. No son lo mismo, sino que más bien la síntesis forma parte importante de la imaginación. Se debe considerar que existen tres elementos relacionados. La imaginación es la facultad figurante, la imagen/esquema el producto de esta facultad y la síntesis la actividad para poder enlazar los elementos puros de la sensibilidad con los elementos puros del entendimiento. De esta manera la imaginación trascendental produce imágenes puras, las cuales, las denomina “esquemas”. Estos esquemas tienen el propósito de relacionar las intuiciones puras con los conceptos puros del entendimiento y la acción a través de la cual efectúa la imaginación su proceder figurativo es por medio de una acción sintética.

En este trabajo se defenderá la lectura de la *autonomía de la imaginación* de la edición A y la B donde se reconoce el papel del *esquema trascendental*. En la primera parte se describe la función de las tres síntesis y cómo a partir de ellas se logra dotar de unidad a la experiencia. Si la síntesis es necesaria para relacionar los elementos de la sensibilidad y el entendimiento, ¿qué facultad es la encargada de llevar a cabo esta síntesis? Kant nos dice al respecto: “La síntesis es en general, como veremos, el mero efecto de la imaginación, una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez” (A 78/ B 103) y más adelante declara: “Tenemos, pues, una imaginación pura, como facultad fundamental del alma humana, que sirve *a priori* de fundamento de todo conocimiento.” (A 124)

Con este último pasaje Kant declara que la imaginación es una facultad y, además, que sirve como fundamento de todo conocimiento. A continuación, demostraremos el por

qué la imaginación es una facultad autónoma distinta de las demás y el por qué no considerar la imaginación como un proceso inferior dentro de alguna de las otras dos facultades. Para ello, partamos de la interpretación aristotélica de las cuatro causas hecha por Sanhueza (figura 4): (2016, p.137):

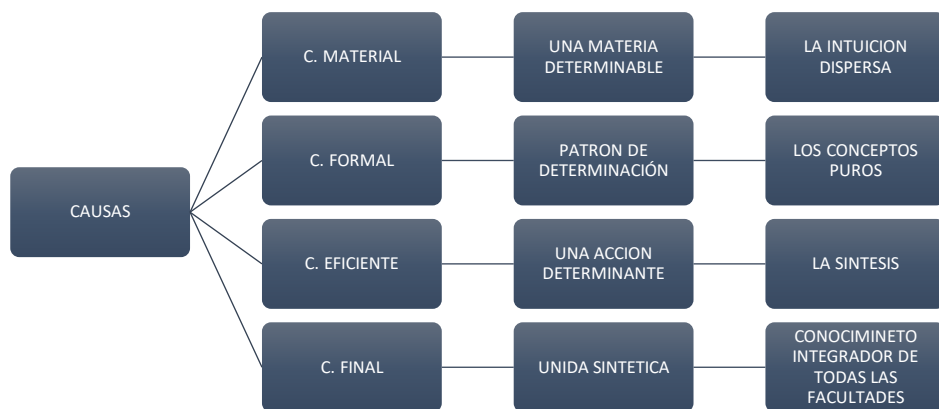


Figura 4 *Las causas aristotélicas* (Esquema interpretativo como creación propia a partir del párrafo de Sanhueza, 2016, p.137)

Con el esquema anterior se pretende delimitar con precisión el aporte de cada elemento causal en la constitución trascendental del conocimiento. Las primeras tres causas corresponderán a las facultades cognoscitivas que son la facultad de la sensibilidad, del entendimiento e de la imaginación y la última causa es la unificación de todas ellas. En primer lugar, la causa material es la que proporciona el material determinable, Kant lo nombra fenómeno y por eso lo caracteriza como “El objeto indeterminado de una intuición empírica” (A 20/B 34). Tanto las propiedades de la *determinabilidad* y *objeto indeterminado* indican la necesidad de poder ser determinadas por la formalidad conceptual del entendimiento. La intuición solamente puede ser afectada a través de su relación inmediata con el objeto, es decir, S percibe espacio-temporalmente un x.

En segundo lugar, la causa formal dota de un patrón de determinación a los datos proporcionados por la sensibilidad para que S pueda percibir un x como un F. Pero, como aún no se establece un puente relacional con la sensibilidad, la formalidad del entendimiento es una formalidad vacía por las razones aducidas en el capítulo anterior. De esta manera tenemos dos facultades autónomas, la primera caracterizada por la afección y la otra por la determinación del material proporcionado por la primera. Pero, como ya se explicó en la

cláusula de complementariedad basada en el pasaje A 51/B 76: “El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede surgir el conocimiento.” De ahí, la necesidad de plantear una tercera facultad que pueda llevar a cabo dicha unión. Porque si supeditamos la imaginación ya sea al entendimiento o a la sensibilidad como un proceder inferior de éstas, ello no eximirá a la imaginación de la *cláusula de complementariedad*, es decir, que ella si pertenece al entendimiento, la imaginación también será caracterizada como una *espontaneidad mediata* y no puede proporcionarse a sí misma intuición alguna, porque pertenece al entendimiento; de la misma manera, si la imaginación pertenece a la esfera de la sensibilidad ella no podría conceptualizar sus intuiciones por pertenecer a la esfera de la afección. Por lo tanto, podemos inferir la alternativa de considerar la imaginación como una facultad autónoma que no esté restringida por las limitaciones aducidas y si es una facultad distinta de las otras, la imaginación podría operar libremente entre ambas facultades sin ser supeditada a una de ellas.

Por lo que se refiere a la causa eficiente, es una acción determinante que puede asegurar la relación entre la sensibilidad y el entendimiento gracias al trabajo de la síntesis para así poder obtener la causa final, que sería la unidad sintética de todos los elementos de nuestras facultades a fin de que S pueda constituir a E. Con referencia a la causa eficiente, se postula que la imaginación sí es una facultad autónoma y que tiene una serie de elementos particulares, los cuales no pueden operar las otras dos facultades. Para empezar, la imaginación trabaja con imágenes, entendidas como los aspectos formales donde confluyen la sensibilidad y el entendimiento. La manera de proceder de la imaginación es a través de la acción sintética/enlace, algo que no pueden hacer las otras facultades porque una tiene una relación inmediata con el objeto, asegurando la relación con elementos extramentales a S y por otro lado, la espontaneidad del pensar produce, es cierto, un tipo de síntesis, denominada *funciones*: “Todas las intuiciones como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, por consiguiente en funciones. Entiendo por función la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común.” (A 68/B 93) Pero los conceptos son enlaces lógicos vacíos, mientras que su unión con imaginación sí dota de contenido a la formalidad lógica.

“Comprendida así, la imaginación trascendental no es solamente y en primer lugar una facultad que se presente entre la intuición y el pensamiento puro, sino que, con ellos, es

una ‘facultad fundamental’, en tanto posibilita la unidad original de ambos.” (Heidegger, 2018, p. 114) La característica kantiana, en A 124, de concebir la imaginación como “facultad fundamental” va encaminada en la dirección señalada por Heidegger, al indicar la manera en que la imaginación puede relacionarse con las dos facultades sin ser supeditada a ellas. Así, la imaginación no incurrirá en lo que llamaré *la aplicación ilícita* sobre otra facultad, para que ella no caiga en uno de los requisitos de *la cláusula de complementariedad*. Ello se demostrará en el cómo la imaginación posibilita la unidad originaria de la sensibilidad, al ser la imaginación la fuente del tiempo originario y, con respecto al entendimiento en cómo ayuda en la figuración del *Yo pienso*. Visto de esa manera se planteará como hipótesis que la imaginación es la raíz común de la que brotan la sensibilidad y el entendimiento del pasaje A 15/B 30.

La imaginación es aquella facultad que proporcionará la posibilidad de relacionar las otras dos facultades, pero no por ello todo el proceso descansa en ella. El adjetivo de “función ciega” (A 78/ B 103) indica la misma ceguera de la sensibilidad, es decir, la imaginación no puede darse a sí misma las reglas de la universalidad lógica para dotar de unidad la multiplicidad suministrada por la sensibilidad. La imaginación enlaza, pero “no sabe cómo”, carece de la direccionalidad del entendimiento y sin esta unidad formal de los conceptos sólo tendríamos “una muchedumbre de fenómenos” (A 111) o “un amontonamiento carente de regla.” (A 121). Pero, de alguna manera, el entendimiento también es dependiente de la síntesis pura de la imaginación concretada en el *esquema trascendental*. Kant establece que: “La espontaneidad de nuestro pensar exige que este múltiple (el proporcionado por la sensibilidad pura) sea, primeramente, y de cierta manera, recorrido, acogido y enlazado, para hacer de él un conocimiento. A esta acción la llamo síntesis.” (A 77/B 102) En el pasaje anterior, se encuentran descritas las tres síntesis. En cada una de ellas Kant planteará una determinada relación con la sensibilidad y el entendimiento. Lo que nos permitirá deducir su autonomía y su flexibilidad para poder sustentar una relación entre los elementos externistas (la imaginación y la sensibilidad) e internistas (la imaginación y el entendimiento) de la justificación epistémica.

Con ello, se verá la relación de la imaginación con las otras dos facultades y que, si bien es cierto que el entendimiento es facultad de unidad, la imaginación es *unidad de*

unidades; con esta definición pretendo indicar el aporte de la imaginación en la creación de la unidad y, a su vez, su reconocimiento como la fuente originaria de la sensibilidad y el entendimiento, presentada en A 15/B 30. Ello se debe a que ella unifica la multiplicidad de la sensibilidad mediante la *síntesis de la aprehensión* y la *síntesis de la reproducción* así se obtendrán los elementos para defender su papel en el terreno del *externismo*. En lo que respecta a la relación de la imaginación con la unidad del entendimiento, ella logra integrarse dentro de la apercepción y el esquema, para así, poder encontrar los elementos *internistas*. Con ello, podremos construir nuestra propuesta de un fundacionismo trascendental mixto para comprender la imaginación. Por lo tanto, se demostrará la autonomía de la imaginación a partir del análisis de la relación de la imaginación con la sensibilidad y el entendimiento.

Las tres síntesis

El planteamiento de las tres síntesis se encuentra en la segunda sección de la deducción *de los conceptos puros del entendimiento: de los fundamentos a priori de la posibilidad de la experiencia*. Recordemos que el proyecto de la deducción, anticipado en el prólogo A indica que el propósito de la deducción es poder dar respuesta a las siguientes dos cuestiones: “¿Qué y cuánto puede conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia? [...] ¿Cómo es posible la facultad misma del pensar?” (A XVII) Donde la razón, el pensamiento y el entendimiento los entenderemos como parte de una sola facultad.

La primera respuesta se presenta en la *deducción objetiva*. En este apartado de la *CrP* Kant argumenta a través de una prueba negativa que sin las categorías no sería posible pensar en objetos porque las categorías son la manera en que podemos referirnos *a priori* a objetos; por lo tanto, las categorías de la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad son necesarias. No se llega a exponer por qué precisamente estas categorías y no otras. Es una oscuridad y un problema, el cual no será tratado aquí. Pero cabe su mención en este apartado para indicar el tránsito de la *deducción objetiva* a una *deducción subjetiva*. ¿Por qué Kant debe de dar otra justificación a la validez objetiva de las categorías? cuando declara que: “es ya una deducción suficiente de las mismas y una justificación de su validez objetiva, el que podamos probar que sólo puede ser pensado un objeto mediante ellas” (A 97) Entonces, si

ya se encuentra satisfecho con la aplicación de las categorías, ¿qué es lo que motiva a dar otro tipo de justificación? Porque Kant declara:

En semejante pensamiento opera algo más que la única facultad del pensar, a saber, el entendimiento, y [como] éste mismo, como facultad cognoscitiva que tiene que referirse a objetos, precisa también una explicación por lo que respecta a la posibilidad de esta referencia, debemos considerar previamente las fuentes subjetivas en las que consisten los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia; [y debemos considerarlas] no atendiendo a la naturaleza empírica de ellas, sino a su naturaleza trascendental. (A 97)

Aceptemos sin conceder que Kant tiene razón y que la *deducción objetiva* ha podido dar respuesta a la primera cuestión: las categorías kantianas posibilitan la determinación de todos los objetos. Pero aún queda por aclarar la relación del entendimiento con la sensibilidad. Si bien es cierto que las categorías son las estructuras formales bajo las cuales puede dárseles unidad a los datos proporcionados por la sensibilidad, ¿cómo se pueden relacionar los elementos puros de la sensibilidad con los elementos puros del entendimiento para cumplir con la *cláusula de complementariedad*? Esto es resultado de la división de las facultades, por eso Kant se ve obligado a hacer una aclaración sobre su relación. Al respecto Strawson comenta (2019, p. 110):

La teoría de la síntesis descansa firmemente en la distinción entre las diversas facultades. Lo que se da sólo en los sentidos, en la mera receptividad, es una cosa; lo que construye en el entendimiento, la facultad activa, con la ayuda de su no menos activo teniente, la imaginación, el intermediario entre la sensibilidad y el entendimiento, es otra muy distinta. Los datos de la sensibilidad solos son discretos, individuales, distintos, sin complejidad. Toda combinación, toda conexión, es producida por la imaginación que ensambla y reproduce como necesarios los datos discretos de los sentidos que actúan siempre bajo el control del entendimiento, la fuente de los conceptos. La experiencia es el resultado de esta actividad de combinación o síntesis.

Es en este punto donde los dos objetivos que persigue la *deducción* confluyen en un mismo lugar. Como bien señala Stepanenko (2013, p 117):

El objetivo distintivo de la deducción subjetiva haya que verlo en mostrar la necesidad de la aplicación del esquema conceptual que constituyen las categorías, lo cual equivale a demostrar que tiene que haber un único esquema bajo el cual tengan que conformarse todas

las representaciones y que ese esquema bajo el cual tengan que conformarse todas las representaciones y que ese esquema es la tabla de categorías expuesta en la deducción metafísica.

Este enlace es el de la síntesis y en la *deducción subjetiva* se plantean tres tipos de síntesis, tal que cada una hace referencia a alguna de las “tres fuentes subjetivas de conocimiento que hacen posible al entendimiento mismo” porque el conocimiento es “un todo de representaciones comparadas y conectadas” (A 97). Así pues, quedará zanjada la segunda cuestión de cómo es posible el entendimiento mismo y ello se desvelará estableciendo la relación sin que exista un tipo de usurpación, es decir, que la sensibilidad *per se* tenga una espontaneidad para darse conceptos y de estos para procurarse una intuición. Cada una es psicológicamente independiente y limitada a su material y no puede llevar a cabo las funciones de su hermana. Por eso, llega a establecer como primera tentativa la imaginación como una tercera facultad puente para poder establecer la relación.

Por el motivo mencionado, se expondrán las siguientes tres síntesis en relación con cada facultad. Tanto *la síntesis de la aprehensión* o *la sinopsis* de la sensibilidad como la *síntesis de la reproducción* serán expuestas en la sección *imaginación y sensibilidad*, en la que se establecerá la relación entre la sensibilidad y la imaginación; por otro lado, la *síntesis del reconocimiento* pertenecerá a la sección de la *imaginación y entendimiento*; ambos puntos buscan poder aclarar la íntima relación que guardan con la imaginación. Una vez expuestos estos puntos se pasará a la concreción de ambos extremos en el apartado del *fundacionismo trascendental mixto*, del siguiente capítulo.

Imaginación y sensibilidad

Aclarar el tema de la imaginación respecto a su relación con la sensibilidad exige la determinación constitutiva que guarda la imaginación con el tiempo. Para ello, retomaremos un escrito de Husserl de 1917, *Sobre la conciencia interna del tiempo*, porque en estas reflexiones analiza la estructura interna de la conciencia que captura el paso del tiempo y este análisis es una explicación minuciosa sobre las tres síntesis planteadas en la *CrP*.

Husserl distingue entre una conciencia objetiva y otra subjetiva del tiempo. La primera se refiere a la cuantificación que utiliza la ciencia de dividir el tiempo en minutos, horas, días, años, meses, etc.; mientras que, la segunda se refiere a cómo interiorizamos la temporalidad y de esa manera, la conciencia subjetiva del tiempo es el contenido fenomenológico de las vivencias del tiempo.

La primacía del tiempo es la clave para poder llevar los datos de la afección en la intuición a la unidad sintética de las categorías, al poder establecer un tipo de imagen pura que permite la relación entre las dos facultades en la *CrP*. La preminencia que se le da al tiempo la podemos ver en las palabras de Kant al iniciar con la primera síntesis:

Donde quiera que surjan nuestras representaciones, ya sean reproducidas por el influjo de cosas externas, o por causas internas; ya se hayan originado *a priori*, o empíricamente, como fenómenos: ellas, como modificaciones de la mente, pertenecen al sentido interno, a saber, el tiempo, en el cual todos ellos deben ser ordenados, conectados, y puestos en relaciones. Esta es una observación general, que se debe poner por fundamento en todo lo que sigue. (A 98-9)

Las tres síntesis no son tres síntesis diferentes, sino tres momentos de ella y cada una corresponde a su determinada relación con el tiempo; en el lenguaje fenomenológico de Husserl estaríamos hablando de los procesos de la *impresión originaria*, la *retención* y la *protención*, los cuales serán explicados más adelante. En el apartado de *Externismo de la sensibilidad* veíamos cómo S solamente puede percibir un x y no percibir un x como un F. La intuición tiene la capacidad de ser afectada y el ser afectado implica el poder recibir un algo que le sale al encuentro. Cabe preguntarse ¿Qué es lo captado por la intuición? Al respecto Heidegger (2018, p.120) propone:

Lo captado en la intuición pura es en sí una totalidad unida, aunque no vacía, cuyas partes son siempre limitaciones de sí misma. Y esa totalidad unida debe ser previamente captada con la mirada en relación al conjunto de su multiplicidad, la mayoría de las veces indiferenciada. La intuición pura tiene que *mirar* distinguiendo la unidad, uniendo originariamente, es decir, dando la unidad.

Pero la intuición, como nos ha sido descrita en la *estética*, pertenece a una facultad pasiva. Lo captado por ella es precisamente, según la cita anterior, “la totalidad”, una

totalidad carente de orden, una multiplicidad de objetos indeterminados; requiere de un ingrediente activo para poder distinguir la multiplicidad. Por ese motivo Kant habla de una sinopsis, la cual es una “mirada de conjunto” (Abbagnano, 1966, p. 1077) o la acción de “recorrer la multiplicidad y luego reunirla.” (A 99) o “la síntesis de la aprehensión y consiste fundamentalmente en cobrar consciencia de las representaciones que vienen una después de la otra en el tiempo.” (Stepanenko, 2013, p. 123). Por este motivo Kant inserta la imaginación, porque ella es una facultad activa que puede posibilitar esta sinopsis. Al respecto apréciense las consideraciones de Allison (1992, p.1992):

La estética trascendental puso de manifiesto que cada fracción de tiempo es representada como una porción determinada de un tiempo único y omnicomprendido, el cual es caracterizado como una magnitud infinita dada. De esto se sigue que el conocimiento real de una porción de tiempo [...] implica el conocimiento de este como una porción de ese único tiempo. [...] podríamos decir, que es dado sólo un momento de tiempo. Sin embargo, a fin de representar la porción particular de tiempo, debe ser capaz de representar el tiempo pasado y el futuro. En otras palabras, debe ser capaz de representar tiempos que no sean presentes y, en última instancia, el tiempo único del cual son partes todos los tiempos determinados. Esto es lo que la imaginación me permite hacer.

Entonces, debe existir una afinidad entre la intuición pura del tiempo y la imaginación. Husserl señala esto al decirnos lo siguiente sobre la duración: “Una y la misma duración es duración ahora, duración construyéndose en la actualidad y es luego duración pasada, duración transcurrida que es aún consciente, o bien que es como producida de nuevo en la rememoración.” (2002, p. 47) Es decir, la imaginación permitirá la divisibilidad de los múltiples *momentos* temporales, entendiendo “momento” (Husserl, 2002, p.34): “en el sentido ontológico formal: parte no independiente de un todo.” Estos momentos guardan una dependencia respecto de la unidad única del tiempo, pero para dar cuenta de ello es necesario la distinción de los múltiples momentos que constituyen el tiempo uno y su necesaria síntesis entre hace un ahora, el ahora y el dentro de un ahora. A ello lo nombra Husserl *síntesis perceptiva*, aquel tipo de enlace de cada momento, el cual no participa aún del yo, porque este estadio trascendental no pertenece a la esfera del entendimiento y tampoco a la esfera de la sensibilidad porque ella es una facultad pasiva y requiere de un componente *sensitivo*

activo que pueda ordenar el desorden temporal en la distinción de los múltiples ahora para tener una percepción unificada.

Por ello, hemos de buscar la íntima relación que guarda la imaginación con la sensibilidad para dar cuenta de esta síntesis temporal llevada a cabo por la imaginación. El hilo conductor que nos puede ofrecer esta afinidad lo podemos encontrar en la *tabla de la nada*, según la cual: “La mera forma de la intuición, sin substancia, no es en sí un objeto, sino la condición meramente formal de él (como fenómeno); como el espacio puro y el tiempo puro, que son ciertamente, *algo* como formas de intuir, pero no son ellos mismos, objetos que sean intuidos (*ens imaginarium*).” (A 291/ B 347)

Con ello, podemos apreciar que lo “intuido en la intuición pura es un *ens imaginarium*” (Heidegger, 2018, p. 122), es decir, las intuiciones puras en sí mismas consideradas previamente sin substancia, sin el concepto de algo que pueda ser delimitado como sujeto del cual pueda predicarse algo, no llegan a constituir un objeto. Pero no son una absoluta nada, sino *entes de la imaginación*. Con este punto, se quieren recalcar dos direcciones de la intuición. Por una parte, su dirección hacia objetos y otra hacia sí misma. Tiempo y espacio no pueden ser intuidos porque son, bajo esta dinámica, “donación originariamente formadora” (Heidegger, 2018, p. 123) y como la imaginación es la facultad del enlace formador, la sensibilidad guarda una relación de origen respecto de la imaginación. Podría plantearse como hipótesis que la imaginación puede ser esa raíz desconocida que fundamenta la sensibilidad y el entendimiento.²¹ Pero basta aquí con reconocer una relación originaria, entre la imaginación y la sensibilidad. Con esta relación originaria, no se podría juzgar una usurpación ilícita de la imaginación con respecto a la sensibilidad, la cual consistiría en que a partir de una interpretación en la que se supedita la imaginación al entendimiento, se podría inferir: es el entendimiento quien sintetiza la sensibilidad. Pero ello no es así, porque la imaginación guarda cierto aire de familia, pero este parentesco no supedita a la imaginación como una operación más de la sensibilidad, sino que solamente pone en evidencia el aspecto sensitivo de la imaginación al tener una relación preformadora con las intuiciones puras del tiempo y del espacio de la sensibilidad.

²¹ Como también apuntan Heidegger (2018, p. 117) y Ramírez (2015, p. 58).

Apréciase la siguiente consideración sobre la duración temporal: S percibe un x, pero su percepción *espacio-temporal* de x requiere que la sensibilidad pueda dar cuenta de la sucesión temporal, es decir, de un aspecto del ahora. El tiempo “fluye sin cesar” (B 291), piénsese en el flujo heracliteano del río: no es el mismo río porque está en constante cambio, En el rollo cinematográfico estándar se utilizan 24 cuadros por segundo y 1440 cuadros por un minuto. S requiere poder darse cuenta de esto al poder enlazar estos sucesivos ahora, pero como la facultad pasiva de S sólo le permite percibir un x, sin enlace no podría formar la sucesión de ahora, a lo mucho el carácter pasivo de la intuición sería la espacio-temporalidad de un algo indeterminado en el presente. Pero ello no permite intuir un ahora, porque “cada ahora posee una extensión esencial ininterrumpida en *un hace un instante* y un *dentro de un instante*” (Heidegger, 2018, p. 147) Esto es de lo que da cuenta la condición kantiana: “Toda intuición contiene en sí un múltiple que, empero, no sería representado como tal, si la mente no distinguiera el tiempo en la sucesión de las impresiones unas tras otras; pues en *cuanto contenida en un instante*, ninguna representación puede ser jamás otra que absoluta unidad.” (A 99)

Por ello, se propone que “es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como sucesión de ahora” (Heidegger, 2018, p. 149). Esta tesis de Heidegger es deudora de Husserl quien la retoma de la doctrina no publicada de Brentano dictada en el aula. En *la conciencia interna del tiempo* la imaginación presentada como *fantasía* es la fuente de la *asociación originaria* y escribe Husserl (2002, p. 34): “Se revela aquí como productiva de un modo peculiar. Se trata del único caso en que la fantasía gesta un momento verdaderamente nuevo de las representaciones, a saber: el momento del tiempo. Con ello se ha descubierto el origen de las representaciones del tiempo en el dominio de la fantasía.” Porque ella puede dar la formación, la preformación y la postformación del aspecto temporal. “Las 1440 imágenes de un minuto” conformarán nuestra multiplicidad que debe ser recorrida por la *síntesis de la aprehensión*.

Al respecto Sanhueza (2016, p. 138) propone: “Esta multiplicidad puede ser entendida de dos maneras: como partes que conforman al todo-objeto (sincronía podríamos decir) o como sucesión de representaciones del mismo todo-objeto (diacronía podríamos decir.)” Por ejemplo; S percibe un encino, entonces la sincronía aprehensiva sería la

captación de sus elementos como la forma de sus hojas, su tronco, su color, etc.; por otro lado, la diacronía de la imagen del árbol sería la sucesión temporal, es decir, el árbol de hace rato, el de ahora, el de diez años, etc. Esto respondería a las siguientes palabras de Kant: “Ahora bien para que este múltiple resulte unidad de la intuición (como, por ejemplo, en la representación del espacio), es necesario en primer lugar el recorrer la multiplicidad, y luego el reunirlo a él; acción que llamo *síntesis de la aprehensión*” (A 99). Porque de no darse esta síntesis, Stepanenko establece el siguiente condicional (2013, p. 125):

Si no tuviéramos la representación de una sucesión de momentos siempre iguales entre sí, cada sensación pasaría por la conciencia, si pudiéramos hablar de conciencia en tal caso, sin que supiéramos al menos que ocupa un lugar en una sucesión. Para saber esto y poder construir así una serie de representaciones diversas, necesitamos simultáneamente la representación pura del tiempo, en cuanto sucesión de momentos siempre iguales.

Si la sensibilidad requiere poder reconocer la multiplicidad en su afección y la necesidad de reconocer esta sucesión nos lleva a preguntar ¿qué imagen del tiempo es la de la intuición? Esta pregunta tiene su origen en el siguiente pasaje kantiano al final de la primera síntesis: “sin ella no podríamos tener *a priori* ni las representaciones del espacio y del tiempo; pues éstas sólo pueden ser generadas mediante la síntesis de lo múltiple que ofrece la sensibilidad en su receptividad originaria.” (A 99-100). Con ello se abre la puerta a dos visiones del tiempo; la primera, como las meras formas de la sensibilidad caracterizadas como *ens imaginarium* si no hay un objeto; por otro lado, la representación del tiempo y del espacio gestadas por la síntesis. Si bien es cierto que las primeras son formas puras de la sensibilidad, sólo en la segunda, gracias a la imaginación, podemos ordenar el bombardeo de estímulos y de alguna manera dar cuenta de manera consciente del tiempo y del espacio.

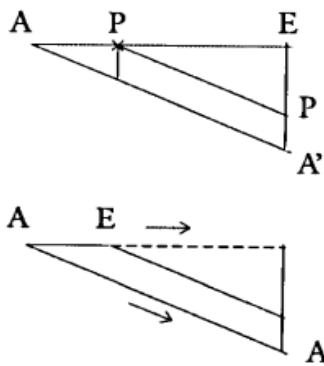
En esta primera síntesis, denominada *aprehensión*, se planteó el reconocimiento de la multiplicidad; pero se requiere establecer la permanencia en la sucesión para poder referirnos a un mismo objeto y ver que la multiplicidad pertenece a una unidad. “Lo que se tiene que enlazar son las sucesivas impresiones que va dejando en nuestra sensibilidad [...] ¿Cómo se recuperan esas impresiones que van quedando atrás?” (Sanhueza, 2016, p 139) Con esta pregunta, es como se puede establecer la transición de la síntesis de la aprehensión a la síntesis de la reproducción de la imaginación. Kant inicia el apartado de *La síntesis de la*

reproducción en la imaginación con una reflexión en torno a la ley de la asociación empírica de Hume:

Es, por cierto, una ley meramente empírica [aquella] según la cual las representaciones que con frecuencia se han sucedido o acompañado, terminan por asociarse unas con otras, y con ello se ponen en una conexión según la cual, aun sin la presencia del objeto, una de esas representaciones produce un tránsito de la mente a otra, según una regla constante. Pero esta ley de la reproducción presupone que los fenómenos mismos estén efectivamente sometidos a una regla tal, y que en el múltiple de sus representaciones tenga lugar, de conformidad con ciertas reglas, un acompañamiento o una sucesión. (A 100)

Con este fragmento Kant quiere dar respuesta al problema de la asociación empírica de las imágenes de las cosas planteada por Hume. Si bien es cierto que acontece una operación así, podemos ver que debe estar sometida a reglas puras, las cuales fundamentan la reproducción empírica. Esta reproducción tendría que llamarse *síntesis reproductiva pura*, para evitar confundirla con la primera.

La lógica de la síntesis de la reproducción opera bajo la siguiente dinámica: si gracias a la aprehensión somos conscientes de la multiplicidad espacio-temporal, ahora necesitamos la unidad a través del reconocimiento de la permanencia en el cambio. En el primer caso tenemos el reconocimiento de la representación del fenómeno en un determinado instante espacio-temporal. El fenómeno es el mismo, pero sus momentos son infinitos. Para caracterizar mejor este punto, apréciense el *diagrama del tiempo* de Husserl (Figura 5) el cual será útil para especificar la síntesis de la reproducción:



AE: Serie de los puntos de ahora.

AA': Hundimiento.

EA': Continuo de fases (punto de ahora con horizonte de pasado).

E→: Serie de los ahoras llenos en su caso con otros objetos.

Figura 5 *Diagrama del tiempo* (Husserl, 2002, p.50)

El punto A corresponde a la percepción del fenómeno en la intuición en un determinado instante espacio-temporal, es la *impresión originaria* (Husserl, 2002, p. 51): “El punto-fuente que inaugura el producirse del objeto que dura”. Gracias a la síntesis de la aprehensión podemos reconocer la multiplicidad de los instantes o puntos-fuentes. Así pues, en la serie de los puntos de ahora entre A y E se pueden encontrar infinitos momentos de la temporalidad del fenómeno. Así podríamos tener los puntos: $A=t1$, $B=t2$, $C=t3$ y $D=tn$, donde t significa un instante del tiempo, es decir, A es una determinada percepción en un instante temporal del fenómeno distinto de otros instantes temporales, todo ello constituye el fenómeno. Pero la manera en que podemos recuperar la percepción del momento anterior para así pasar del recorrido de la multiplicidad a la unidad de la permanencia en el cambio se requiere de otro tipo de síntesis que pueda establecer esa unidad.

Los puntos A', B', C', y D' primas corresponden a la percepción de la imaginación, la cual puede reproducir lo sensible ausente y el proceso de *hundimiento* (Husserl, 2002, p. 51): “rápido desvanecimiento de la intensidad”. En las impresiones originarias $A=t1$, $B=t2$, $C=t3$ y $D=tn$, tenemos una percepción directa, mientras que los hundimientos A', B', C', y D' son como los rezagos que van quedando en nuestra mente y es necesario el reconocimiento de su identidad con las primeras. En otras palabras, como se puede apreciar $A=A'$ se establece una identidad. La primera es perteneciente a la esfera de la multiplicidad y el otro al de la imaginación. Son dos momentos fenoménicos distintos, pero ambos referidos a un solo fenómeno inicial y de ahí el establecimiento de su identidad. La importancia Kantiana del reconocimiento de la identidad tiene su razón de ser en el establecimiento de la reproducción sintética. Cuando en la multiplicidad se hace un tránsito espacio-temporal a otro espacio-temporal, es necesario de manera pura *a priori* establecer los instantes anteriores como pertenecientes dentro del instante actual. Cuando la mente hace un tránsito de las impresiones originarias de A a B, de B a C y de C a D, cada impresión debe contener los momentos anteriores que ya no son actuales. Por eso, en el diagrama del tiempo cuando se realizan las transiciones en la serie de puntos del ahora de AE, en la parte inferior a ellas están los hundimientos que corresponden a los momentos anteriores no actuales. Por ejemplo, cuando A pasa a B, B debe contener su momento anterior A, pero no como A porque ya no está

directamente presente, sino como A', como sensible ausente, es decir, como reproducción de su momento anterior. Como se estableció una identidad con A, por lo tanto, $A=A'$.

Por consiguiente, el recorrido de la multiplicidad debe de contener los instantes previos para consolidar una única imagen. Si bien es cierto que las impresiones son distintos momentos espacio-temporales, gracias a la reproducción podemos identificar una unidad, es decir, podemos establecer una y la misma imagen. Gracias a esto obtenemos la *retención*, la cual consiste en “constituir el horizonte vivo del ahora” (Husserl, 2002, pp. 64-5) ella “extiende la conciencia del ahora [...] Es como una cola de cometa que se adhiere a la percepción del caso.” (Husserl, 2002, p. 57) Es decir, la retención permite integrar en el tránsito de A a B, en la cual B puede contener en sí los momentos anteriores a B y para que B pueda transitar a C la conciencia anticipa a C en una preformación llamada *protención* porque (Husserl, 2002, p. 73): “Todo recuerdo contiene intenciones de expectativa cuyo cumplimiento conduce al presente. Todo proceso originariamente constituyente está animado por protenciones que constituyen vacíamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, lo traen a cumplimiento” Para que la serie total del tiempo se pueda cumplir debe darse como una especie de anticipación por lo que sigue en la serie. De esta manera la imaginación figura el horizonte del tiempo al poder enlazar y establecer los distintos momentos temporales llamados pasado, presente y futuro.

Esta retención, como condición de posibilidad trascendental, nos permite poder contener los instantes anteriores contenidos en la percepción actual. Es interesante mencionar, por su referencia a su controvertida tesis del idealismo trascendental, que Kant está en contra de la tesis de la indeterminación metafísica de la naturaleza, porque si no existiera un orden en la naturaleza nuestras facultades cognoscitivas no podrían llevar a cabo estas dos síntesis, por los siguientes puntos (A 100-1):

Una sucesión; pues sin eso, nuestra imaginación empírica nunca recibiría nada para hacer, que fuera adecuado a su facultad, y por consiguiente, permanecería escondida en el interior de la mente, como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos. Si el cinabrio fuera ora rojo, ora negro, ora liviano, ora pesado; si un ser humano mudara ora en esta figura animal, ora en aquella; si en el día más largo el campo estuviera ora cargado de frutos, ora cubierto de hielo y de nieve, entonces mi imaginación empírica no tendría ni siquiera la ocasión de recibir en los pensamientos al pesado cinabrio, al tener la representación del color

rojo; o si cierta palabra se asignara ora a esta cosa, ora aquélla [...] entonces no podría tener lugar ninguna síntesis empírica de la reproducción.

Con esta consideración se establece una correlación del orden de la naturaleza con el orden de la subjetividad cognoscitiva humana para poder representar la realidad; sin este orden natural no tendría lugar la síntesis reproductiva. Como se puede apreciar en lo analizado sobre la síntesis de la aprehensión y de la reproducción, la sensibilidad guarda un aire de familia con la imaginación y no solamente esto, sino también una dependencia para poder dar unidad al flujo espacio-temporal de su afección para poder constituir la en una unidad ordenada. Con esto queda suficientemente expuesta la relación de la imaginación con la sensibilidad. Ahora queda por establecer la relación existente entre la imaginación y el entendimiento para así tener los elementos necesarios a fin de poder establecer la vinculación de los elementos trascendentales de la sensibilidad con el entendimiento para dar cuenta de la *cláusula de complementariedad*.

Imaginación y entendimiento

La aclaración del papel de la imaginación con respecto a su relación con el entendimiento no puede exigir su determinación constitutiva a partir del tiempo. No es muy evidente la relación que guarda el entendimiento con la imaginación, salvo que partamos de la interpretación de la edición B, donde la imaginación está subsumida bajo el entendimiento. Pero como se está partiendo de la visión de la *autonomía de la imaginación*, se debe poder encontrar una relación de afinidad entre ambas facultades para evitar una aplicación ilícita de la imaginación al entendimiento.

Para ello, partiremos de una prueba negativa donde se describirá lo que el entendimiento no es: él no es facultad receptiva, sino espontánea; él no es tiempo originario, sino reglamentación originaria; él no es sentido, sino apercepción y, sin embargo, se reconocerá que requiere ser *espontaneidad receptiva* para poder gestar el conocimiento. Por consiguiente, continuaremos con la exposición de la tercera síntesis, la cual lleva por nombre *síntesis del reconocimiento*, después se abordará la relación entre apercepción trascendental con la imaginación y a partir de ese instante se verá que el esquema es el vínculo puente que relaciona ambas facultades. Kant da inicio con la importancia fundamental que tiene la

conciencia (*la síntesis intelectual*) para llevar la *síntesis formativa* a la unidad representacional:

Sin conciencia de que lo que pensamos es precisamente lo mismo que pensábamos un momento antes, sería inútil toda reproducción en las series de las representaciones. Pues sería una representación nueva en el estado actual, [representación] que no correspondería al acto mediante el cual ha tenido que ser generada poco a poco; y lo múltiple de ella nunca constituiría un todo, porque le faltaría la unidad que sólo la conciencia puede suministrarle. Si al contar, olvidase que las unidades que tengo ahora a la vista han sido añadidas poco a poco unas a otras por mí, entonces no conocería la generación del conjunto mediante esta adición sucesiva de uno a uno, y, por tanto, tampoco conocería el número; pues este concepto consiste solamente en la conciencia de esa unidad en la síntesis. (A 103)

Aquí se introduce el elemento intelectual a la afección de S. Partamos del título del *reconocimiento* para hacer explícito algo que se daba por hecho implícitamente, cuando se hablaba del flujo de impresiones y de su reproducción hecha por S para ordenar al bombardeo de estímulos en nuestra sensibilidad. Hay que dar cuenta de que el hecho de mencionar a S es reconocer que todas las impresiones y procesos representacionales descansan precisamente en un sujeto cognoscente S que lleve a cabo en su interior estos procesos trascendentales; es reconocer la existencia de una conciencia que lleva a cabo la unidad: “Pues esta conciencia *una* es lo que unifica en una representación lo múltiple intuido poco a poco y luego también reproducido.” (A 103) Así, las representaciones del flujo requieren ser enlazadas bajo las reglas de ordenación del entendimiento, acción que no puede llevar a cabo la imaginación por ser ella una “función ciega”, y sin esta unidad de la conciencia no podría darse el conocimiento. Al respecto, comenta Kant: “Todas las intuiciones no son nada para nosotros, y no nos conciernen en lo más mínimo, si no pueden ser acogidas en la conciencia, ya confluyan en ella directa o indirectamente; y sólo gracias a esto es posible el conocimiento.” (A 116). Pero, ¿cuál es la característica de esta unidad de la conciencia? Para evitar el flujo infinito de representaciones como una serie interminable, dice lo siguiente Stepanenko (2013, p. 134): para poder caracterizar la unidad de la conciencia.

debemos tener conciencia de nuestra propia acción reproductiva, debemos saber qué representaciones hemos reproducido; pero incluso esto último no bastaría para que las representaciones manifestaran cierta “unidad”. Debemos saber no sólo de nuestra acción

reproductiva, mejor aún, para saber esta última debemos saber la acción que le da sentido a la reproducción, al hacer que las representaciones reproducidas formen parte de un conjunto. La reproducción sería inútil si no estuviera coordinada con la acción que define la unidad a la que se integran las representaciones.

Por ende, la unidad es posible gracias a que “la conciencia de mi identidad es la conciencia de mi actividad sintética” (Stepanenko, 2013, p. 141) de llevar el flujo representacional bajo cierta unidad. Dicha conciencia será denominada por Kant como *apercepción*. Esta conciencia es el reconocimiento de S en el “yo pienso” (*ich denke*); por eso se reconoce la necesidad del yo en la constitución del conocimiento cuando Kant declara (B 132):

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la *espontaneidad*, es decir, no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción originaria*, porque es aquella conciencia de sí mismo que, al producir la representación *Yo pienso* que debe poder acompañar a todas las otras es una y la misma en toda conciencia, no puede ser acompañada, a su vez, por ninguna otra.

El pasaje anterior tiene muchos puntos de interés para la investigación por los siguientes aspectos. En primer lugar, el yo que “debe acompañar todas mis representaciones” (B 132) es, de alguna manera el fundamento donde debe descansar el ordenamiento de la afección. Por lo tanto, este yo, debe ser el mismo, debe subyacer como fundamento a cada una de las series de representaciones. Obsérvese el siguiente esquema (Figura 6) para poder visualizar la relación de las tres síntesis y cómo las dos primeras se subsumen bajo el ordenamiento del entendimiento, bajo la *apercepción* del *Yo pienso*:

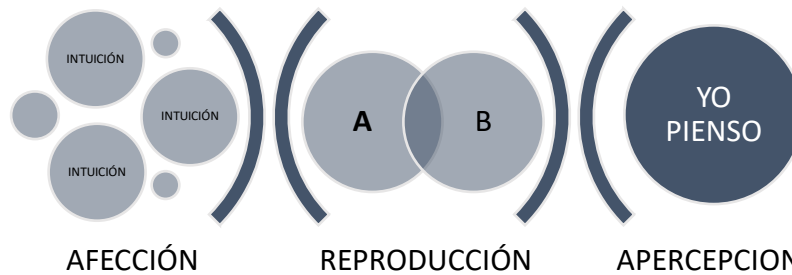


Figura 6 *Sobre las tres síntesis* (Esquema interpretativo como creación propia a partir de de A 95-130)

En la sección de la afección se puede apreciar el bombardeo de estímulos sensitivos capturados por la sensibilidad de manera aislada y caótica; en la *síntesis de la reproducción de la imaginación* se encuentra el tránsito de una representación **A** a una **B**, gracias a lo cual podemos ordenar el bombardeo perceptual en la sinopsis y, por último, *la síntesis del reconocimiento* sería la toma de conciencia de mi poder sintético de llevar a cabo esos procesos trascendentales. Cada representación debe ser acompañada o debe presuponer un *Yo puedo* ser afectado en la sensibilidad, *Yo puedo* sintetizar en la reproducción de estados fenoménicos espacio-temporales anteriores con los venideros y actuales y un *Yo puedo* reconocerse como autoconciencia de espontaneidad conceptual. Y de alguna manera podríamos inferir que el *Yo* kantiano, bajo la forma de un *yo puedo*, debería de estar gravitando en todo el proceso porque debe subyacer siempre un sujeto cognoscente, el cual debe ser afectado; aunque S no deba de manera reflexiva ser plenamente consciente, entendiendo por “plenamente consciente” que S pueda expresar proposicionalmente que sabe que es un *yo puedo*.

Entonces, si bien es cierto que sin la aperccepción del *Yo pienso* no sería posible conocimiento alguno, porque no existiría el reconocimiento de un sujeto cognoscente como fuente creadora de la espontaneidad del pensar y como receptáculo de las afecciones de los objetos, de ahí no podemos inferir el eslogan “sin reconocimiento no hay conocimiento” pues sólo y únicamente gracias a la aperccepción es posible el conocimiento. Sino más bien la aperccepción, es uno de los elementos necesarios para la constitución del conocimiento. Si fuese lo primero, entonces no requeriría de la imaginación, porque la actividad sintética la lleva a cabo el entendimiento, pero Kant señala algo muy importante al respecto: “La unidad trascendental de la aperccepción se refiere a la síntesis pura de la imaginación, como a una

condición *a priori* de la posibilidad de toda composición de lo múltiple en el conocimiento [...] Por lo tanto, el principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación es, antes de la apercepción, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, especialmente de la experiencia” (A 119)

Con la cita anterior, podemos apreciar la incapacidad que tiene el entendimiento para poder sintetizar el material de la sensibilidad pues esta es ordenada de alguna manera por la imaginación; por ello Kant resalta el “*antes* de la apercepción” como condición indispensable. Con ello se demuestra que la apercepción aún sigue limitada por la *cláusula de complementariedad* del internismo del entendimiento. Pero, entonces, cabe preguntarse: ¿cómo puede surgir una relación con la sensibilidad ordenada por la imaginación y la apercepción? Dado que Kant también llega a decir que la imaginación es “siempre sensible” (A 124) y la apercepción sigue siendo una facultad espontánea, lo que la restringe a la imposibilidad de ser pasiva y, por lo tanto, no puede ser fundamento total del conocimiento. Pero, entonces: ¿cómo sí puede la imaginación, como raíz común, dejar de ser siempre sensible? ¿Cómo puede la imaginación tener alguna de las propiedades inteligibles?

Dentro de la esfera de la sensibilidad decíamos que ella es una función ciega, puede ordenar, pero sin saber cómo y Sanhueza propone la siguiente propiedad que la enlaza con el entendimiento (2016, p. 141): “*Facultad espontánea no inteligente*”. Con estos cuatro términos Sanhueza resalta lo siguiente: Por ser facultad, ella lleva a cabo una tarea específica que las otras dos facultades no pueden llevar a cabo; por ser espontánea, se quiere resaltar la posibilidad de no restringirse solamente a la receptividad sensible y, por último, su ser *no-inteligible* indica que su tipo de espontaneidad no es el mismo que el proporcionado por el concepto. Entonces, para desvelar la relación entre imaginación y entendimiento debemos encontrar el punto de encuentro espontáneo, donde ambas facultades se reúnen.

Para ello, aclaremos la esencia del entendimiento “En una revelación originaria de la esencia del entendimiento hay que mirar su esencia más íntima, su ser dependiente de la intuición. Este su ser-dependiente es el ser-entendimiento del entendimiento. Y este ser es lo que es y cómo es en la síntesis pura de la imaginación pura.” (Heidegger, 2018, p. 126) La dependencia con respecto a la sensibilidad pone de manifiesto la apertura para generar el vehículo de enlace. De manera esencial el entendimiento esconde un *orientarse previo*

hacia... con este orientarse escondido no se quiera pensar que, por ello, el entendimiento es en su esencia imaginación, por ser ella el puente. Sino más bien, el tipo de espontaneidad del entendimiento es una *espontaneidad no receptiva* que requiere serlo.

Kant nos da otra pista para definir la esencia del entendimiento al declarar que es “Facultad de reglas” (A 126) ¿Qué es lo que significa ser facultad de reglas? “Significa: mantener-delante [*vorhalten*] previamente, al representarlas, las unidades que dirigen toda posible unificación que representa.” (Heidegger, 2018, p. 127) ¿Y acaso no habíamos dicho que la imaginación es facultad creadora del aspecto? ¿Por qué el entendimiento tiene un orientarse previo performativo? Las categorías son los aspectos formales que están basados en *funciones*, es decir, “la unidad de la acción de llevar diversas representaciones bajo una común.” Para que se puedan aplicar estas *funciones conceptuales* se requiere del vehículo suministrado por la apercepción. La apercepción preforma la representación del *Yo*, a través de la cual podrán las categorías poder tener su respectivo *orientarse hacia...* Pero dicho orientarse no es el aseguramiento referencial con el objeto. Dado que el *Yo pienso*, está todavía emparentado con su esencia finita de dependencia. El pensar es siempre un proceder por conceptos a través de las estructuras formales vacías.

He aquí el punto de encuentro. La imaginación es *facultad espontanea no inteligente* y el entendimiento *facultad espontanea de reglas*. Así pues, podemos decir que el vínculo de afinidad entre ambas facultades es la espontaneidad, entendida como la capacidad de creación autónoma: la imaginación, mediante el libre juego de *creación figurativa*, y el entendimiento, como creador de conceptos y legislaciones para poder establecer la unidad mediante los conceptos. Pero sólo la primera es *espontaneidad receptiva* porque, como ya vimos, ella puede oscilar entre ambas facultades. Mientras que la esencia finita del entendimiento, la cual es su *dependencia respecto de...*, quiere estirar su máximo alcance a través del *Yo pienso x categoría*. Es sumamente importante resaltar que el punto originario de preformación del entendimiento es la creación de la imagen del *Yo*, la cual ha sido constituida por la apercepción. La figuración del *Yo* puede tener su punto de origen en la imaginación al ser en su esencia imagen.

Por lo que se refiere a esta última aseveración, se propone la siguiente demostración. El *Yo* se hace patente gracias a la autoconciencia de mí. Si reconozco que soy un ente que

tiene capacidad figurativa, me reconozco como una conciencia que puede llevar a cabo este proceso; entonces, soy autoconsciente de mí. El *Yo* se hace patente gracias a la autoconciencia de mí y la autoconciencia de mí consiste en tener la capacidad de crear imágenes; claro que esto se hace explícitamente evidente y accesible por la vía reflexiva de analizarme. Pero en el caso de que no llevara a cabo una reflexión para hacer la explicitación proposicional del reconocimiento del *Yo*, entonces se podría aducir que no puede haber un *Yo*; lo cual solamente puede aplicarse en la explicitación proposicional, pero no en su presuposición metafísica. Es decir, aunque pueda o no declarar razones sobre la autoconciencia del *Yo*, él existe, subyace como presupuesto trascendental de una substancia idéntica en el cambio. Entonces, por el hecho de presuponerme como autoconciencia figurante eso es al mismo tiempo crear el presupuesto del aspecto del *Yo* como imagen.

Por lo tanto, o bien si el *Yo* es producto de la imaginación (porque ella solo puede ser manifestada por la imagen-aspecto) entonces esto implica que la imaginación es fuente originaria del *Yo* y el entendimiento es fuente conductora para tener conciencia de esta capacidad desconocida creadora; o bien, si la imaginación es producto del *Yo*, dado que el *Yo* contiene todas las capacidades cognoscitivas y al ser la imaginación una capacidad cognoscitiva, la imaginación queda subsumida bajo el *Yo* y la imaginación es fuente conductora para prefigurar el aspecto del *Yo*; o bien la imaginación prefigura el aspecto del *Yo* sí y solo si el *Yo* posibilita la actividad figurativa de la imaginación.

Esta demostración será controvertida y vituperada por los críticos por tratar de derivar el *Yo* a partir de la imaginación. En dado caso que resulte falsa, no se puede negar una relación íntima entre el yo y la imaginación. Si es cierto que existe esta relación de familia, al igual que con la relación con el tiempo en su desdoblamiento en facultades autónomas, ellos guardan otro tipo de relaciones con su madre, pero se puede apreciar su punto de origen. Así pues, el *Yo pienso x categoría*, carga la esencia de la dependencia con la sensibilidad. Pero, al demostrar la íntima relación del *Yo* con la imaginación, no se podrá objetar una acción ilícita por parte de ella sobre el entendimiento, es decir, la imaginación puede transitar en el entendimiento porque contiene un elemento intelectual, el cual es el de la *espontaneidad*. Al tener un origen íntimo con ambas facultades, la imaginación puede fácilmente integrar el vínculo puente, el cual es *el esquema*. Para que puedan tener validez objetiva las categorías

del entendimiento, ellas deben proceder bajo el esquema. Por lo tanto, en el siguiente y último capítulo se analizará la propuesta del esquematismo trascendental. Se verá cómo éste producto de la imaginación permite relacionar el tiempo originario y la preformación del *Yo* para constituir el conocimiento.

IV. FUNDACIONISMO TRASCENDENTAL MIXTO

Recapitulación

A lo largo de la tesis se han analizado las discusiones contemporáneas sobre la justificación epistémica, con la finalidad de establecer una vinculación entre la terminología de la epistemología contemporánea y el proyecto epistémico kantiano, para así poder anticipar la idea de crear una teoría fundacionista de tipo mixto que nos sea de utilidad para comprender el papel que juega la imaginación dentro de la *CrP*.

En los capítulos dos y tres analizamos la *CrP*. Por un lado, a través de la cláusula de complementariedad se analizó la imposibilidad de considerar el *internismo trascendental fuerte del entendimiento* y un *externismo trascendental fuerte de la sensibilidad* como fundamentos epistémicos para poder capturar la estructura fundacionista de la justificación; por otro lado, se analizó la vinculación que existe entre la sensibilidad y el entendimiento con la imaginación para entender la manera en que opera internamente en cada facultad. Hasta este momento se ha procedido por una analítica kantiana, la cual ha sido “la descomposición de todo nuestro conocimiento” (B 89) sobre la materia. Ahora vamos a llevar a cabo una síntesis de las descomposiciones hechas, para reunir todas las temáticas analizadas a lo largo de la tesis en esta unidad capitular titulada el *fundacionismo trascendental mixto*. El objetivo principal de este último capítulo será aplicar las categorías de la epistemología contemporánea para comprender el papel de la imaginación dentro de la *CrP*. Para ello, se va a establecer la propuesta de una teoría *fundacionista trascendental mixta* y su respectiva aplicación a la imaginación, con más precisión a sus productos que son los *esquemas*.

Introducción

En las teorías de la justificación se estableció que lo que se persigue es buscar las condiciones necesarias y suficientes para determinar cómo S puede saber que P, esta concepción busca establecer una *justificación normativa* de las condiciones bajo las cuales S está autorizado para rechazar o aceptar el contenido veritativo en una proposición dada. Mientras que, por otro lado, en la epistemología trascendental kantiana lo que se busca es poder establecer las condiciones trascendentales para que S pueda constituir E (experiencia posible); por

constitución de E, se indican los procesos trascendentales llevados a cabo por la estructura mental de S de manera previa para poder referirse a un objeto cualquiera. Con base en lo analizado en los capítulos anteriores, presentamos la siguiente propuesta epistémica. Todo *fundacionismo trascendental mixto* requiere que:

Para que S pueda constituir a E (donde E es la experiencia posible): los elementos constitutivos deben descansar en ciertos pilares trascendentales. Dichos pilares trascendentales deben ser las facultades de la sensibilidad, el entendimiento y la imaginación. La constitución de E debe de estar conformada por la síntesis entre los contenidos metales y extramentales de S. Es decir:

S puede constituir E si y sólo si:

1. Las intuiciones puras de la sensibilidad permiten que un fenómeno sea dado a S a través de una afección.
2. Los conceptos puros permiten establecer las reglas de relaciones para dotar de unidad a los contenidos de la afección.
3. Los contenidos de 1 y 2 son puestos en relación a través de la síntesis trascendental de la imaginación para poder hacer de ellos un conocimiento.

Si solamente se parte de la simple consideración de los puntos (1) y (2) para que S pueda constituir E, es decir, si S puede constituir E sólo con (1), tendríamos el *externismo trascendental fuerte de la sensibilidad*; por otro lado, si S puede constituir E sólo con (2), tendríamos un *internismo trascendental fuerte del entendimiento*. Ambos puntos han sido expuestos en el capítulo segundo y se concluyó que, si bien son elementos necesarios para la constitución de E, son insuficientes por separado. Por eso se postula el punto (3) para así obtener una suficiencia epistémica.

Esquematismo

En el análisis de la propuesta del fundacionismo mínimo de Alston, se concluyó que el punto distintivo del fundacionismo es la estructura de la justificación que se establece. Dicha estructura justificativa del punto (3) es la estructura de la *síntesis trascendental* que relaciona los elementos puros de la sensibilidad con los elementos puros del entendimiento. El

esquematismo es presentado por Kant en términos de subsunción (A 137/ B176); “En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, la representación del primero debe ser *homogénea* con el último, es decir, el concepto debe de contener aquello que está representado en el objeto que hay que subsumir bajo él.”

La manera en que la imaginación puede relacionar la heterogeneidad de las facultades es logrando establecer una homogeneidad de sus contenidos y esto es posible a través de la actividad sintética de la imaginación, la cual produce los esquemas. Esta dificultad surge a partir del “*problema de la unidad de nuestras facultades cognoscitivas*” (Peláez, 2017, p. 48), el cual no es otra cosa que *los animalitos espirituales* de Descartes (1992). Si los contenidos de las facultades son heterogéneos entre sí, ¿cómo podemos relacionarlos para hacer de ellos un conocimiento? El medio como se pueden poner en relación la sensibilidad y el entendimiento es a través de un tercer elemento que posea la capacidad de homogenizar (A 138/ B177):

Ahora bien, está claro que debe haber un tercero que debe estar en homogeneidad, por una parte, con la categoría, y por otra parte, con el fenómeno, y que hace posible la aplicación de la primera al último. Esta representación mediadora debe ser pura (sin nada empírico), pero debe ser, por una parte, *intelectual*, y por otra parte, *sensible*. Una representación tal es el *esquema trascendental*.

La función de ese tercer elemento radica en que:

Esa tercera cosa que ha de servir de puente entre el objeto y el concepto es lo que se llama el esquema. Su función es, por tanto, hacer posible la subsunción de objetos concretos bajo los conceptos del entendimiento. Se puede superar la heterogeneidad entre objeto y concepto, a condición de que tengamos a nuestra disposición esta tercera cosa que, por una parte, es homogénea con el concepto y, por otra parte, es homogénea con el objeto. (Caimi, p. 179)

Por ello: “La tarea oficial asignada al esquematismo es explicar cómo las categorías, que tienen su origen en la naturaleza del entendimiento humano, pueden aplicarse a lo que es sensiblemente dado a la mente, es decir a los fenómenos.” (Allison, 1992, p. 274) Esto plantea la siguiente dificultad a resolver (A 137/ B 176):

Ahora bien, conceptos puros del entendimiento son completamente heterogéneos en comparación con intuiciones empíricas (y en general, con [intuiciones] sensibles), y nunca pueden ser hallados

en intuición alguna. Entonces, ¿Cómo es posible la *subsunción* de las últimas bajo los primeros, y, por lo tanto, la *aplicación* de la categoría a fenómenos, puesto que nadie dirá: ésta, p. ej. la causalidad, ¿puede ser intuita también por los sentidos y está contenida en el fenómeno? Esta pregunta tan natural e importante es, propiamente, la causa que hace necesaria una doctrina trascendental de la facultad de juzgar; a saber, para mostrar la posibilidad de cómo *conceptos puros del entendimiento* pueden ser aplicados en general a fenómenos.

Determinación trascendental del tiempo

El esquema es la clave para poder llevar la homogeneidad a la heterogeneidad de las facultades. Para ello, debe aclararse la siguiente cuestión: ¿Cómo es homogéneo el esquema con la sensibilidad y el entendimiento? Porque Kant dice (A 138/ B177) que el esquema debe poseer cualidades tanto sensibles como intelectuales. Para Kant el esquema es homogéneo porque es la *determinación trascendental del tiempo* (A 138-9/ B 177-8):

Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la *categoría* (que constituye la unidad de ella) en la medida en que es *universal* y se basa en una regla *a priori*. Pero por otro lado es homogénea con el *fenómeno*, en la medida en que el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por eso, una aplicación de la categoría a fenómenos será posible por medio de la determinación trascendental del tiempo, la cual, como el esquema de los conceptos del entendimiento, media en la subsunción de los últimos bajo la primera.

Con el pasaje anterior surgen las siguientes preguntas: ¿Por qué se presenta una supremacía de la intuición temporal sobre la espacial? ¿Por qué la temporalidad es el elemento adecuado para poder establecer la homogeneidad tanto con el entendimiento como con la sensibilidad? Para dar cuenta de la primacía del tiempo vamos a analizar cómo es que el esquema es homogéneo con el fenómeno para a partir de ahí, entender por qué la temporalidad es la intuición adecuada para relacionarse con las categorías del entendimiento.

Por lo que respecta a la sensibilidad, en el pasaje Kant indica que el esquema es homogéneo con el *fenómeno* (recordando que él es “el objeto indeterminado de la intuición sensible”) para que nos pueda ser dada la representación de la multiplicidad, nuestras intuiciones puras nos deben dar cuenta de la existencia de un x, es decir, S debe poder percibir

un x. El contenido cognitivo que posee S de x es su espacio-temporalidad, solamente nos dice que hay un x de manera dispersa y sin determinación; pero en nuestro análisis de las tres síntesis se explicó cómo la imaginación lograba dotar de orden al bombardeo de estímulos externos a S para de esta manera, dar cuenta de la sucesión temporal y su respectiva permanencia. Por lo tanto, se ve que “toda representación empírica de lo múltiple” puede ser accesible por la temporalidad.

Sin embargo, el esquema focaliza su atención no tanto en el espacio, sino en el tiempo. Ello se puede deber a que la temporalidad posee un alcance de universalidad mayor que el del espacio ¿Cuáles serían las razones de esto? Por un lado, el tiempo como sentido interno puede dar cuenta de la existencia de cosas independientes de mí (como también lleva a cabo el sentido externo del espacio) y al mismo tiempo la constatación de mi propia existencia. Esto último es de una importancia capital porque la temporalidad es un ingrediente necesario para demostrar la existencia de los objetos que no están dentro mí, es decir, la existencia de las cosas mismas. La solución a este problema sería que: “La conciencia de mi propia existencia es, al mismo tiempo, conciencia inmediata de la existencia de cosas fuera de mí.” (Abbagnano, 1966, p. 989). Esta reflexión kantiana es la refutación del idealismo porque bien dice Kant (B XL): “Pero yo tengo conciencia de mi *existencia en el tiempo* (y por consiguiente, también de la determinabilidad de ella en éste) gracias a una experiencia interna, y esto es más que tener conciencia meramente de mi representación.” El tiempo es un elemento necesario para poder construir la apercepción trascendental del *Yo soy*. De esta manera es como podríamos establecer una relación del tiempo con las categorías.

Pero ¿de qué manera el tiempo ayuda en la construcción de la conciencia de mi existencia? ¿Por qué me pienso no en una espacialidad sino en una temporalidad para poder determinarme como una existencia? Vimos en nuestro análisis de las tres síntesis que una representación acompaña a la otra en una sucesión infinita y que para dar cuenta de ello requeríamos distinguir el *ahora fluyente* de la *retención* de las representaciones anteriores que están contenidas en la representación actual y, de igual manera, el establecimiento de una *protención* para prefigurar una anticipación de una representación futura. De la misma manera podríamos decir que el fundamento de los procesos trascendentales de S necesita la permanencia de un *Yo* en esta serie de *ahoras fluyentes*. Por lo dicho anteriormente, parece

ser que el tiempo es el candidato idóneo para establecer la homogeneidad entre las facultades por: (a) contar con una universalidad mayor que la del espacio al ser el tiempo la constatación de los fenómenos extramentales de S y de la existencia misma de S; (b) por ser un elemento necesario para poder constituir la conciencia de S. Si estos dos puntos son el caso (el acceso a la temporalidad proporcionado por la imaginación) el tiempo debería asegurar el acceso de las categorías a los estados extramentales de S.

Por lo que respecta al entendimiento, el entendimiento es homogéneo con el esquema “en la medida en que es *universal* y se basa en una regla *a priori*.” Su universalidad radica en dos sentidos. En primer lugar, por las razones aducidas anteriormente y, en segundo lugar, su universalidad es la universalidad del concepto. Las reglas *a priori* en las que se basa la universalidad estarán determinadas por cada una de las categorías del entendimiento, es decir, para que el esquema sea homogéneo con el entendimiento, vamos a defender la siguiente proposición: “Todos los juicios para poder tener una validez objetiva, es decir, para que puedan aplicarse a fenómenos, deben necesariamente poseer una *determinación temporal*.” Ésta última aseveración se desprende del siguiente pasaje crucial de la *CrP*:

Por todo esto, se ve que el esquema de cada categoría contiene y hace representar [Sólo una determinación del tiempo] así el de la cantidad, [contiene y hace representar] la generación (síntesis) del tiempo mismo en la sucesiva aprehensión de un objeto; el esquema de la cualidad, la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o el llenado del tiempo; el de la relación, la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir, según una regla de la determinación del tiempo); finalmente, el esquema de la modalidad y sus categorías, [contiene y hace representar] el tiempo mismo, como el correlato de la determinación de un objeto: si pertenece al tiempo, y cómo [pertenece a él]. Por eso, los esquemas no son nada más que determinaciones del tiempo, a priori, según reglas, y éstas se refieren, según el orden de las categorías, a la serie del tiempo, al contenido del tiempo, al orden del tiempo y finalmente al conjunto del tiempo, con respecto a todos los objetos posibles. (A 145/ B 184-5)

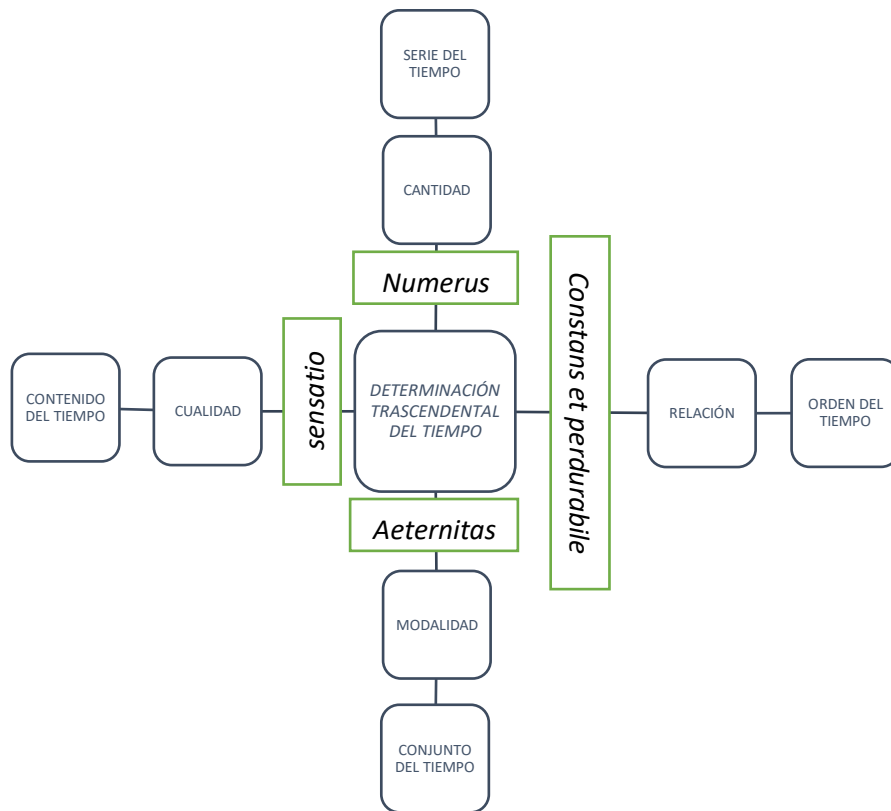


Figura 7 Esquemas de las determinaciones temporales del tiempo [modelo interpretativo de (A 145-6/ B 184-6)]

A continuación, explicaremos cada una de las reglas de determinación de las categorías para apreciar su universalidad. Como se puede observar en la (figura 7) cada esquema servirá de puente para que la categoría pueda determinar la serie, contenido, orden y conjunto del tiempo. “el esquema es propiamente sólo el fenómeno, o el concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría. (*Numerus est quantitatis phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon-aeternitas, necessitas phaenomenon etc.*)” (Kant, A 146-7/ B 186) De esta manera, se pueden establecer reglas universales *a priori* y de alguna manera obtener la homogeneidad entre las facultades. La relación temporal que hay en cada rúbrica de las categorías nos permitirán demostrar la validez objetiva de las mismas. Para ello, se va a comenzar con la rúbrica de la cantidad.

El esquema del *Quantitatis* para las categorías de la cantidad: Totalidad, todo A es B; pluralidad, algún A es B; y unidad, ese A es B. Les corresponde el esquema del *número* “El

esquema puro de la cantidad (*quantitatis*), como [esquema] de un concepto del entendimiento, es el *número*, que es una representación que abarca la adición sucesiva de lo uno a lo uno (homogéneos). Por tanto, el número no es otra cosa que la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general, de modo tal, que produzca el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.” (A 142-3/ B 182) El número es el esquema de la cantidad, por los siguientes puntos: Imagínense que tenemos la imagen empírica del cinco ‘.....’ tal que los cinco puntos son cualquier objeto cuantificable en la experiencia. Pero con el esquema del *número* es posible que las categorías de la cantidad ‘Unidad, pluralidad y totalidad’ tengan una aplicación objetiva, porque el número le proporciona la intuición de objetos temporales en una relación de sucesión de uno más uno y así, a través de este esquema, los conceptos pueden cuantificar sobre lo dado en la intuición sensible. Para ello, el esquema del *numeri* depende del contenido que proporciona la categoría de la *cualidad*, es decir, la determinación de un ser en el tiempo.

Con respecto al esquema de la *cualidad*, para sus respectivas categorías: Realidad, es cierto que A es B; negación, A no es B; y limitación, A es no B. Kant indica que es “la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo.” (A 145/ B 184) El concepto puro de *Realidad* requiere corresponder con la sensación. Para ello, el esquema de la *sensationis* posibilita la integración temporal a las categorías de la cualidad y de esta manera constituir un objeto de la experiencia. Este esquema “indica un ser (en el tiempo), por ejemplo, un árbol real; negación [es aquello] cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo), por ejemplo, un árbol imaginario” (A 143/ B 182). Para Kant, esta determinación de un ser en el tiempo, es gradual. “Ahora bien, toda sensación tiene un grado o una cantidad, por la cual puede llenar más, o menos, el mismo tiempo, es decir, el sentido interno respecto de la misma representación de un objeto, hasta cesar en la nada. [=0= *negativo*]” (A 143/ B 182-3). De esta manera, si el esquema de la *sensationis* indica la conexión de un tránsito de un ser al no-ser, este tránsito dice Kant, será la gradualidad de la pérdida de la plenitud con la que se encuentra la misma representación de un objeto; por ejemplo, un objeto que envejece en el tiempo hasta que desaparece. Si es gradual este proceder se puede cuantificar, gracias al esquema del número, para ello requiere la permanencia de algo idéntico a sí mismo en el cambio.

El esquema de las categorías de la *relación* son los esquemas de la *substantia et accidens*, A es B; causalidad y dependencia, si A es B, entonces C; y comunidad, A es B o C, o D, etc. Kant indica que los esquemas de la relación son la *Constans et perdurable*. “El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir, la representación de ello como substrato de la determinación empírica general del tiempo, [substrato] que permanece, pues mientras todo lo demás cambia.” (A 144/B 183) De la misma manera en que la intuición pura del tiempo no se intuye múltiples tiempos, sino que es uno y el mismo tiempo “en él transcurre la existencia de lo mudable.” (A 144/ B183) De forma similar el entendimiento requiere gestar la representación de algo permanente en el cambio, lo cual no es otra cosa que la categoría de la *substantia*, pero para que ella pueda tener una aplicación objetiva, sus esquemas correspondientes son la *Constans et perdurable*. De esta manera, estos esquemas permiten que las reglas del entendimiento puedan dar orden a la determinación trascendental del tiempo. El orden estriba en la relación de sustancias, por ello dice Kant (A 144/ B183): “El esquema de la causa y de la causalidad de una cosa en general es lo real, a lo cual, cuando es puesto, siempre le sigue algo diferente.” Y “el esquema de la comunidad (acción recíproca), o de la recíproca causalidad de las sustancias por la que concierne a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de una de ellas con las de la otra, según una regla universal.” (A 144/ B183-4) Así, que gracias a esta categoría el entendimiento puede establecer el ordenamiento de las sustancias entre ellas.

Por último, el esquema de la *aeternitas* para las categorías de la *modalidad* Posibilidad/imposibilidad, A puede ser B; Existencia/no-existencia, A de hecho es B; y necesidad/contingencia, A es necesariamente B. La determinación trascendental del tiempo que este esquema proporciona es la conformación del conjunto del tiempo, por las siguientes razones, en primer lugar: “El esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de las diversas representaciones con las condiciones del tiempo en general (p. ej. Que lo opuesto, en una cosa, no puede ser simultáneo, sino sólo sucesivo); por consiguiente, la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualquiera.” (A 144/ B 184); en segundo lugar: “El esquema de la realidad efectiva es la existencia en un tiempo determinado.” (A 145/ B 184); y, en tercer lugar, “El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.” (A 145/ B 184). El esquema de la *aeternitas*, permitiría que las categorías de la modalidad puedan delimitar un objeto ya sea en un tiempo determinado o en todo tiempo.

De esta manera es posible establecer los distintos conjuntos de tiempo de las representaciones.

Para poder tener una validez objetiva, es decir para que puedan aplicarse las categorías a los fenómenos, todos los juicios deben necesariamente poseer una determinación temporal. De esta manera, los juicios de las categorías requieren el esquema del *número* para dar cuenta de la serie del tiempo de las representaciones; que a su vez requieren del esquema de la *sensationis* para indicar un contenido temporal; también de los esquemas *Constans et perdurable* para dar cuenta del ordenamiento temporal y del esquema *aeternitas* para dar el conjunto del tiempo. Los esquemas para poder establecer una homogeneidad entre la cada una de las rúbricas de las categorías con la facultad de la sensibilidad, deben poseer una específica determinación trascendental del tiempo que depende del conjunto total de los esquemas. Así pues, la *serie* del tiempo no puede ser comprendida sin el *contenido* temporal, y este a su vez sin la relación con el *orden* y el *conjunto* del tiempo. La reconstrucción del esquematismo la presentamos a partir de los siguientes puntos (ver figura 8 y 9):

(1) Sean las representaciones A, B y C substancias de algo permanente en el cambio con un *contenido* temporal, es decir, indican que hay un ser o un no-ser en el tiempo (piénsese en un árbol real que gradualmente envejece. Conforme va creciendo no es el mismo árbol, pero su identidad permite que lo reconozcamos como el mismo árbol); (2) sea $n (+) 1$, la unidad de la síntesis de lo múltiple en una intuición, lo que nos permite tener la *serie* del tiempo gracias al esquema del *numeri*, dicha serie tiene contenido y aplicación objetiva gracias a que el esquema de la *sensationis* dota a la serie de contenido; (3) sea ‘ \rightarrow ’ la conectiva para posibilitar el *orden* de lo real en el tiempo, de esta manera a algo puesto le sigue algo diferente en la serie del tiempo, si A es una representación que me indica que posee un ser en el tiempo (un árbol real). $A \rightarrow B$ señala un tránsito de una determinación temporal a otra distinta de su representación inicial, con lo que es posible la *sucesión* temporal de las representaciones (Esto es la transición de un instante temporal a otro instante temporal del mismo árbol); y sea (4) la *aeternitas* como esquema de la modalidad, es aquella que procura el conjunto del tiempo al determinar en la categoría de la modalidad la presencia efectiva de una representación en todo tiempo (ver figura 9). Donde W = mundo actual, como conjunto actual de la determinación temporal; y W_2 =mundo posible que se desprende a partir

de W, como el conjunto posible de la determinación temporal. En la figura 9 se puede observar el conjunto temporal W que cuenta con la siguiente serie de representaciones temporales $A \rightarrow B \rightarrow C$ éstas cuentan con una realidad temporal, es decir, sí cuentan con un ser determinado en el tiempo las representaciones A, B y C; mientras que en el conjunto W_2 $A \rightarrow -B \rightarrow -C$, las representaciones -B y -C indican un no-ser en la determinación temporal; y por último, el conjunto W_3 $A \rightarrow B \rightarrow -C$, solamente -C es privativa. Comparando los tres conjuntos podemos concluir que solamente la representación A es necesaria en todo tiempo, mientras que las otras son contingentes en el conjunto temporal. Así pues, el esquema de la modalidad permitirá la relación entre conjuntos temporales.

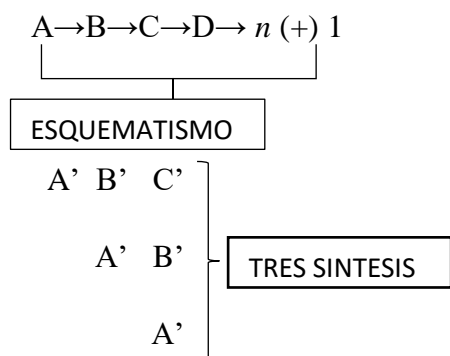


Figura 8 Diagrama de la representación

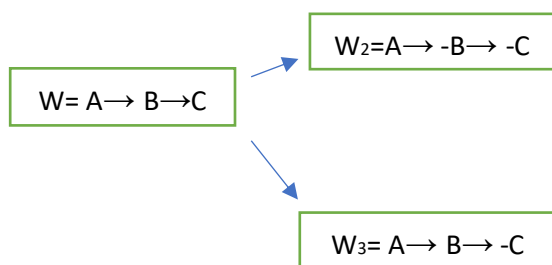


Figura 9 Conjunto temporal

De esta manera podemos conjuntar nuestro análisis de las tres síntesis con el esquematismo al decir, que la validez objetiva de las categorías puede efectuarse por la mediación de los esquemas, que permiten homogenizar los contenidos de la sensibilidad con los del entendimiento gracias a las múltiples determinaciones trascendentales de la temporalidad que son: la *serie*, el *contenido*, el *orden* y el *conjunto* del tiempo establecidas por los esquemas de la imaginación. En el diagrama del tiempo de Husserl, vimos (figura 5)

que en las impresiones en la serie AE están presentes la *retención*, el *ahora fluyente* y la *protención* para gestar la conciencia interna del tiempo en la constitución de la permanencia en el cambio. Estas tres síntesis efectuadas por la imaginación ordenan el bombardeo de estímulos aprehendidos por las intuiciones puras, los contenidos de las intuiciones puras se ponen en contacto con los contenidos puros del entendimiento. De esta manera, S puede constituir a E.

Fundacionismo trascendental mixto

Para poder vincular los intereses de la epistemología contemporánea (S sabe que P) con la teoría del conocimiento de Kant (S constituye E), el vínculo entre ambos proyectos radica en el encuentro de la creencia básica. El fundacionismo epistémico postula las “creencias básicas” como los fundamentos últimos para romper la cadena epistémica de las creencias inferencias, esto representa un problema porque no hay una justificación que justifique a las creencias básicas para ser el elemento último que rompa la cadena epistémica. Para poder justificar el carácter justificatorio de las creencias básicas como portadoras del status epistémico, planteo que la propuesta Kantiana sí puede dotar de justificación a las creencias básicas. Al buscar Kant las posibilidades de la experiencia a través de los elementos necesarios constitutivos para determinar todo conocimiento posible de la experiencia, esta determinación constitutiva permite que las creencias básicas sean conformadas de tal manera que sí puedan dotar de status epistémico a las creencias inferenciales. De esta manera, la constitución de E permite entender cómo podemos establecer los criterios de atribución de conocimiento. Así pues, la teoría del *fundacionismo trascendental mixto* funge como soporte para dotar de una justificación a las creencias básicas,

Explicemos qué es un fundacionismo el *FTM*. Es un fundacionismo, porque toda la estructura del saber de S respecto de E, descansa en última instancia en los elementos trascendentales que constituyen E; tiene por objetivo explicar cómo es que S puede constituir E de manera *a priori*. Para que S pueda constituir a E, los elementos constitutivos deben descansar en ciertos pilares trascendentales. Los pilares trascendentales deben ser las facultades de la sensibilidad, el entendimiento y la imaginación. La constitución de E debe

de estar conformada por la síntesis entre los contenidos metales y extramentales de S. Es decir:

S puede constituir E si y sólo si:

1. Las intuiciones puras de la sensibilidad permiten que un fenómeno sea dado a S a través de una afección.
2. Los conceptos puros permiten establecer las reglas de relaciones para dotar de unidad a los contenidos de la afección.
3. Los contenidos de 1 y 2 son puestos en relación a través de la síntesis trascendental de la imaginación para poder hacer de ellos un conocimiento.

La estructura presentada por Kant descansa en las facultades; como hemos visto, son tres: la sensibilidad, el entendimiento y la imaginación. Para constituir E, S debe tener una capacidad sensitiva para poder integrar datos externos a él, una capacidad conceptual que ordene esos datos y una facultad de enlace. El análisis que llevamos a cabo sobre la discusión entre internistas y externistas nos permitirá aclarar este punto.

Para que S pueda percibir un x como un F y S sepa que x es F, deben integrarse los siguientes tres elementos. En primer lugar, se aclaró que, si S percibe un x sin capacidad intelectual para decir “S percibe un x como un F”, podríamos distinguir claramente el contenido necesario, pero no suficiente, de la sensibilidad: “una representación sensible e inmediata de un particular, cuyo carácter fenoménico está constituido por la sensación y cuyo contenido cognitivo se especifica en la localización espacio-temporal de un particular” (Lazos, 2014, p. 32). De esta manera contamos con el elemento externista del *FTM*.

S puede constituir E si y solo si la constitución mencionada es producto de un proceso cognitivo trascendental que depende de la estructura trascendental de S para producir un objeto de la experiencia. Un insumo necesario para el proceso cognitivo es que (1) S pueda intuir un x, lo cual consiste en que los datos necesarios para la constitución de E requieren de la localización espacio-temporal de un particular. Este primer insumo para el proceso cognitivo, es de carácter externista porque es la constatación de la existencia de elementos extramentales a S y, por lo tanto, no está capacitada la facultad sensitiva para conceptualizar

su afección. De esta manera la sensibilidad a través de la intuición proporciona solamente la percepción espacio-temporal de un x.

Pero el proceso cognitivo no solo cuenta con el insumo (1) sino que también requiere otro elemento necesario. Otro insumo necesario para el proceso cognitivo es que (2) S pueda prefigurar las categorías para determinar la percepción de un x como un F, donde por “F” se entienden las distintas categorías formales. Pero dichas categorías, por su naturaleza lógica, son estructuras formales vacías. El punto (2) captura el elemento internista al afirmar que uno de los procesos de la constitución de E reside en la capacidad conceptual de S para formalizar los insumos de (1), es decir, uno de los insumos necesarios para la constitución de E, es la referencia a algún elemento mental de S para poder constituir E.

Con lo expuesto en (1) y (2) S cuenta con los elementos necesarios, pero no suficientes, para constituir E, porque cada uno por su naturaleza puede solamente proporcionar un componente esencial sin relación alguna con el otro. Para ello, es necesaria la postulación de un último componente necesario para el proceso cognitivo trascendental. (3) S posee una facultad sintética que puede *reunir* los componentes esenciales de (1) y (2) para poder constituir E. Esta facultad es la imaginación, la cual, a través de su acción sintética, produce los *esquemas*, es decir, para que S pueda percibir un x como un F y aseverar “x es F”, la cópula *es* que funge como enlace entre la intuición espacio-temporal de un x con la categoría F, puede relacionar a “x” con “F” gracias a la acción sintética llevada a cabo por los esquemas de la imaginación. Así pues, x puede ser subsumido bajo F gracias a que los elementos extramentales y mentales de S tienen su punto de encuentro en el *esquema*, el cual posee cualidades tanto sensibles como inteligibles.

¿Cómo es posible que (1) y (2) requieran de (3) para relacionarse? La explicación de ese proceso la encontramos en el capítulo tercero, al demostrar que la imaginación tiene características externistas, al ser ella la imaginación *fuerza del tiempo originario*, e internistas, al ser la imaginación la *fuerza de la constitución del yo*, porque si la imaginación es aquella raíz desconocida de la que brotan la sensibilidad y el entendimiento, entonces la imaginación es el fundamento de la constitución trascendental de E y posee las propiedades de (1) y (2). Si ese es el caso, la imaginación es una facultad más básica que la sensibilidad

y el entendimiento, y por lo tanto la sensibilidad y el entendimiento son solamente dos procederes menores de la imaginación.

Por lo tanto, el *FTM* consiste en que S puede constituir E si y solo si la constitución mencionada es producto de un proceso cognitivo trascendental. Un insumo necesario para el proceso cognitivo es que (1) S pueda intuir un x, lo cual consiste en que los datos necesarios para la constitución de E requieren de la localización espacio-temporal de un particular; otro insumo necesario para el proceso cognitivo es que (2) S pueda prefigurar las categorías para determinar la percepción de x como un F, tal que F incluye las distintas categorías formales y (3) S posee una facultad sintética que puede homogenizar las facultades heterónomas para así poder relacionar los componentes esenciales de (1) y (2) a fin de poder constituir E.

CONCLUSIÓN

A lo largo de esta tesis se ha argumentado la importancia de la imaginación en el proyecto epistémico kantiano. Para poder demostrarlo, se han explorado muchos puntos por separado que en su desarrollo se han ido relacionando como es el caso del planteamiento histórico de las discusiones entre internistas y externistas, fundacionistas y fiabilistas, ante la definición de la justificación epistémica.

He utilizado las discusiones contemporáneas de la epistemología analítica para poder analizar retrospectivamente el papel de la imaginación en la *CrP*. Los resultados de esta aplicación me llevaron a la creación de un mapa del conocimiento para poder ubicar cualquier postura epistémica a partir de la delimitación de grados de compromiso y cercanías con el fiabilismo o con el fundacionismo. También, permitió el mapa del conocimiento esquematizar las consecuencias de un *fundacionismo trascendental del entendimiento* y un *fundacionismo trascendental de la sensibilidad*, que no son otra cosa que las posturas fuertemente comprometidas de un internismo y externismo de la justificación epistémica. Gracias a esto, se pudo derivar la cláusula de complementariedad, que postulaba que, si bien es cierto que ambos puntos son necesarios, no son suficientes para constituir el conocimiento.

A partir del análisis de la obra kantiana postulé un fundacionismo trascendental mixto. Para ello, se presentó la defensa de la autonomía de la imaginación como una tercera facultad autónoma. La visión fundacionista del conocimiento postuló la siguiente hipótesis: la imaginación es la raíz desconocida de donde brotan la sensibilidad y el entendimiento. A partir de esta visión se pudo analizar la íntima relación que guarda la imaginación con cada facultad, a fin de entender cómo es que la imaginación podía oscilar entre dos facultades heterónomas. El resultado de esta indagación llevó a defender las siguientes dos tesis importantes para explicar la naturaleza oscilatoria de la imaginación: la primera, *la imaginación es fuente originaria del tiempo como sucesión* y, la segunda, *ella es un elemento importante en la configuración del yo*.

Si las conclusiones de esta investigación son ciertas y la postura planteada sobre la imaginación es acertada, esto pone entre dicho la prioridad del entendimiento y de la sensibilidad. Si ese es el caso, la imaginación es una facultad más básica que la sensibilidad

y el entendimiento y, por lo tanto, la sensibilidad y el entendimiento son solamente dos procederes menores de la imaginación. Esta hipótesis de trabajo surge a partir de la búsqueda de aquel candidato idóneo entre las tres facultades para poder establecer un fundacionismo epistémico, el cual, pudiera satisfacer las condiciones kantianas para que S pueda constituir E, es decir, para contar con elementos mentales y extramentales a S y una capacidad de S para ponerlos en relación. Tanto el fundacionismo internista como externista del entendimiento y de la sensibilidad no pudieron satisfacer los requerimientos epistémicos (véase capítulo II). La alternativa por la que se optó, fue la de construir un fundacionismo mixto y el candidato que podía cumplir un proceder oscilatorio entre facultades fue la imaginación trascendental (véase capítulo III).

Si esto no fuera el caso, entonces se tendría que explorar de que otra manera se puede constituir un *FTM* en la *CrP* o no es el *FTM* la postura adecuada para reconstruir la propuesta epistémica kantiana. Así, para ese fin debería poder plantearse ya sea una especie de coherentismo epistémico, un fiabilismo o alguna otra postura. En consecuencia, se deberían explorar otras formas de relación de la imaginación con la sensibilidad y el entendimiento. Si la imaginación no es una facultad más básica que la sensibilidad y el entendimiento (y por lo tanto la sensibilidad y el entendimiento no son dos procederes menores de la imaginación), entonces o la relación entre la sensibilidad y el entendimiento producen como una especie de propiedad emergente a la imaginación, o no es la imaginación una facultad autónoma sino un sub-proceder del entendimiento o de la sensibilidad respectivamente. Bajo cada una de estas lecturas esto implicaría un *FT* o alguna otra estructura epistémica que diera cuenta de la propuesta epistémica kantiana y de cómo la imaginación participa en ella.

Yo me avoco por la autonomía de la imaginación para poder dar cuenta de un *FTM* en la *CrP*. Mi intención radicó en poder señalar las consecuencias que se derivaron de una lectura interpretativa de la *CrP* al concebirla como un *FTM* cuyo componente principal es la imaginación trascendental. Invito a la comunidad filosófica a reflexionar sobre el gran papel que juega la imaginación trascendental en el proyecto epistémico kantiano para, de esta manera, poder despertar el interés por investigar la imaginación en la obra kantiana.

REFERENCIAS

- ABBAGNANO, N. (1966). *Diccionario de filosofía*. FCE.
- ALLISON, H.E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, UAM. Anthropos.
- ALSTON, W.P. (1976). “¿Ha quedado refutado el fundacionismo?”, en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 37-60. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF’s-UNAM, 2013.
- ALSTON, W.P. (1995). “¿Cómo concebir la fiabilidad?”, en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 233-272. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF’s-UNAM, 2013.
- ARISTÓTELES. (2014). *Física, acerca del alma y poética*, Gredos.
- AUDI, R. (1993). “El fundacionismo contemporáneo”, en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 61-79. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF’s-UNAM, 2013.
- BECKER, Kelly. (2024, 20 julio). “Reliabilism”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/int-ext/>
- BOECIO. (2005). *La consolación de la filosofía*, Perdidas.
- BONJOUR, Laurence. (1976). “La teoría coherentista del conocimiento empírico”, en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 125-166. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF’s-UNAM, 2013.
- BONJOUR, Laurence. (1980). “Externalist Theories of Empirical Knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, no. 1, pp. 53-74.

CAIMI, Mario. (2017). “El esquematismo de los conceptos empíricos”, en *La crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*, pp.175-190. Luis Eduardo Hoyos y Pedro Stepanenko (edi.), UNAM-UNC.

CASSINI, Alejandro. (1988). “El fundacionismo de la epistemología de Aristóteles”. *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 20(58), pp. 67–95.IIF’s-UNAM.

CASTORIADIS, Cornelius. (2005). *Los dominios del hombre*, Gedisa, México.

CASTORIADIS, Cornelius. (2006). *Lo que hace a Grecia 1. De Homero a Heráclito*. FCE.

CHISHOLM, Roderick. (1988). “La independencia de la justificación interna”. *Síntesis*, 74(3), pp. 285-296.

DÁVALOS, P.K., ERAÑA, A. y GARCÍA, C.L. (2013). *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*. IIF’s-UNAM.

DESCARTES. (1992). *Discurso del método, meditaciones metafísicas, reglas para la dirección del espíritu y principios de filosofía*. Porrúa.

GALENO. (1982). *Iniciación a la dialéctica*. Versión de Arturo Ramírez Trejo e introducción de Mario H. Otero, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM.

GARCÍA, J., y VÁZQUEZ, R. (2012). “Contextualismo, fiabilismo y el problema pirrónico”. *Diánoia*, 57(68), pp. 3–28. <https://doi.org/10.21898/dia.v57i68.150>

GETTIER, Edmund. (1963). “Is justifiend true belief knowledge?” *Análisis* 23, pp. 121-123.

GOLDMAN, Alvin I. (1967). “A Causal Theory of Knowing”, *The Journal of Philosophy*, vol. 64, no. 12, pp. 357-372.

GOLDMAN, Alvin I. (1975). “Innate Knowledge”. en S.P. Stich (com.), *Innate Ideas*, University of California Press, Berkeley, pp. 771-791.

GOLDMAN, Alvin I. (1976). "Discrimination and Perceptual Knowledge". *The Journal of Philosophy*, vol. 73, no. 20, pp. 771-791.

GOLDMAN, Alvin I. (1979). "¿Qué es una creencia justificada?", en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 199-231. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF's-UNAM, 2013.

GOLDMAN, Alvin I. (1980). "La concepción internista de la justificación", en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 331-372. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF's-UNAM, 2013.

GRIMALTOS, Tobies y IRANZO, Valeriano. (2009). "El debate externismo/externismo en la justificación epistémica", en *Cuestiones de teoría del conocimiento*, pp. 33-76. Daniel Quesada (ed.), Tecnos.

GRIMALTOS, T. (2018). "Justificación epistémica". *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/justificacion-epistemica/>).

HEIDEGGER, Martin. (2018). *Kant y el problema de la metafísica*. Edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices, Gustavo Leyva. FCE.

HUSSERL, Edmund. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta.

KANT, I., (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Akal.

KANT, I., (2000). *Lógica: un manual de lecciones*, Akal.

KANT, I. (2014). *antropología en sentido pragmático*. FCE.

KANT, I., (2018), *Critica de la razón pura*. FCE.

KING, Patricia. (2000). "Internalismo, externalismo y autoconocimiento". *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 32(96), pp. 99-119. IIF's-UNAM.

KITCHER, Patricia, (2007). “Echando otra ojeada a la epistemología de Kant: escepticismo, aprioridad y psicologismo”, en *Argumentos trascendentales* pp. 425-473. Isabel Cabrera (com.), IIF’s-UNAM.

KORNBLITH, Hilary. (2001). “Internismo y externismo: breve introducción histórica”, en *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica. Volumen I. Teorías de la justificación en la epistemología analítica*, pp. 321-329. Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), IIF’s-UNAM, 2013.

LAZOS, Efraín. (2014). *Disonancias de la Crítica: Variaciones sobre cuatro temas kantianos*, IIF’s-UNAM.

LEHRER, K., (1974), *Knowledge*, Clarendon Press, Oxford.

LOCKE, John. (1984). *Ensayo sobre el entendimiento humano*, SARPE.

PAPPAS, George. (Spring 2023 Edition). “Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/justep-intext/>>.

PELÁEZ, A. (2017). “La estética trascendental”, en *La crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*, pp. 47-66. Luis Eduardo Hoyos y Pedro Stepanenko (edi.), UNAM-UNC.

PÉREZ OTERO, Manuel. (2018). “Conocimiento”. *Enciclopedia de la Sociedad Española de Filosofía Analítica* (URL: <http://www.sefaweb.es/conocimiento/>).

PLATÓN. (1975). *Menón*. Traducción de Ute Schmidt Osmanzik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM.

PLATÓN. (2007). *Teeteto*. Traducción de Ute Schmidt Osmanzik, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. UNAM.

POSTON, Ted. (2024, 24 may). “Internalism and Externalism in Epistemology”. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://iep.utm.edu/int-ext/>

PRITCHARD, H. (1950). *Conocimiento y percepción*, Oxford, Clarendon Press.

QUINTON, A.M. (1973). *The nature of things*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

RAMÍREZ, Álvarez. (2015). “Las formas de la imaginación en Kant”. En *Praxis filosófica*, núm. 40, enero-junio, pp. 35-62.

SANHUEZA, Diego. (2016). “Sobre la imaginación productiva en la crítica de la razón pura”. En *Hermenéutica intercultural revista de filosofía*, n. 26, pp. 133-151.

SCHOPENHAUER, Arthur. (2016). *El mundo como voluntad y representación vol. I*. FCE.

STEPANENKO, Pedro. (2012). *Unidad de la conciencia y objetividad*, UNAM.

STEPANENKO, Pedro. (2013). *Categorías y autoconciencia en Kant*, UNAM.

STRAWSON, P.F. (2019). *Los límites del sentido: ensayo sobre la crítica de la razón pura*. UNAM.

VILLORO, Luis. (1989). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI.

WILL, F.L. (1974). *Induction and Justification: An Investigation of Cartesian Procedure in the Philosophy of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca.