

LA IMAGINACIÓN EN EL PROYECTO EPISTEMOLÓGICO CARTESIANO

Trabajo para optar al título de
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
María Fernanda Jiménez Torres
Cód.: 2010232016

Directora
Diana María Acevedo Zapata

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C
2017

Resumen

Descartes desarrolló distintas obras filosóficas que cuestionaban algunos fundamentos de las creencias escolásticas que reinaban en aquella época, entre el siglo XVI y XVII. En los textos del *Discurso del Método*, las *Reglas para la Dirección del Espíritu* y las *Meditaciones Metafísicas* se puede rastrear la indagación de Descartes acerca del fundamento del conocimiento verdadero. Principalmente, las *Meditaciones Metafísicas* se pueden definir como la obra en la cual Descartes refuerza los argumentos de sus anteriores obras y cuestiona las creencias que siempre ha tomado por ciertas, estableciendo de esa forma los fundamentos de todo conocimiento verdadero. En ese orden de ideas, aquí se examinan las obras de Descartes anteriormente mencionadas, enfocando el análisis principalmente a las *Meditaciones Metafísicas* con el fin de reconstruir los argumentos por los cuales Descartes legitima el poder del intelecto por encima de la imaginación y los sentidos. Por ello, este trabajo defiende el papel de la imaginación en el conocimiento de lo externo.

De esta forma, en el presente texto se examinan los argumentos y contra argumentos que Descartes desarrolla para analizar la fiabilidad de los sentidos como fuente de toda creencia. Luego, se expone cómo por medio de la duda metódica Descartes halla el *cogito* como su primera certeza y Dios como la segunda. Posteriormente, se examina la imaginación y sus posibilidades perceptivas en comparación con los sentidos y el intelecto. Pues, por una parte, la facultad imaginativa desde su característica pictórica permite ilustrar aquellas cosas que previamente han sido entendidas en el intelecto. Ya que si el intelecto no necesitara de la imaginación muchos de sus objetos finalmente no podrían tener una representación y buscar una correspondencia externa real o física. Por otra parte, la imaginación es una facultad que al recibir y albergar imágenes de las cosas tiene un carácter pasivo, pero a su vez posee una característica activa en tanto que, con ayuda de la memoria, es capaz de reorganizar imágenes, creando imágenes novedosas con base en elementos verdaderos. Esta última característica es esencial ya que en las *Meditaciones* Descartes determina el intelecto como facultad esencial y activa, mientras que la imaginación y los sentidos los caracteriza como facultades pasivas. Sin embargo, la ficción es el elemento que caracteriza la parte activa de la imaginación, en tanto que se inventan representaciones novedosas con la combinación de imágenes. En esa medida, la imaginación que en principio parecía ser de poca importancia para Descartes se posiciona como relevante en la epistemología cartesiana.

Palabras Clave:

Meditaciones Metafísicas, epistemología, *cogito*, imaginación, sentidos e intelecto.

Abstract

Descartes developed several philosophical works that sometimes questioned some foundations of the scholastic beliefs that reigned in that time, between century XVI and XVII. In the texts of Method Discourse, the Rules for the Direction of the Spirit, and Metaphysical Meditations, one can trace Descartes' inquiry into the foundation of true knowledge. Thus, Metaphysical Meditations can be defined as the work in which Descartes develops the arguments of his previous works and questions the beliefs he has always taken for certain, establishing in this way the foundations of all true knowledge. In this order, Metaphysical Meditations are examined here in order to reconstruct the arguments by which Descartes legitimates the power of the intellect above the imagination and the senses. Therefore, this work defends the role of the imagination for knowledge insofar as the *cogito* needs the imaginative faculty.

In this way, the present text examines the arguments and against arguments that Descartes himself develops to analyze the reliability of the senses as the source of all beliefs. Then, it is explained how by methodical doubt Descartes finds the *cogito* as its first certainty and God as the second. Subsequently, the imagination and its perceptual possibilities are examined in comparison with the senses and the intellect. For, on the one hand, the imaginative faculty from its pictorial characteristic allows to illustrate those things that previously have been understood in the intellect. For if the intellect did not need the imagination many of its objects could not finally have a representation and could not seek a real or physical external correspondence. On the other hand, the imagination is a faculty that, when receiving and harboring images of things, can transcend its passivity and become an active faculty that allows associating ideas through the prior reorganization of their images. This last characteristic is essential since in Descartes Meditations determines the intellect as an essential and active faculty, while the imagination and the senses characterize them as passive faculties. To this extent, the imagination which at first seemed to be of little importance to Descartes is positioned as essential in Cartesian epistemology.

Keywords:

Metaphysical Meditations, epistemology, *cogito*, imagination, senses and intellect.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL ANEXOS DE LA UNIVERSIDAD	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	La imaginación en el proyecto epistemológico cartesiano
Autor(es)	Jiménez Torres, María Fernanda
Director	Acevedo Zapata, Diana María
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2017. 50 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	MEDITACIONES METAFÍSICAS, EPISTEMOLOGÍA, COGITO, IMAGINACIÓN, SENTIDOS E INTELECTO.

2. Descripción
Descartes desarrolló distintas obras filosóficas que cuestionaban algunos fundamentos de las creencias escolásticas que reinaban en aquella época, entre el siglo XVI y XVII. En los textos del <i>Discurso del Método</i>, las <i>Reglas para la Dirección del Espíritu</i> y las <i>Meditaciones Metafísicas</i> se puede rastrear la indagación de Descartes acerca del fundamento del conocimiento verdadero. Principalmente, las <i>Meditaciones Metafísicas</i> se pueden definir como la obra en la cual Descartes refuerza los argumentos de sus anteriores obras y cuestiona las creencias que siempre ha tomado por ciertas, estableciendo de esa forma los fundamentos de todo conocimiento verdadero. En ese orden de ideas, aquí se examinan las obras de Descartes anteriormente mencionadas, enfocando el análisis principalmente a las <i>Meditaciones Metafísicas</i> con el fin de reconstruir los argumentos por los cuales Descartes legitima el poder del intelecto por encima de la imaginación y los sentidos. Por ello, este trabajo defiende el papel de la imaginación en el conocimiento de lo externo. De esta forma, en el presente texto se examinan los argumentos y contra argumentos que Descartes desarrolla para analizar la fiabilidad de los sentidos como fuente de toda creencia. Luego, se expone cómo por medio de la duda metódica Descartes halla el <i>cogito</i> como su primera certeza y Dios como la segunda. Posteriormente, se examina la imaginación y sus posibilidades perceptivas en comparación con los sentidos

y el intelecto. Pues, por una parte, la facultad imaginativa desde su característica pictórica permite ilustrar aquellas cosas que previamente han sido entendidas en el intelecto. Ya que si el intelecto no necesitara de la imaginación muchos de sus objetos finalmente no podrían tener una representación y buscar una correspondencia externa real o física. Por otra parte, la imaginación es una facultad que al recibir y albergar imágenes de las cosas tiene un carácter pasivo, pero a su vez posee una característica activa en tanto que, con ayuda de la memoria, es capaz de reorganizar imágenes, creando imágenes novedosas con base en elementos verdaderos. Esta última característica es esencial ya que en las *Meditaciones* Descartes determina el intelecto como facultad esencial y activa, mientras que la imaginación y los sentidos los caracteriza como facultades pasivas. Sin embargo, la ficción es el elemento que caracteriza la parte activa de la imaginación, en tanto que se inventan representaciones novedosas con la combinación de imágenes. En esa medida, la imaginación que en principio parecía ser de poca importancia para Descartes se posiciona como relevante en la epistemología cartesiana.

3. Fuentes

- Acevedo, D. (2013). *Tres voces, Tres tiempos. Pensamiento, cuerpo y compuesto en clave cartesiana*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, I. (1993). *La reconstitución galileana del saber. Copérnico, Galileo, Descartes*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Benítez, L. (1998). *EL dualismo cartesiano y la vía de reflexión epistemológica* en Revista Latinoamericana de Filosofía. Buenos Aires.----- y la física de Jarques Rohaulf" en Dianoia, Anuario de Filosofía, México IIF-UNAM-FCE.
- Butler, J. (1997). *How Can I Deny That These Hands And This Body Are Mine?*. Qui Parle, 1-20.
- Carvajal, J. (2007). *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes*. Medellín, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 270p.
- Castelar, A. (2012). *Judith Butler y la deconstrucción del sujeto cartesiano*. Rastros Rostros, 14(28), 29-42.
- Descartes, R. (2011). Correspondencia con Isabel de Bohemia. En Descartes, R., *Obras completas* (pp. 549-672). Madrid: Gredos.

- Descartes, R. (2010). *Discurso del Método*. Madrid: Colección austral-espasa calpe.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*; trad. Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Biblioteca abierta.
- Descartes, R. (2011). *Obras completas*; trad. Cirilo Flórez Miguel. Madrid, Gredos.
- Descartes, R. (2011). Reglas para la dirección del espíritu. En Descartes, R., *Obras completas* (pp. 1-72). Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011). Tratado del hombre. En Descartes, R., *Obras completas* (pp. 673-736). Madrid: Gredos .
- Frankfurt, H. G. (2008). *Demons, Dreamers, and Madmen: the defense of reason in Descartes*. New Jersey: Princeton University Press.
- Garber, D. (1986). *Las ideas cartesianas*. Ideas Y Valores, pp.3-22.
- García, C. L. (1995). *Descartes: la imaginación y el mundo físico*. *Dianoia*: Anuario de Filosofía, 41 (41):65-82.
- Moreno, J.C. (2007). Coord. *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Barcelona: Anthropos. pp.286.
- Pardo, A. (1988). *El concepto de la verdad en R. Descartes*. En "El problema de la verdad", A. Pérez Lindo (comp.), Edit. Biblos, Buenos Aires.
- Pineda, D. (2008). *Una lectura del Discurso del método desde la perspectiva del reconocimiento*, Universitas Philosophica 50: pp. 41-61.
- Rivera, D. A. (2008). *Una lectura del discurso del método desde la perspectiva del reconocimiento*. Universitas philosophica, pp.41-61.

Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University, New Jersey.

Serrano, G. (1989). *Certeza, identidad y objetividad*. Sociedad Colombiana de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Schlutz, A. M. (2009). *Mind's World: Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism*. Washington, United States of America: University of Washington.

Williams, B. (1929). *Descartes: el proyecto de la investigación pura / Bernard Williams*. (L. Benítez, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

4. Contenidos

Las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes han sido un referente para la filosofía moderna y la teoría epistemológica. Dicho texto cuestionó algunos pensamientos que reinaban en la Época Medieval, proponiendo el *cogito* como parte de la fundamentación de la verdad: la mente se establece como aquel pilar por el cual se puede adquirir conocimiento. En esa medida, los conocimientos derivados de los sentidos y la imaginación solo son catalogados como la base de las creencias habituales, especulativas y poco fiables. No obstante, Descartes ofrece algunos elementos que permiten formular hipótesis diferentes acerca de la imaginación. Por ello, este trabajo pretende revisar los argumentos de las *Meditaciones* y algunos pasajes de otras obras para desarrollar el siguiente problema: si esta facultad por su carácter pasivo es de poca importancia para el conocimiento, ¿cuál es el papel que la imaginación tiene en el proyecto epistemológico cartesiano?

En primer lugar, se revisarán los argumentos de la *Primera Meditación* por los cuales Descartes determina los sentidos como poco fiables para el conocimiento. En esa medida se analizarán las percepciones sensibles, pues éstas son la base de las primeras creencias. En consecuencia se explicarán las nociones de condiciones internas y externas favorables y desfavorables propuestas por Harry Frankfurt. Con base en dichas nociones se intentará extender el argumento por el cual Descartes afirma que no todo lo proveniente de los sentidos es poco fiable, como el “estar ahí sentado junto al fuego” (AT, VII, 18). Posteriormente, se examinará la prueba de la anterior afirmación por medio del argumento del sueño. Así, las nociones de Frankfurt permitirán ampliar la visión y el debate en torno a las experiencias sensibles como el sueño, la vigilia y la locura en las cuales no se encuentra algo estable y evidente. Finalmente, haciendo un análisis de

las percepciones sensibles y los juicios provenientes de estas percepciones, se expondrá por qué Descartes mantiene su desconfianza ante los sentidos.

En segundo lugar, se expondrán las reglas del *Discurso del Método*. Estas sirven como precedente para hallar los fundamentos del sistema epistemológico cartesiano. Luego, siguiendo los argumentos de las *Meditaciones* se analizarán los argumentos por los cuales Descartes obtiene su primera certeza: *pienso, luego existo*. Así mismo se mostrará la clasificación de las ideas propuesta en la *Tercera Meditación* con el fin de mostrar cómo Dios se convierte en la segunda certeza que fundamenta la verdad. Por consiguiente, se determinará al intelecto como aquella facultad capaz de obtener certezas, pues por medio de esta facultad se pueden tener ideas abstractas de cosas que no tienen un referente sensible.

Finalmente, en oposición con la idea de la imaginación como servidumbre del intelecto, se argumentarán las razones por las cuales la facultad imaginativa puede tener un papel relevante para el conocimiento de lo externo. Para ello, se tendrán en cuenta las investigaciones de Schlutz, quien resalta la insistencia cartesiana de analizar las categorías mentales, puesto que para Descartes éstas son esenciales en el proceso epistemológico. Así, en primera instancia se deberá tener claridad de la caracterización de la imaginación hallada en las *Meditaciones*. Luego, teniendo claro que las representaciones de la imaginación y las de los sentidos tienen su base en la imagen, se presentará la diferencia que existe entre éstas. Posteriormente, se estudiará qué posibilidad tiene la imaginación de usar las naturalezas simples válidas para el *cogito*. En la misma línea argumentativa se discutirá en torno al carácter pasivo y activo de la facultad imaginativa. Para concluir que la imaginación es necesaria en el proyecto epistemológico cartesiano.

5. Metodología

No aplica

6. Conclusiones

Presento a continuación, las tres conclusiones de este trabajo. En primer lugar, la imaginación y los sentidos se distinguen porque sus percepciones tienen historias causales distintas. Así, los sentidos necesitan de la imaginación para poder representar las cosas que le llegan a través de los órganos sensitivos. De tal forma, dado que la imaginación tiene como característica representar por imágenes las cosas corpóreas, no puede tener ideas acerca de cosas incorpóreas o de la sustancia infinita. No obstante, la imaginación tiene la posibilidad de concebir algunos modos de la extensión finita. En esa medida, la imaginación permite entender que no puede haber cuerpos indivisibles, ya que siempre se pueden imaginar las partes que componen cualquier extensión, siempre y cuando sea finita. Por consiguiente, la imaginación es capaz de

imaginar con cierta distinción, es decir, participa de los criterios de la certeza dados en el *Discurso del Método*.

En segundo lugar, la imaginación hace uso de las naturalezas simples, pues son inherentes a cualquier tipo de pensamiento que a su vez participa de la certeza. Así, las representaciones dadas por la imaginación pueden tener un valor de verdad, en tanto hagan uso de las naturalezas simples. Por ejemplo, el pintor puede hacer uso de los elementos ciertos válidos para el *cogito* para formar sus representaciones. De manera que en las representaciones imaginativas se pueden encontrar naturalezas simples, es decir, elementos simples como el color.

En tercer lugar, la pasividad de la imaginación es dada por recibir las impresiones de los órganos sensitivos. Sin embargo, la ficción es el elemento que caracteriza la parte activa de la imaginación, en tanto que se inventen representaciones novedosas con la combinación de imágenes. El carácter ficcional de la imaginación permite crear representaciones hipotéticas y dichas representaciones pueden tener un valor de verdad si se valen de elementos ciertos. Pues la imaginación para combinar imágenes también va a necesitar ayuda de la memoria, la cual solo almacena cosas, es decir, puede almacenar elementos claros y distintos. Aunque Descartes no determine la imaginación como una facultad importante en su proyecto epistemológico, sí es posible deducir un papel importante de la imaginación en el conocimiento de lo externo. Se puede afirmar con esta investigación que la imaginación tiene un papel importante en el conocimiento dado que deja: primero, representar con claridad y distinción objetos corpóreos al *cogito*; segundo, sus representaciones pictóricas pueden tener un valor de verdad en tanto que hagan uso de las naturalezas simples válidas para el *cogito*; y, tercero, su carácter ficcional hace posible crear situaciones o condiciones hipotéticas que desde el uso de los elementos simples, permitan llegar al reconocimiento de otros elementos verdaderos.

Elaborado por:	María Fernanda Jiménez Torres
Revisado por:	Diana María Acevedo Zapata

Fecha de elaboración del Resumen:	22	08	2017
--	----	----	------

ÍNDICE

Agradecimientos	11
INTRODUCCIÓN	12
1. LA BÚSQUEDA DE LO VERDADERO EN LOS SENTIDOS	15
1.1 La percepción sensorial en las certezas	15
1.2 Las experiencias sensibles: sueño, vigilia y locura	19
1.3 La persistente duda en los sentidos	24
2. <i>COGITO</i> , VERDAD E INTELLECTO	26
2.1 La conducción de la razón hacia lo verdadero	26
2.2 Los fundamentos del sistema epistemológico cartesiano	29
2.3 La fiabilidad del intelecto	34
3. IMAGINACIÓN, <i>COGITO</i> Y CONOCIMIENTO	38
3.1 <i>Imago</i> e imaginación	38
3.2 <i>Cogito</i> e imaginación	42
3.3 De facultad pasiva a facultad activa	47
Conclusiones: <i>cogito</i> e imaginación en el conocimiento	52
Referencias	54

Agradecimientos

Agradezco principalmente a mi familia y seres queridos, a quienes dedico el esfuerzo y resultado de este trabajo, pues gracias al camino que han recorrido mis antecesores es que estoy aquí, por ello, mis triunfos son sus triunfos. A mi mejor amiga con quien compartimos una unión entrañable que solo el amor al conocimiento nos ha podido brindar, le agradezco su apoyo incondicional durante tanto tiempo. A mi pareja con quien hemos afrontado grandes retos estos últimos años y quien ha sido testigo de los altibajos de este proceso. Por supuesto, también agradezco a mi maestra Diana Acevedo a quien admiro académicamente y por la cual he podido aprender más cosas de las que intuye haberme enseñado, a ella mil gracias. Y por último, pero no menos importante, le agradezco a mi querida *Alma Mater*, la Universidad Pedagógica Nacional por abrirme las puertas del conocimiento y por regalarme los mejores años de mi corta existencia, siempre estará presente mi fugaz paso por la UPN.

INTRODUCCIÓN

Las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes han sido un referente para la filosofía moderna y la teoría epistemológica. Dicho texto cuestionó algunos pensamientos que reinaban en la Época Medieval, proponiendo el *cogito* como parte de la fundamentación de la verdad: la mente se establece como aquel pilar por el cual se puede adquirir conocimiento. En esa medida, los conocimientos derivados de los sentidos y la imaginación solo son catalogados como la base de las creencias habituales, especulativas y poco fiables. No obstante, Descartes ofrece algunos elementos que permiten formular hipótesis diferentes acerca de la imaginación. Por ello, este trabajo pretende revisar los argumentos de las *Meditaciones* y algunos pasajes de otras obras para desarrollar el siguiente problema: si esta facultad por su carácter pasivo es de poca importancia para el conocimiento, ¿cuál es el papel que la imaginación tiene en el proyecto epistemológico cartesiano?

En primer lugar, se revisarán los argumentos de la *Primera Meditación* por los cuales Descartes determina los sentidos como poco fiables para el conocimiento. En esa medida se analizarán las percepciones sensibles, pues éstas son la base de las primeras creencias. En consecuencia se explicarán las nociones de condiciones internas y externas favorables y desfavorables propuestas por Harry Frankfurt. Con base en dichas nociones se intentará extender el argumento por el cual Descartes afirma que no todo lo proveniente de los sentidos es poco fiable, como el “estar ahí sentado junto al fuego” (AT, VII, 18). Posteriormente, se examinará la prueba de la anterior afirmación por medio del argumento del sueño. Así, las nociones de Frankfurt permitirán ampliar la visión y el debate en torno a las experiencias sensibles como el sueño, la vigilia y la locura en las cuales no se encuentra algo estable y evidente. Finalmente, haciendo un análisis de las percepciones sensibles y los juicios provenientes de estas percepciones, se expondrá por qué Descartes mantiene su desconfianza ante los sentidos.

En segundo lugar, se expondrán las reglas del *Discurso del Método*. Estas sirven como precedente para hallar los fundamentos del sistema epistemológico cartesiano. Luego, siguiendo los argumentos de las *Meditaciones* se analizarán los argumentos por los cuales Descartes obtiene su primera certeza: *pienso, luego existo*. Así mismo se mostrará la clasificación de las ideas propuesta en la *Tercera Meditación* con el fin de mostrar cómo Dios se convierte en la segunda certeza que fundamenta la verdad. Por consiguiente, se determinará al intelecto como

aquella facultad capaz de obtener certezas, pues por medio de esta facultad se pueden tener ideas abstractas de cosas que no tienen un referente sensible.

Finalmente, en oposición con la idea de la imaginación como servidumbre del intelecto, se argumentarán las razones por las cuales la facultad imaginativa puede tener un papel relevante para el conocimiento de lo externo. Para ello, se tendrán en cuenta las investigaciones de Schlutz, quien resalta la insistencia cartesiana de analizar las categorías mentales, puesto que para Descartes éstas son esenciales en el proceso epistemológico. Así, en primera instancia se deberá tener claridad de la caracterización de la imaginación hallada en las *Meditaciones*. Luego, teniendo claro que las representaciones de la imaginación y las de los sentidos tienen su base en la imagen, se presentará la diferencia que existe entre éstas. Posteriormente, se estudiará qué posibilidad tiene la imaginación de usar las naturalezas simples válidas para el *cogito*. En la misma línea argumentativa se discutirá en torno al carácter pasivo y activo de la facultad imaginativa. Para concluir que la imaginación es necesaria en el proyecto epistemológico cartesiano.

*"La imaginación está hecha de convenciones de la memoria. Si yo no tuviera memoria no
podría imaginar"*
Jorge Luis Borges.

"La imaginación es más importante que el conocimiento"
Albert Einstein.

1. LA BÚSQUEDA DE LO VERDADERO EN LOS SENTIDOS

Descartes pretende revisar sus creencias para determinar si puede encontrar algo cierto y estable en ellas. Para dicha tarea se propone encontrar la fuente de aquellas cosas que siempre ha creído verdaderas, lo cual le resulta más útil que revisar creencia por creencia. En dicha búsqueda Descartes halla en los sentidos la primera fuente de sus creencias. Así, los sentidos son el primer objeto de estudio por parte del filósofo.

En esa medida, este apartado reconstruirá con base en las *Meditaciones Metafísicas* el proceso por el cual los sentidos se determinan como poco confiables para la adquisición de conocimientos certeros. En primer lugar, se determinará cómo los sentidos son la primera fuente de aquellas cosas percibidas como verdaderas. Luego se expondrán el sueño, la vigilia y la locura como estados de la experiencia sensible que Descartes examina para poner a prueba las certezas basadas en los sentidos. Finalmente, se argumentará por qué la duda persiste en los sentidos después del análisis anterior.

1.1 La percepción sensorial en las certezas

En la *Primera Meditación* se pueden analizar los argumentos propuestos por Descartes en su búsqueda de algo certero y estable en los sentidos. En esta Meditación se reconoce cómo por medio de la duda se proponen distintos argumentos para examinar minuciosamente toda creencia fundamentada por la sensibilidad. Allí, Descartes estudia las percepciones sensibles que se obtienen de las cosas por medio de la inmediatez de su corporalidad. Por ello, el aporte de Harry Frankfurt en el texto *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason in Descartes Meditation* permite ampliar el análisis de los sentidos propuesto por Descartes. En el texto, Frankfurt propone las nociones de condiciones internas y externas favorables o desfavorables para analizar las posibilidades de percepción sensible en los estados de locura, sueño y vigilia (Pág. 51).

En la *Primera Meditación* Descartes desconfía inmediatamente de los sentidos y afirma: “Me he dado cuenta de que estos se equivocan, y es propio de la prudencia no confiar nunca plenamente en quienes, aunque sea una vez, nos han engañado” (AT, VII, 18). Así, desde el inicio de las *Meditaciones* se duda de las creencias cuya fuente son los sentidos. Pues solo bastaba con que una sola vez lo engañaran para mantener la duda sobre los mismos como fundamentación del

conocimiento. Sin embargo, Descartes no pretende que siempre se desconfíe de la facultad sensitiva, sino que se actúe con cautela y se revise esta facultad, para intentar hallar algo confiable y verdadero que provenga de los sentidos.

En la misma *Meditación*, cuando Descartes afirma que no todo lo proveniente de los sentidos es fuente de desconfianza, pretende hacer una revisión profunda de esta facultad. Pues el filósofo duda en primera instancia de los sentidos y posteriormente construye argumentos para intentar encontrar algo claro y verdadero. De manera que el análisis cartesiano de los sentidos consiste en la argumentación y contra-argumentación de las características o posibilidades epistémicas de los sentidos.

He mentions as examples the facts that he is sitting near a fire, wearing a dressing gown, and holding a piece of paper in his hands. A person has reasonable grounds for withholding full confidence from sensory testimony that is gathered when the conditions of perception are in some way unfavorable. But there are other occasions, Descartes suggests, when none of the conditions for perception are unfavorable. The conditions he has in mind are “external” ones—they have to do with the character of the perceived object and with the physical relationships in which it stands to the perceiver. The senses are not to be trusted when their object is very small or very distant. But when circumstances are in no such respect unfavorable, the senses may be relied upon without fear of error (Frankfurt, 2008, pág. 50).

Frankfurt propone que Descartes no puede dudar de estar ahí sentado junto al fuego, según dos tipos de condiciones. Por una parte, Frankfurt establece la posibilidad de unas condiciones favorables externas, es decir, de las condiciones físicas y las características del objeto favorables para el perceptor. Por otra parte, define las condiciones internas ideales como aquellas características y posibilidades favorables que deben existir en el perceptor a la hora de percibir un objeto. De manera que al tener condiciones ideales tanto externas como internas, no podría haber duda respecto de lo percibido por los sentidos. Así, Frankfurt extiende los argumentos cartesianos con el fin de encontrar algo confiable en los sentidos.

En ese sentido, al seguir el hilo conductor de los argumentos cartesianos de las *Meditaciones* y las nociones establecidas por Frankfurt, se encuentra que el argumento del sueño es una condición desfavorable del perceptor. Pues el perceptor, al no tener las condiciones internas

ideales, puede engañarse o tener una dificultad al percibir. Tales condiciones internas son las posibilidades que tiene el perceptor de discriminar entre lo verdadero y lo falso, según sus percepciones. En cuanto a Descartes, el sueño y la locura son estados de la experiencia sensible, en los cuales no se puede hallar algo claro y evidente. De manera que el sueño y la locura no son estados ideales del perceptor, sino que son estados que contemplan su mundo propio, sin que tengan una correspondencia certera con las cosas externas. Por ello Descartes, más adelante, aparta la locura de su análisis epistemológico, ya que considera el estado de locura impropia de sí mismo, y mucho más, de su análisis filosófico.¹

En el caso de las condiciones externas, si no existen condiciones favorables, estas percepciones podrían ser engañosas. Ya bien dice Frankfurt que si un objeto es muy pequeño o muy lejano para que un sujeto lo perciba, existen condiciones poco favorables para tener una percepción clara y acertada del objeto. Para Descartes, las condiciones externas se identifican en el ejemplo de la cera, pues al tratar de responder qué es la cera encuentra que los sentidos perciben distintas cualidades del objeto. La cera tiene cualidades que están en constante cambio; ninguna de esas cualidades permanece estable. Dicho argumento de la cera tiene mayor relevancia en el análisis del intelecto, por ello, más adelante se retomará cuando se analice la facultad intelectual.

Frankfurt (2008) propone que las percepciones dadas en condiciones externas e internas ideales son una forma de poner a prueba los sentidos frente a la duda metódica. No obstante, Descartes después de afirmar que no es posible negar la percepción que tiene de estar sentado junto al fuego, usa el argumento del sueño como una forma de cuestionar los sentidos. Ya que “¡con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores!” (AT, VII, 19). Allí, Descartes determina cómo las percepciones sensibles dadas en la vigilia se pueden parecer a las del sueño. Esto implica que (aplicando la interpretación de Frankfurt) si la vigilia es entendida como una condición interna ideal, para percibir objetos en condiciones ideales, pero el sueño reproduce imágenes parecidas a las percepciones obtenidas en la vigilia, nuevamente la duda no permite confiar en los sentidos. Sin embargo, es necesario revisar estas afirmaciones analizando con más profundidad la diferencia entre el sueño, la vigilia y la locura.

¹ El análisis sobre la locura y el sueño como estados desfavorables en Descartes se retomará con especial atención en el capítulo 1, apartado 1.2 de este texto.

Es preciso resaltar que Descartes pone énfasis en las posibilidades de percibir del sujeto, más que en la realidad objetiva de las cosas que percibe, pues su interés principal no es determinar la existencia de objetos por sí mismos. De allí que los análisis hechos por Frankfurt resulten interesantes al indagar las posibilidades de percepción en las experiencias sensibles. Es en esa medida que las experiencias del sueño, la vigilia y la locura se examinan como condiciones internas del perceptor.

Aunque en los estados de la experiencia Descartes enfatiza en las posibilidades del perceptor, también se puede rastrear un análisis respecto a la percepción de objetos tangibles e intangibles. En el examen de las percepciones sensoriales es pertinente destacar la diferencia entre las afirmaciones “por los sentidos” y “de los sentidos”. Allí, se puede notar el análisis hecho por Descartes de las creencias de una persona del común, ajena a la filosofía, que fía su conocimiento en las experiencias sensoriales.² Por un lado, cuando se habla de las experiencias sensoriales materiales o tangibles, el perceptor las recibe “de los sentidos”. Por otro lado, al tratarse de concepciones abstractas como Dios, el perceptor no puede hacerse una idea de manera tangible, así que lo concibe a través de lo que otros dicen sobre dicho concepto. De acuerdo con Frankfurt (2008), las creencias abstractas serían percepciones sensibles que se transmiten por medio del oído, es decir, “por los sentidos”. Las nociones que no tienen ningún referente físico, solo son transmitidas por medio de lo que se escucha de éstas, pues en este punto el perceptor no conoce con certeza nada, porque esto implicaría que hiciera uso de su razón y, por el momento, se examinan las nociones tomadas solo de los sentidos.

Esta distinción “de los sentidos” y “por los sentidos” que resalta Frankfurt sirve para entender la diferencia entre percibir con los sentidos cosas tangibles y percibir con los sentidos cosas intangibles. Por un lado, cuando Descartes afirma que no puede dudar de estar sentado junto al fuego, reconoce a su vez la corporalidad de sí mismo y de las cosas externas a él: fuego, hoja, abrigo. Por otro lado, las cosas abstractas no tienen la misma facilidad de ser aprehendidas por los sentidos como las cosas tangibles. Por ello, en primera instancia para Descartes existe mayor claridad en lo corpóreo. Sin embargo, Descartes hallará creencias de cosas intangibles al revisar sus viejas certezas. Pues, en la *Primera Meditación* la nutrición y el movimiento se determinan como provenientes de la mente³ y no del cuerpo. En esa medida, Descartes afirma que de lo

² De acuerdo con Frankfurt este análisis puede generar la discusión respecto a la diferencia entre creencia y opinión.

³ Descartes usa los conceptos espíritu, alma y mente (*mens, anima, corpus*) indistintamente. Sin embargo hay investigaciones como la desarrollada por Richard Rorty con su texto “Philosophy and the Mirror of

intangible no se tiene la misma certeza que de lo tangible. Aunque bien muestra Frankfurt (2008) que incluso las nociones intangibles, que parecen difusas, tienen un sustento en la percepción sensorial. Dado que si alguien sostiene sus creencias con base en lo sensorial, lo intangible se transmite por ciertos órganos sensoriales como el oído o el olfato. Por ello, los sentidos se ratifican como fuente de todas las antiguas creencias que tomó por verdaderas.

1.2 Las experiencias sensibles: sueño, vigilia y locura

Los argumentos del sueño, la vigilia y la locura deben ser tomados como elementos fundamentales para revisar profundamente la fiabilidad de las creencias derivadas de la facultad sensitiva. Por ello, en principio se establecerá la semejanza y diferencia existentes entre los argumentos del sueño y la vigilia. Luego, se examinará la locura de acuerdo al análisis de Frankfurt, puesto que Descartes no profundiza su análisis en esta experiencia. Finalmente, se afirmará la característica principal de la locura dada por Descartes y la imposibilidad de defender su propia cordura.

Descartes nunca propuso con el argumento del sueño que éste era un estado permanente, ni que era la única experiencia sensible por la cual se puede obtener percepciones sensibles. El argumento del sueño es esencial, por la importancia que Descartes le atribuye en las *Meditaciones* a la hora de poner a prueba los sentidos mediante la duda metódica. En la *Primera Meditación* Descartes afirma que es difícil diferenciar la vigilia del sueño, ya que en muchas ocasiones creyó estar despierto cuando en realidad estaba dormido. Dicho engaño responde a que las percepciones sensoriales obtenidas en el estado de sueño se parecen a las percepciones dadas en el estado de vigilia.

Los estados del sueño y la vigilia basan sus percepciones en lo que reciben de los órganos de los sentidos. Si bien dichos estados tienen su base en los órganos sensoriales, las *imagenes* permiten representar las percepciones sensibles. En esa medida los sentidos necesitan de la imaginación, no para percibir, pero sí para representar los objetos percibidos. De manera que es necesario revisar las percepciones obtenidas tanto en el sueño como en la vigilia.

Nature”, donde se demuestra que estos tres conceptos tienen similitudes y parecen referirse a lo mismo. La diferencia entre estos conceptos puede darse por su carácter metafísico o epistemológico, por ello este texto usará, de aquí en adelante, el concepto de mente como equivalente a espíritu o alma.

En primer lugar, las percepciones del sueño se representan por medio de imágenes, las cuales parecen venir de cosas verdaderas, pues “las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas” (AT, VII, 19). En esa medida se puede afirmar que el sueño es correspondiente con la verdad, pues las representaciones dadas en el estado onírico deben ser semejantes a las cosas verdaderas. De allí que en un principio las sensaciones parezcan tener un papel determinante en la certeza. De tal forma, el sueño no puede errar si reproduce sensaciones semejantes a cosas que existen. A su vez, no hay indicio de que el sueño sea capaz de escoger las impresiones que recibe y por ende, tampoco elige sus representaciones pictóricas. Pues en el sueño se presentan imágenes de aquellas cosas que provienen de las impresiones recibidas por los órganos sensitivos.

Por su parte, en la vigilia hay también percepciones sensibles representadas por imágenes. Pues al estar despierta es posible obtener impresiones por medio de los órganos sensoriales y a su vez, representarlas en la mente con imágenes. En esa medida, las percepciones que se obtienen en el sueño no se diferencian de las de la vigilia, ambos estados recurren a las *imagenes* en sus percepciones. De tal forma, siguiendo los argumentos cartesianos de la *Primera Meditación*, los estados de vigilia y sueño son semejantes en cuanto a su causalidad y su carácter representativo: hay cosas exteriores (sensibles) que causan imágenes.

Pese a lo anterior, se puede determinar una línea divisoria entre el sueño y la vigilia cuando se contrastan los juicios provenientes del sueño y la vigilia. Los juicios⁴ formulados a partir de las percepciones dadas en los sueños se pueden comparar con los juicios expresados desde las percepciones proporcionadas por el estado de vigilia. Al contrastar los juicios de ambos estados se evidencia una contradicción entre las experiencias sensoriales ocurridas en ambos estados.

What a person dreams often conflicts with what he perceives when awake; thus judgments based on dream experience may subsequently be contradicted by judgments based on waking perceptions, and vice versa. If it were possible to distinguish between the imagery of dreams on the one hand and waking perceptions on the other, these contradictions would be no more serious than the contradictions between privileged perceptions and less

⁴ De acuerdo con el análisis del pensamiento que Descartes desarrolla en la *Tercera Meditación*, los juicios son evaluables en términos de la verdad o falsedad, a diferencia de las percepciones que siempre son verdaderas, aunque más adelante se precisará esto.

privileged ones. But Descartes maintains that the distinction cannot satisfactorily be made within the framework his inquiry provides (Frankfurt, 2008, pág. 63).

Los juicios contruidos con base en experiencias sensibles pueden ser contrastados entre sí. Por ejemplo, cuando Descartes afirma estar sentado junto al fuego, sosteniendo una hoja en la mano, el juicio hecho entre la vigilia y el sueño puede variar. Pues al comparar las percepciones obtenidas en ambos estados seguramente habrá contradicciones. En esa medida, los juicios basados en el sueño y la vigilia son contrapuestos, porque en cada estado se percibe de una forma distinta la experiencia de estar sentado junto al fuego.

Siguiendo la interpretación de Frankfurt, el sueño puede interpretarse como una condición interna desfavorable, y la vigilia como una condición interna favorable. En esa medida, los juicios hechos con base en condiciones internas desfavorables no son de fiar. Dado que el soñador representa imágenes de lo que cree haber sentido mientras sueña, lo que juzgue respecto a ello no es claro y evidente. En cambio, el estado de vigilia recibe impresiones sensitivas ante las cuales puede juzgar, siempre y cuando se guie por la razón para hallar lo cierto y evidente.

(...) ahora me doy cuenta de la inmensa diferencia que hay entre ambos, en cuanto que nunca los sueños son conjugados por la memoria con todas las demás acciones de la vida, como aquellas cosas que le acontecen al que está despierto; porque, en efecto, si mientras estoy despierto alguien se me apareciera de repente e inmediatamente después desapareciera, como sucede en sueños, de tal manera que no viera ni de dónde había venido, ni a dónde se fue, no sin razón juzgaría que era más bien un espectro o un fantasma elaborado en mi cerebro, que un verdadero hombre (AT, VII, 90).

En la *Sexta Meditación* los juicios del sueño y la vigilia se distinguen. Pues lo que se puede juzgar en el sueño y lo que se juzga en la vigilia pueden entrar en contradicción. De acuerdo con Descartes, estos juicios se pueden comparar entre ellos con una ayuda del intelecto. Ya que el intelecto permite analizar las impresiones de ambos estados encontrando mayor claridad en las de la vigilia.

En suma, el sueño y la vigilia como experiencias sensibles no son distinguibles desde sus características perceptivas. Pues el sueño, al igual que la vigilia, se caracteriza por representar sus percepciones a través de la imaginación. Por lo cual, dichas representaciones del sueño no

tienen un carácter distintivo de las representaciones dadas en la vigilia. Sin embargo, los juicios otorgan una distinción entre ambos estados, siempre y cuando dichos juicios estén guiados por la razón. De este modo, el sueño y la vigilia deben orientarse por la razón, pues solo juzgando y comparando racionalmente las percepciones se puede obtener claridad. De lo contrario, las percepciones apoyadas en las representaciones pictóricas no ofrecen elementos que permitan la distinción de ambos estados.

En segundo lugar, la locura no es tratada profundamente por Descartes, pero Frankfurt la analiza como una condición interna desfavorable del perceptor. Según Descartes los locos “se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos” (AT, VII, 14). En ese orden de ideas las percepciones del loco se construyen con base en *images*, pues reproduce imágenes de cosas que cree percibir. Por ello, la locura en cierto grado depende de la imaginación y, en general, en tanto son imágenes perceptivas las representaciones del loco no se pueden afirmar como verdaderas o falsas.

En esa medida en el estado de locura no hay indicios que señalen si la causa o fuente de sus imágenes perceptivas proviene de impresiones inmediatas dadas por medio de los órganos sensoriales. De manera que no se puede establecer una diferencia entre el estado de locura y los estados del sueño y la vigilia a partir de sus imágenes perceptivas. Pues, tal como se argumentó anteriormente, tanto en el sueño como en la vigilia sus percepciones están formadas con base en *images* de cosas corporales, las cuales no se sabe si son dadas inmediatamente por las impresiones de los órganos sensitivos o si son configuradas en la mente.

De esta forma es posible resaltar una semejanza entre el soñador y el loco cuando Descartes afirma: “tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente acostumbro dormir y representarme en mis sueños las mismas cosas, y algunas veces hasta menos verosímiles, que esos insensatos cuando están despiertos” (AT, IX, 14). Así, tanto en el sueño como en la locura las percepciones necesitan de la representación por medio de imágenes, es decir, dependen de la imaginación.

En ese orden de ideas no queda claro qué diferencia existe entre el soñador y el loco, pues se da por sentado la imposibilidad de distinguir ambos estados a partir de sus imágenes perceptivas. De acuerdo con afirmaciones hechas anteriormente, es posible distinguir entre el sueño y la vigilia en la medida en que se contrasten los juicios formulados a partir de las percepciones de ambos

estados. Dichos juicios que permiten diferenciar ambos estados están guiados por la razón, y por tanto, pueden ser evaluados en términos de verdad o falsedad. En esa medida lo prudente es determinar si los juicios permiten una distinción entre el estado de sueño y de locura.

Descartes afirma en la cuarta objeción que la razón “en los locos se halla, en verdad no extinguida, pero sí perturbada” (AT, IX, 177). En esa medida, la razón está distorsionada en los juicios derivados de las percepciones obtenidas en el estado de locura. Por ello, los juicios hechos con base en el estado de locura, al carecer de guía de la razón no pueden ser evaluados en términos de verdad y falsedad. Así, los estados de la locura y el sueño se distinguen precisamente en la posibilidad de guiar los juicios por medio de la razón, posibilidad que es cerrada en el estado de locura.

¿Cómo podría acaso negar que estas manos y este cuerpo son míos? a no ser que me compare con esos insensatos cuyo cerebro está de tal manera perturbado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, siendo muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, estando por completo desnudos; o que se imaginan que son cántaros, o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero no son más que locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos. (AT, IX, 14).

Es llamativa la forma en que Descartes afirma su cordura cuando reconoce la existencia de su propia corporalidad, es decir, al reconocer que ese cuerpo y esas manos no se pueden negar. Pues posteriormente va a dudar del cuerpo para reconocerse a sí mismo como *res cogitans*. En esa medida parece que Descartes procuró adelantar su posterior reconocimiento del cuerpo con el fin de rechazar un cuestionamiento sobre su propia cordura. De tal forma, el filósofo deja abiertos los interrogantes que se pueden derivar de su precipitado tratamiento de la locura.

Es evidente que Descartes no se considera un loco, porque para él son “insensatos”⁵, incapaces de hacer uso de la razón y él no se cree incapaz de ello. De acuerdo con Judith Butler (1997) en el caso del loco, Descartes considera al otro con una condición distinta a la de él, es decir, considera que ese otro carece de cordura. Pero él mismo es quien en medio de su meditación

⁵ De acuerdo a Frankfurt “The original French translation of the Meditations, which he approved, refers to madmen as “*insensés*.” This term may mean “those who have lost their reason,” a translation which receives some support from Descartes’s use of “*bon sens*” to refer to reason in the opening sentence of the Discourse on Method: a madman lacks that “good sense,” or capacity for rational judgment, which enables other men to distinguish true from false when they employ it correctly” (2008, pág.52).

describe a un otro desprovisto de razón, sin preocuparse que ese otro podría pensar lo mismo de él. En esa medida el filósofo determina a ese otro como loco, pero sin perseguir y analizar a profundidad esa determinación. De manera que Descartes no ofrece elementos lógicos que demuestren su cordura.

En consecuencia no es posible distinguir entre los estados de locura y vigilia en términos de sus percepciones. No obstante, se puede afirmar que la vigilia y el sueño se distinguen por medio de la comparación de los juicios derivados de las percepciones de ambos estados y pueden ser evaluados como verdaderos o falsos. Por su parte, la locura es un estado que no puede ser guiado por la razón, ya que su carácter esencial es estar al margen de la razón. De manera que los juicios derivados de las percepciones del loco no pueden determinarse como verdaderos o falsos. En esa medida, Descartes deja clara la característica de la locura pero no argumenta cómo puede reconocer en sí mismo la razón y comprobar su propia cordura, pues finalmente él es quien determina la locura en otros sin antes analizar que otros pueden percibir locura en él.

1.3 La persistente duda en los sentidos

Descartes, después de analizar las experiencias sensibles, se da cuenta de que los sentidos no ofrecen algo seguro y cierto. En esa medida, se resaltaré el argumento por el cual los sentidos se determinan como una facultad pasiva. Luego, se expondrá cómo las percepciones sensoriales implican dudar de la corporalidad. Finalmente, se concluirá porque Descartes mantiene su duda respecto a la fiabilidad de los sentidos.

En la *Sexta Meditación* Descartes dice que “se encuentra en mí una cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y de conocer las ideas de cosas sensibles” (AT, VII, 63). Para Descartes los sentidos son pasivos ya que reciben impresiones de cosas externas. A su vez, dichas impresiones solo pueden darse por los órganos sensoriales. De manera que percibir no es otra cosa que recibir por medio de los sentidos impresiones del mundo externo.

Los sentidos, al igual que el sueño, se caracterizan por ser pasivos, pues en tanto que son experiencias sensibles no pueden controlar las impresiones que reciben del exterior. Es decir, las experiencias sensibles por medio de los órganos reciben impresiones de las cosas externas. En esa medida, los sentidos son una facultad que simplemente alberga las impresiones que llegan de todo aquello que se percibe sensorialmente. De manera que, con dicha afirmación, la

pasividad es una característica de los sentidos en contraposición al intelecto, que se caracteriza por su actividad.⁶ Pues, los sentidos en tanto que solo reciben pasivamente percepciones de objetos sensibles no pueden ser fuentes del conocimiento verdadero.

Según Descartes, las impresiones que causan los objetos exteriores a los órganos luego son transmitidas al cerebro. Por ejemplo, “los rayos de la luz reflejados en el bastón excitan algunos movimientos en el nervio óptico, y por su medio en el cerebro mismo” (AT, IX, 237). En esa medida, el cerebro es el órgano del cuerpo al que llegan las afecciones que tocan a los otros órganos corporales. De tal forma, las percepciones sensoriales están determinadas por dichas conexiones corporales.

De acuerdo con los anteriores análisis, las percepciones sensibles no pueden determinarse como certeras. En ese orden de ideas el cuerpo y las cosas corporales externas serán suspendidos por la fuerza de la duda hasta encontrar algo estable y certero. De tal manera, Descartes irá construyendo una distinción entre cuerpo y mente, ya que desde la *Primera Meditación* el cuerpo será objeto de duda. En esa medida, el filósofo cierra la posibilidad de encontrar la fuente de la certeza en lo corporal o físico.

Finalmente, Descartes determina los sentidos como una facultad que se caracteriza por su pasividad, pues solo puede recibir percepciones de las cosas. Luego, el filósofo al mantener la duda sobre las percepciones sensibles, también mantendrá una duda sobre lo corpóreo, lo cual llevará a una división de cuerpo y mente que será fundamental en las *Meditaciones*. En esa medida para Descartes los sentidos son una facultad ante la cual hay que tener cautela, pues la duda metódica expone las dificultades de los sentidos para obtener certezas.

⁶ Del intelecto como facultad activa se hablará en el capítulo 3, específicamente en el apartado 1.3.

2. COGITO, VERDAD E INTELECTO

La búsqueda cartesiana del fundamento de toda verdad científica lleva a Descartes a revisar la fuente de sus propios conocimientos y a establecer un método para dirigir bien su razón. En el *Discurso del Método* Descartes expone unas reglas generales que le han servido para guiar su propia razón, pues su “propósito, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo como he procurado conducir la mía” (AT, VI, 4). En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes desarrolla con mayor amplitud este proyecto, estableciendo como fundamentos de la verdad el *Cogito* y Dios. Por ello, ambos textos son esenciales para analizar y revisar las perspectivas o inquietudes que surgen de su proyecto epistemológico.

En este capítulo se reconstruirán los argumentos por los cuales Descartes le otorga al intelecto un papel principal en la adquisición de conocimiento. Para ello, en principio se determinarán los criterios para conducir la razón y llegar a algo verdadero, según propone Descartes en el *Discurso del Método*. Luego, se definirá cómo el *cogito* y Dios son certezas por las cuales se puede fundamentar la verdad. Finalmente, se establecerá cómo el intelecto, al ser la facultad principal dentro de las *cogitationes*, posibilita el acceso de conocimientos certeros y se determina como esencial en el proyecto epistemológico cartesiano

2.1 La conducción de la razón hacia lo verdadero

Descartes en el *Discurso del Método* plantea unas reglas que le han servido para bien dirigir la razón. En primer lugar, se explicará la primera regla, que consiste en mantener suspendido el juicio hasta que no se presente algo claro y distinto de lo cual no quepa duda alguna. Luego, se describirá la segunda regla, que consiste en dividir cada una de las dificultades de un problema que se examine, para analizar cada una de sus partes y encontrar una solución. Posteriormente, se hablará de la tercera regla, que desde un pensamiento deductivo, pretende conducir ordenadamente la razón. Consecutivamente, en la cuarta y última regla se expresará cómo verificar todo el procedimiento realizado con el fin de no omitir nada y evitar el error. Finalmente, se indicará cómo las reglas propuestas por Descartes sirven al propósito de hallar los fundamentos del proyecto epistemológico cartesiano.

La primera regla expuesta en el *método* propone abstener el juicio hasta no encontrar algo evidente. De acuerdo con Descartes lo evidente es aquello que se presenta de forma clara y distinta a la mente. Si no existe tal claridad y distinción en aquellas cosas que se presentan a la mente, entonces es necesario mantener la duda para evitar juicios errados. Así, lo claro y lo distinto se determinan como parte de la primera regla: lo evidente.

No admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda (AT, VI, 18).

Lo claro se entiende como aquello presente y manifiesto a la mente. Es decir, lo claro se presenta a la mente con perfecta luz, por lo cual no hay lugar a la duda. Asimismo, todo lo que es claro a la mente se presenta de forma nítida y sin necesidad de la mediación de los sentidos. De esa manera, se asocia la claridad con la pura razón o entendimiento, pues solo lo que se da en el entendimiento puede ser claro. Por su parte, lo distinto para Descartes es aquello preciso y diferente a lo demás. Pues, partiendo de la claridad es necesario encontrar elementos simples, separados de cualquier cosa y sin posibilidad de confundirse con cualquier otra. Así, lo distinto no puede dar lugar a la confusión, ya que por eso lo distinto es lo claro y simple.

En esa medida, la primera regla propone dos elementos fundamentales (claridad y distinción) para la búsqueda de la verdad. Sin estos elementos los juicios serían precipitados y tomarían algo falso por verdadero o algo verdadero por falso. Por ello, el primer recurso del método para bien dirigir la razón es mantener la duda y abstener el juicio hasta que una idea sea clara y distinta a la mente.

En la segunda regla, Descartes afirma que es necesario “dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución” (AT, VI, 18). Cabe aclarar que dicha división de las dificultades no es infinita, pues la división se realiza con el fin de encontrar los elementos más simples. En ese sentido, la división o fragmentación es la manera de encontrar esos elementos simples e indivisibles, a saber, las naturalezas simples mencionadas por Descartes en las *Meditaciones*. El filósofo en las *Meditaciones* manifestará, en concordancia con esta regla, que las naturalezas simples son elementos generales y universales, tales elementos se pueden hallar en la aritmética y la geometría. De tal forma, las naturalezas

simples son elementos que permiten tener un conocimiento certero, pues ya no pueden ser subdivididos en más partes.

La tercera regla se refiere a la conducción ordenada del pensamiento partiendo de los objetos más simples. En esa medida, la tercera regla requiere de las anteriores dos reglas, pues es necesario abstener los juicios y fraccionar en elementos simples de cualquier problema, para luego poder organizarlos deductivamente. La deducción consiste en ir de la evidencia de una verdad a otra nueva verdad. En esa medida, al elemento de análisis hay que oponerle la síntesis por medio de la cual se llega a los conocimientos compuestos. Así, la deducción debe partir de los elementos evidentes hallados al aplicar la primera regla.

Conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente (AT, VI, 18).

La tercera regla se apoya en el concepto de intuición, pues partiendo de éste se puede hallar lo evidente. Según Ángel Pardo (1988) la intuición es más segura que la deducción, pues el pensamiento en cuanto es conducido deductivamente está supeditado a la memoria (pág. 88). En esa medida, la deducción debe recordar las verdades evidentes, mientras que la intuición reconoce los elementos evidentes. Así, la intuición no se debe confundir con algún tipo de percepción sensible pues es un proceso exclusivamente mental, dado que la intuición es simple y evidente para la mente, por lo cual abre paso a la certeza.

La cuarta y última regla tiene como fin asegurarse de la certeza a la cual se ha podido llegar. De acuerdo con la cuarta regla, se debe “hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada” (AT, VI, 19). El criterio aquí es la exhaustividad, se trata de cerciorarse de que el examen esté completo. Pues se debe examinar todo el procedimiento hecho con el fin de evitar que algo falte y de evitar el error. De allí que la última regla define un plan sistemático para dirigir bien la razón.

Las cuatro reglas del *Discurso* son fundamentales en el proyecto epistemológico desarrollado por Descartes en las *Meditaciones*. Pues las reglas posibilitan tomar la duda como método de análisis, cuyo uso permite analizar cualquier vieja creencia hasta encontrar algo cierto e

indubitable. Por ello, las reglas deben ser lo primero a seguir para cualquiera que pretenda entender los fundamentos de la verdad establecidos en las *Meditaciones*.

2.2 Los fundamentos del sistema epistemológico cartesiano

Descartes en las *Meditaciones* parte de una revisión exhaustiva de sus creencias. Desde la *Primera Meditación* es claro que Descartes aplica la duda a todo aquello que siempre creyó cierto. En esa medida, la duda como método es el principal paso para encontrar algo indubitable y de lo cual se pueda afirmar su certeza. De esa forma, es necesario revisar los argumentos por los cuales Descartes encuentra las dos certezas que fundamentan su sistema epistemológico: *Cogito* y Dios. En primer lugar, es necesario examinar la estructura argumentativa por la cual *Cogito ergo Sum* es el primer elemento indubitable que supera la duda metódica. Luego, se analizarán los pasos por los cuales se determina la segunda certeza: Dios. Así, finalmente se expondrá cómo las dos certezas son el fundamento de todo conocimiento verdadero, según las *Meditaciones Metafísicas*.

En la *Primera Meditación*, Descartes determina que no existe certeza en las percepciones sensoriales, pero afirma que existen naturalezas simples y universales indubitables de las cuales no se podría dudar aunque se esté soñando. Pues “ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco, y el cuadrado no tiene más de cuatro lados” (AT, VII, 20). En esa medida, las cosas simples como las de la aritmética o la geometría, correspondan con la realidad o no, tienen algo de cierto e indubitable. Empero, al final de la *Primera Meditación* Descartes establece la duda hiperbólica para dudar de aquello que parecía indubitable, como los elementos simples de la aritmética y la geometría. En esa medida, el genio maligno es el recurso argumentativo por el cual se instaure dicha duda hiperbólica. Ya que, de acuerdo con Descartes se puede suponer la existencia de un genio engañador⁷ capaz de hacer dudar de las cosas más simples y universales como que $2+2$ es 4. Según este orden argumentativo, la duda derrumba toda creencia o verdad aparentemente indubitable.

En la *Segunda Meditación*, Descartes empieza afirmando que no hay nada cierto hasta el momento, por lo cual seguirá buscando ese punto firme e indubitable cuyo hallazgo podría derivar grandes cosas. Por eso “supongo entonces que todo lo que veo es falso; creo que nunca ha

⁷ El genio engañador es distinto del Dios malicioso, posteriormente Descartes va a dejar por sentado que Dios no puede ser maligno, ni engañador, pues esto implicaría que Dios no es perfecto.

existido nada (...) ¿Qué será entonces verdadero? Tal vez sólo esto: que nada es cierto” (AT, VII, 24). De esa forma con el argumento del genio maligno se define que, por el momento, nada es cierto y eso es lo único de lo cual se puede tener certeza alguna.

Descartes, siguiendo su pensamiento dubitativo y metódico, sabe que ya se ha persuadido de que no hay nada en el mundo: “Ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy?” (AT, VII, 25). De esa forma, Descartes lleva la duda hasta las últimas consecuencias, porque metódicamente no tendría sentido dudar de unas cosas y otras afirmalas como certezas sin haberlas examinado. Por ello, el filósofo termina aplicando la duda incluso a su propia existencia, encontrando en esa medida que aunque pueda dudar de todo, él no puede dejar de ser algo.

Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuántas veces es expresado por mí, o concebido por la mente (AT, VII, 25).

En esa medida, el pensamiento parece proveer las bases para la existencia del *yo pienso*. Pues no puede dudar que existe, en tanto piensa que existe. Según Bernard Williams (1929) cuando alguien afirma pensar, luego ser o existir no se dan por una conclusión a manera de silogismo, sino como algo auto-evidente, lo cual es posible por la sola inspección de la mente. En esa medida, el *yo* como algo existente es verificable en cuanto se siga la intuición y se halle algo claro y evidente. En otras palabras, el *yo* es algo evidente a la luz de la mente, porque mientras piense no puede dejar de ser algo.

Descartes encuentra que, con la suposición de un genio engañador, puede definir la existencia de sí mismo, aunque no sepa con exactitud qué es ese *yo* existente. Descartes parte de la evidencia que tiene de la existencia del *yo* para determinar lo que es ese *yo* que existe. Por consiguiente las nociones de cuerpo y mente comienzan a ser examinadas por el autor, para así determinar lo que es ese *yo* que se sabe existente.

En la *Segunda Meditación* Descartes afirma que el cuerpo parece ser lo único de lo cual se puede estar seguro, mientras que hasta el momento la mente se presenta como algo confuso. Pues,

“del cuerpo, en cambio, ni siquiera dudaba, sino que consideraba que conocía su naturaleza de manera distinta” (AT, VII, 26). El cuerpo en principio es algo cognoscible, del cual se puede reconocer su forma y las partes que la componen (cara, brazos, piernas). De manera que la primera noción formulada por Descartes para definir lo que es él mismo, parte del cuerpo, pues hace énfasis en las partes que lo componen y en la inmediatez con la que se percibe a sí mismo con esas partes corpóreas.

De acuerdo con la *Segunda Meditación*, en un principio la mente es algo confuso a diferencia del cuerpo. Allí, Descartes suponía que la mente “era algo en extremo raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino, que se insinuaba y se expandía por mis partes más burdas” (AT, VII, 20). Así, las acciones de nutrirse y moverse se le atribuyen a la mente. Sin embargo, no se podía atribuir ni definir con mayor certeza lo que es la mente. Por ello, hasta el momento de la mente se sabe poco, a diferencia del cuerpo del cual se tiene mayor certeza momentáneamente⁸.

En el transcurso de la *Segunda Meditación*, el autor pretende dejar a un lado cualquier atributo o característica del cuerpo que sea dudosa con el fin de identificar lo que queda de él. Esto es diferente a la *Primera Meditación* en la cual Descartes concluyó que dudaría del conocimiento proveniente del cuerpo. De esa forma, el autor da rienda suelta a la imaginación y afirma: “yo no soy ese conjunto de miembros llamado cuerpo humano; (...), ni nada de lo que me imagino: porque he supuesto que tales cosas no son nada” (AT, VII, 27). De esa manera, él encuentra en ese instante que las acciones de nutrirse y moverse desaparecen cuando desaparece el cuerpo. En este sentido, las acciones atribuidas al cuerpo no pueden confundirse con las de la mente, pues al ser sometido a la duda, ya no se tiene certeza de que el cuerpo existe, al igual que sus atributos. Por ende, se podrá analizar minuciosamente y conocer con mayor claridad lo que es aquello denominado como mente.

Después de dudar del cuerpo, Descartes se pregunta qué queda, pues ya sabe que las acciones de caminar, nutrirse y sentir le pertenecen al cuerpo. Luego, el filósofo se pregunta qué pasa con el pensamiento, si este desaparece con el cuerpo o si permanece. En ese orden de ideas, el autor encuentra que el pensamiento se mantiene, pues “el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí (...) por lo tanto no soy, hablando con

⁸ Según Laura Benítez (1998) por medio de la experiencia nosotros nos percibimos como una unidad y no como dos sustancias independientes. En esa medida, la división mente-cuerpo parece de orden metodológico para que en su ejercicio reflexivo Descartes pueda hallar algo certero.

precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón” (AT, VII, 22). Así, el pensamiento persiste tras dudar del cuerpo y afirma la existencia del yo como pensante, es decir, aparece la *res cogitans*, pues aunque no exista cuerpo alguno, el pensamiento seguirá presente. Entonces, qué tan seguro es que el pensamiento sea lo único de lo cual no se pueda dudar, si finalmente Descartes se propuso dudar de todo antes de afirmarlo como certeza. Es allí, donde el filósofo afirma que realmente lo único cierto es que duda, pero si duda entonces piensa. De manera que al dudar está reafirmando el pensamiento, sin importar el engaño de los sentidos o de un genio maligno.

En consecuencia, Descartes determina su primera certeza cuando responde a su pregunta “¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente” (AT, VII, 28). De esa forma, Descartes en su meditación se determina como *res cogitans*, la cual contiene dudar, imaginar, querer y sentir. Pues aunque el contenido de lo representado por la imaginación o el sentir sea falso, nada niega que está imaginando o sintiendo, pues estos modos corresponden al pensamiento. De tal forma, el *cogito* será la primera certeza de la cual partir para lograr establecer su proyecto investigativo de la verdad.

Es claro que el pensamiento reside en la mente, pero queda el interrogante ¿qué es el pensamiento? En la *Tercera Meditación* el pensamiento se divide en géneros para poder determinar la falsedad o verdad de cada uno de los pensamientos. Así, reconoce dos géneros: el primero son las ideas que son como imágenes o representaciones de las cosas, el segundo son las voluntades o afectos y los juicios, los cuales tienen como sujeto al pensamiento y deliberan o juzgan sobre algo percibido.

Algunos son como imágenes de las cosas, a los cuales únicamente les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando pienso en un hombre, o en una Quimera, o en el Cielo, o en un Ángel, o en Dios. Otros, en cambio, tienen además otras ciertas formas, como cuando quiero, cuando temo, cuando afirmo, cuando niego, siempre capto ciertamente alguna cosa como sujeto de mi pensamiento, pero también abarco algo más con el pensamiento que la semejanza de esa cosa; y de estos algunos se llaman voluntades o afectos, otros en cambio juicios (AT, VII, 37).

En la clasificación del pensamiento, Descartes dice que en las ideas, las voluntades o afectos no hay que temer al error. Pues, el error recae en los juicios, por ejemplo, cuando se juzga que las ideas son semejantes a los objetos externos. Por su parte, las ideas no pueden ser falsas porque “si imagino una cabra o una quimera, no es menos verdad que imagino la una que la otra (AT, VI, 37). Al igual la voluntad no puede ser falsa aunque se escojan cosas erróneas, pues lo relevante es que se opta por una u otra cosa.

Descartes no se preocupa en la *Primera Meditación* por establecer inmediatamente la existencia de objetos físicos. Su preocupación fundamental no es defender la existencia de objetos independientes de ser percibidos o no. Por el contrario, su atención se centra en hallar las posibilidades epistémicas del sujeto de percibir los objetos. En esa medida, es necesario entender cómo Descartes examina la semejanza entre las ideas y las cosas representadas.

En la *Tercera Meditación*, Descartes clasifica las ideas de acuerdo a su origen en adventicias, innatas y ficticias. En principio se describe las ideas adventicias como las que surgen de la percepción dada por los sentidos, es decir, como aquellas que se originan de objetos externos. Luego, se definen las ideas innatas como nociones o razones con las que se nace, por ejemplo la idea de Dios o los números. Posteriormente, se refieren las ideas ficticias como las hechas por el sujeto a partir del carácter representativo de la imaginación. Descartes muestra cómo se puede tener ideas diferentes de una misma cosa. Por ejemplo, hay una idea del sol que deviene de los sentidos, “debe ser asignada por completo a aquellas que considero adventicias, y por la cual me parece muy pequeño” (AT, VII, 39); y otra idea basada en las nociones innatas, “por la cual se muestra varias veces mayor que la tierra” (AT, VII, 39). Así, Descartes concluye que ninguna de las ideas es semejante al sol que existe afuera y que ha creído en la existencia de objetos externos que envían sus ideas, solo por un impulso apresurado.

Posteriormente, Descartes clasifica las ideas según su contenido representacional. Así, el filósofo nota que las ideas que representan sustancias tienen mayor realidad objetiva que las que representan accidentes⁹. Las ideas que representan sustancias tienen más realidad objetiva porque representan más la perfección o un grado mayor de ser, por ejemplo, Dios y el infinito.

⁹ Todas las ideas tienen el mismo grado de realidad formal, entendida esta como la realidad que cualquier cosa posee intrínsecamente, empero, las ideas tienen diferentes grados de realidad objetiva, entendida como la realidad que una idea posee en virtud de su objeto.

Por el contrario, las ideas que representan modos o accidentes tienen menor grado por asociarse con la corporalidad y la finitud.

Descartes analiza la causalidad de las ideas, buscando el origen de todas ellas. En esa medida, se determina que la causa del contenido de una idea debe contener tanta realidad formal como realidad objetiva tiene la idea. Pues un efecto puede contener el mismo grado de realidad que la causa solo formalmente, mientras que eminentemente la causa tiene más realidad que el efecto.

En ese orden de ideas, Descartes examina si partiendo de su primera certeza en la cual se descubre a sí mismo como *res cogitans*, puede deducir que él mismo es la causa de las ideas. El filósofo encuentra que las ideas referentes a las cosas físicas pueden provenir de él. Pues la facultad de la imaginación es la que permite tener ideas de las cosas corporales. No obstante, Descartes encuentra que la idea de Dios no puede provenir de él porque contiene los mayores atributos: perfección e infinitud. Así, Dios al contener dichos atributos posee mayor grado de realidad, pues no se puede pensar en otra idea que sea más perfecta o infinita. El *cogito* comparte el mismo grado de realidad formal en tanto que ambos son sustancias, pero Dios posee mayor realidad objetiva.

En suma, Descartes logra definir la sustancia pensante, la *res cogitans* como primera certeza. Luego, descubre que el *cogito* en tanto que es una sustancia finita, no puede ser causa de sí mismo. Posteriormente, Dios es la segunda certeza que obtiene Descartes. Así, Dios se postula como *causa sui* o causa primera, esto es, dado antes que cualquier cosa (*dato positum*).

2.3 La fiabilidad del intelecto

Descartes establece que el *cogito* contiene distintos modos como querer, imaginar, dudar, afirmar. No obstante, los sentidos y la imaginación son determinados como facultades que no permiten conocer con certeza las cosas. Por lo cual, el intelecto se posiciona como la facultad esencial por medio de la cual se puede obtener certeza de las cosas. De esa manera, se reconstruirán los argumentos por los cuales se posiciona el intelecto como facultad que permite conocer. En primer lugar se explicará cómo el intelecto permite acceder al conocimiento claro y distinto. Luego, se definirán los argumentos por los cuales el intelecto es el que guía la voluntad y los juicios. Finalmente, de acuerdo a los argumentos anteriores, se establecerá por qué el

intelecto al permitir acceder al conocimiento verdadero es una facultad esencial en el proyecto epistemológico cartesiano.

El ejemplo de la cera es fundamental para reconocer el intelecto como facultad esencial en la verdad. En primer lugar, partiendo de los sentidos se puede afirmar que la cera es aquella que tiene una forma, un olor particular, una textura única y la cual emite un leve sonido al ser golpeada. Pero ¿qué pasa si la cera que se observó con anterioridad se expone al calor?, seguramente se descubrirá que ésta cambia su forma, su textura, en otras palabras, ya no es lo que los sentidos habían percibido de ésta. De manera que, si la cera no es lo que los sentidos permiten concebir de ella, entonces ¿qué es la cera?, ¿qué queda de ella más allá de su forma corpórea? Por un lado, la facultad sensitiva solo permite percibir las cualidades cambiantes de la cera, es decir, no permite conocer lo que es estable y verdadero. Por otro lado, la imaginación al ser la facultad por la cual se representan las imágenes de las cosas, no permite conocer la cera, sino solo representar lo que se ha percibido de ésta.

En esta medida se establece que el conocimiento de la cera se da por la sola inspección de la mente. Así, Descartes afirma: “lo que consideraba que veía con los ojos, lo comprendo únicamente por la facultad de juzgar que hay en mi mente” (AT, VII, 32). De manera que se descubre el intelecto como una facultad esencial para conocer. Pues el intelecto permite establecer que la cera no es todo el conjunto de cualidades dadas por el color o la forma, sino que permite conocer la cera como una cosa extensa que posee dichas cualidades cambiantes. Así mismo, Descartes afirma que aquel conocimiento que se obtuvo de la cera se puede aplicar a las demás cosas externas. Ya bien afirma Descartes:

Solo me queda conceder que en verdad no imagino lo que es la cera, sino que lo percibo con la sola mente. ¿Qué cera es esa que solo se percibe con la mente? Precisamente la misma que veo, que toco, que imagino y la misma, que desde el comienzo he considerado que era por fin (AT, VII, 31).

Así mismo, se podría afirmar que la diferencia entre la imaginación, los sentidos y el intelecto consiste en la distinción dada por Descartes entre *res extensa* y *res cogitans*. Pues para Descartes las sensaciones y la imaginación conciernen principalmente a la *res extensa*, mientras que el intelecto concibe claramente volviendo a sí mismo o inspeccionando desde la propia

mente. Tal afirmación se ratifica cuando Descartes trata de responder las preguntas de Isabel de Bohemia:

Y esas nociones son muy pocas, ya que, tras las más generales, las del ser, el número, la duración, etc., que convienen para todo cuanto podemos concebir, sólo tenemos, en lo que más particularmente atañe al cuerpo, la noción de la extensión, de la que se derivan las de la forma y el movimiento. Y para el alma tenemos sólo la del pensamiento, que abarca las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad (AT, III, 665).

Al considerar el intelecto como la facultad por la cual se concibe el conocimiento claro, Descartes se pregunta de dónde proviene el error. Por un lado, Dios no podría ser la causa del error, pues él no yerra o de lo contrario sería un ser imperfecto y, en esa medida, no podría ser la causa de sí mismo. Por otro lado, Dios no pudo haber puesto en el *cogito* el error, pues esto implicaría que Dios es engañador y por ende imperfecto. Por ello, Descartes concede que no puede atribuir a Dios el engaño, porque sería contradictorio atribuir una imperfección a lo que se define por la perfección suma.

Pero si no es en Dios donde reside el error, ¿de dónde viene o procede el error? De acuerdo con la *Cuarta Meditación*, el error proviene de la voluntad. Según Descartes “la voluntad es más amplia que el intelecto, no la contengo dentro de los mismos límites, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo” (AT, VII, 58). La voluntad al ser mayor que el intelecto puede decidir sin considerar lo verdadero. En esa medida la voluntad no se caracteriza por errar, sino por el mal uso del libre albedrío que induce al error. Así, el error se constituye como la posibilidad de elegir, pues la voluntad puede conducirse tanto a lo verdadero como a lo falso.

Y entiendo así ciertamente que el error, en cuanto es error, no es algo real que dependa de Dios, sino únicamente un defecto; y que, por lo tanto, para errar no me hace falta alguna facultad otorgada por Dios para ese fin, sino que sucede que yerre porque la facultad que tengo de él para juzgar lo verdadero no es en mí infinita (AT, VII, 54).

El error no recae en la voluntad otorgada por Dios, sino en la finitud del *cogito*. Pues el *cogito* es la sustancia finita que no puede igualar a Dios en su perfección e infinitud, de ser así no nos equivocaríamos. En ese sentido, errar hace parte de las características de una sustancia finita y

no de una infinita. La posibilidad de error del *cogito* surge porque éste carece de los atributos de Dios.

De esa forma, el intelecto debe orientar la voluntad para decidir acertadamente. Pues el intelecto se limita a las cosas que se conciben claramente. En esa medida, la voluntad dirigida por el intelecto no incurrirá en el error, pues deliberará únicamente sobre las cosas conocidas clara y distintamente. Así mismo, los juicios tal como se ha argumentado en el transcurso del texto, también son susceptibles de error. De tal forma, para que un juicio evite caer en el error debe guiarse por el intelecto. Por ello, en el ejercicio metodológico del conocimiento, el intelecto debe liderar tanto la voluntad como los juicios.

Por consiguiente, el intelecto es la facultad que guía a la voluntad para que no delibere sin límites. En ese orden, los juicios derivados de la voluntad que esté orientada por el intelecto, juzgarán sobre cosas certeras. Muy distinto a los juicios provenientes de los sentidos, pues sin percepciones claras los juicios tienden al error. Por ende, para Descartes el intelecto es la facultad que posibilita el acceso a conocimientos certeros, por lo cual es esencial en el proyecto epistemológico propuesto en las *Meditaciones*.

3. IMAGINACIÓN, COGITO Y CONOCIMIENTO

Al establecer los fundamentos de toda verdad en las *Meditaciones*, Descartes niega que la imaginación sea una facultad importante en el conocimiento. Si bien es claro que el fundamento de la verdad es consolidado en el *cogito* y Dios, los sentidos y la imaginación quedan subordinadas al *cogito* e inclusive tienen poca importancia porque no son fuentes fiables para la fundamentación del conocimiento. En esa medida, este texto quiere rescatar el papel de la imaginación como una facultad que el *cogito* necesita para conocer, pues la imaginación hace posible el mundo para la mente. Para ello, se trabajará en torno al texto de las *Meditaciones* y a los aportes de algunos comentaristas de Descartes. En primer lugar, se definirá la caracterización del concepto de imaginación dada en las *Meditaciones*. A su vez, se analizará el alcance del carácter representativo de la imaginación y su diferencia con las representaciones sensitivas. Posteriormente, se estudiará cómo la imaginación hace uso de las naturalezas simples que son determinadas por Descartes como elementos que hacen parte del *cogito*. Consecutivamente, se discutirá en torno al carácter pasivo y activo de la facultad imaginativa, resaltando el carácter activo de la imaginación. Finalmente, se establecerá que la imaginación es necesaria para el *cogito* cuando busca conocer lo extenso y, así mismo, desde su carácter activo crea representaciones que pueden llevar al descubrimiento de nuevos elementos certeros.

3.1 *Imago* e imaginación

Para determinar el papel de la imaginación en el proyecto epistemológico de las *Meditaciones*, se debe revisar la caracterización propuesta por Descartes de esta facultad. En primer lugar, se expondrán los argumentos por los cuales la facultad imaginativa y la facultad sensitiva pueden diferenciarse por el origen de las representaciones basadas en *imagines*. Luego, se examinará la diferencia entre la imaginación y el intelecto en cuanto a sus posibilidades de percibir ideas claras y distintas. Finalmente, se definirán los alcances que tiene la imaginación al distinguirse de la facultad sensitiva y de la facultad intelectual.

En la *Primera Meditación* Descartes afirma que “imaginar no es otra cosa que contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal” (AT, VII, 28). Es decir, la imaginación tiene un carácter representativo que la une a la *res extensa*, pues solo provee imágenes de cosas corporales. En ese orden de ideas, representar por medio de imágenes es la característica principal de la imaginación.

Así mismo, los sentidos también hacen uso de las *imágenes* para representar lo percibido sensorialmente. De tal manera, en la *Segunda Meditación* Descartes afirma que la facultad sensitiva es un modo del *cogito* por el cual puede percibir lo corporal: “yo mismo soy el que siento, o el que me doy cuenta de las cosas corporales como por los sentidos” (AT, VII, 29). Igualmente, en la siguiente *Meditación* el filósofo define la *imago* como aquello que queda tras percibir con los sentidos, pues “existen algunas cosas diversas de mí que me envían sus ideas o imágenes por los órganos de los sentidos” (AT, VII, 40). De manera que los sentidos obtienen ideas acerca de las cosas sensibles por medio de la imagen, que a su vez es también un producto característico de la imaginación.

En consecuencia, los sentidos y la imaginación requieren u operan con imágenes, en esa medida tienen algo en común. Sin embargo, se puede hallar una distinción ya sea porque la idea se “origina en lo corpóreo, como es el caso de la imagen sensorial, sea porque requiere para su formación algo corpóreo, como sería el caso de la imagen que forma la imaginación en el cerebro” (Garber, 1986, pág.15). Aunque, los sentidos y la imaginación tienen una característica común, en cuanto al origen de los contenidos representacionales son distintos. Así, por ese camino se debe determinar la distinción entre ambas facultades, o de lo contrario no tendría sentido hablar de dos facultades con las mismas características.

En ese orden de ideas, entre la imaginación y los sentidos se puede hallar una diferencia porque sus contenidos tienen causas diferentes. Según Descartes en su conversación con Burman “en la percepción sensorial las imágenes son impresas por los objetos externos que están realmente presentes, mientras que en la imaginación las imágenes son impresas por la mente sin ningún objeto externo” (AT, V, 162). Tal distinción coincide con el análisis hecho anteriormente en las *Meditaciones* sobre los sentidos, pues los objetos externos se perciben inmediatamente por los órganos sensoriales y posteriormente se representan por medio de la imagen. En cambio, la imaginación obtiene ideas de las cosas por medio de imágenes sin necesidad de la impresión sensible inmediata de algún objeto externo. En esa medida, parece que la imaginación necesita la retención de imágenes sensoriales para poder representar los objetos.

La distinción entre ambas facultades permite preguntar cómo los sentidos requieren de la imaginación. En primer lugar, los sentidos no tienen explícitamente la capacidad de representar lo que reciben por medio de los órganos sensoriales. En esa medida, los sentidos están limitados dado que no pueden representar a la mente lo percibido sensitivamente. Ahora, si los sentidos

solo reciben impresiones por los órganos sensitivos, ¿cómo pueden representar dichas impresiones? Según Alexander Schlutz (2009) el problema se resuelve cuando se reconoce el apoyo de la imaginación a los sentidos. Pues, los sentidos obtienen impresiones causadas por objetos corpóreos externos que se valen de imágenes para representar a la mente lo percibido sensorialmente. De manera que la *imago* pertenece a la facultad imaginativa y es necesaria para representar los objetos externos que llegan a través de los sentidos.

Si bien es claro que la imaginación es necesaria para la facultad sensitiva, aún no se ha determinado con claridad la distinción entre la imaginación y la facultad intelectiva. Pues, la imaginación representa los objetos sensibles por medio de imágenes, es decir, las ideas en la imaginación tienen un referente sensible. En cambio, las ideas del intelecto no tienen un referente sensible y son claras y distintas por la sola inspección de la mente, como la idea de Dios. En ese sentido, el intelecto es la única facultad que cuenta con ideas claras y distintas, ello va en relación directa con la esencia de un origen estable. Por ello, se retomarán los argumentos del análisis de las ideas hecho por Descartes, para entender con mayor claridad el alcance de las percepciones de la imaginación y el intelecto.

De acuerdo con las primeras meditaciones la imagen y la idea parecen tener una equivalencia en tanto que ambas son la representación de una cosa. Por un lado, el autor afirma sobre las ideas que “son como imágenes de las cosas” (AT, VII, 37), esto es, la idea parece ser la representación de cosas sensibles. Por otro lado, Descartes afirma que existen ciertas ideas (las innatas) como aquellas que son aprehendidas únicamente por el intelecto. Así pues, en un primer momento la imagen es tomada como una idea que representa las cosas sensibles, pero en otro momento la idea no se limita a ser imagen, porque existen ideas sin un referente sensible como la idea de Dios. Bajo dicho contraste es claro que existen diferencias en los contenidos representacionales y tampoco es factible reconocer inmediatamente la certeza de dichos contenidos. Por ello, para Descartes es de vital importancia inspeccionar la certeza que puede hallar en la semejanza de las representaciones mentales y los objetos representados.

Según lo expuesto en el primer capítulo, el argumento del sueño es un recurso cartesiano para mostrar la imposibilidad de obtener certezas partiendo de las representaciones sensibles. Pues, de acuerdo con Descartes las imágenes perceptivas del sueño y la vigilia no se pueden distinguir. Por lo cual, no es viable encontrar una certeza en las representaciones de los objetos sensibles, pues no se puede diferenciar entre lo real y lo ficticio. En consecuencia, las ideas de la

imaginación, en cuanto que representan cosas sensibles por medio de *imágenes*, no son certeras por su falta de claridad y distinción.

No obstante, cabe preguntarse ¿cómo puede evaluarse el valor de verdad en los contenidos representacionales de las ideas? y si solo son claras y distintas las ideas del intelecto, entonces, ¿las ideas de la imaginación tienen un valor epistemológico? De acuerdo con los análisis del capítulo anterior, las ideas claras y distintas son aquellas que muestran a su objeto en términos de sus propiedades esenciales. Por ejemplo, es posible conocer la cera por medio del intelecto porque se obtiene una idea clara y distinta de la esencia de la cera. En cambio, las ideas confusas son las que representan sus objetos en términos de sus propiedades accidentales, como “la luz y los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y el frío, así como las demás cualidades táctiles, (...) hasta el punto de que llego a ignorar si son verdaderas o falsas” (AT, VII, 43).

Según Claudia García (1995) es necesario distinguir entre las ideas consideradas material, formal y objetivamente, pues solo así se podría evaluar con mayor exactitud las ideas de la imaginación. De acuerdo con las objeciones hechas a Arnauld, Descartes afirma que “las ideas consideradas materialmente son ideas que se consideran simplemente como operaciones del intelecto”, en cambio, “si se consideran en tanto que representan algo, las estamos considerando formalmente” (AT, VIII, 232). En esa medida, las ideas consideradas materialmente son como un suceso mental que representa algo a nuestra conciencia. Mientras que la idea considerada formalmente es la función representativa de la idea. Según García (1995) la idea en términos objetivos es “considerada como una entidad lógicamente ideal, es decir, como una entidad constituida de tal manera que consistentemente obedece a ciertos principios lógico normativos característicos de nuestra facultad de percepción correcta” (pág. 77). Este tipo de idea, es decir, la idea considerada objetivamente requiere de la posesión de una facultad de percepción solo si el objeto representado es sensible, en la cual la idea representa la esencia de la cosa.

En ese orden, el intelecto es capaz de tener ideas claras y distintas, mientras que la sola imaginación no puede. Pues, “no podemos imaginar sustancias, ya que nuestro conocimiento de la sustancia misma no es inmediato, sino que depende de una inferencia racional a partir de la percepción de sus atributos o modos” (García, 1995, págs. 69-70). De acuerdo con Descartes la imaginación no puede concebir los atributos o modos esenciales de una sustancia, pues éstos no se pueden obtener sensiblemente y, menos, ser representados por una imagen. De manera que las limitaciones de la imaginación solo se aplican a la idea considerada materialmente. Es

decir, la imaginación es limitada en cuanto a los contenidos representacionales que puede presentar a la conciencia (por medio de imágenes).

La imaginación es capaz de concebir con cierto grado de claridad y distinción algunos modos de la extensión, ya que “es cierto que imagino distintamente la cantidad, o sea, la extensión en longitud, latitud y profundidad de su cantidad, (...); enumero en ella varias partes; les asigno a esas partes toda clase de magnitudes, figuras, lugares y movimientos locales” (AT, VII, 63). De esta forma, hay ideas ciertas de las cosas extensas que se pueden obtener con un grado de claridad y distinción por medio de la imaginación, por ejemplo la divisibilidad finita de algo extenso. La imaginación, en ese sentido, no es totalmente ajena a los criterios de certeza dados en las reglas, pues la distinción también puede darse en la facultad de imaginar. En esa medida, la idea considerada materialmente es el grado por el cual la imaginación puede distinguir las partes de lo extenso, pues solo así se puede imaginar las partes distintas que componen la extensión finita.

En consecuencia, los sentidos necesitan de la imaginación para poder representar las cosas que llegan a través de los órganos sensitivos. A su vez, la imaginación solo puede obtener ideas acerca de las cosas corpóreas, lo cual es limitante dado que no puede representar sustancias infinitas. La imaginación tiene la posibilidad de concebir algunos modos de la extensión finita. En esa medida se puede afirmar que la imaginación es favorable para entender que no puede haber cuerpos indivisibles, ya que siempre se puede imaginar las partes que componen cualquier extensión finita.

3.2 *Cogito* e imaginación

Aún no son claras las implicaciones de que la imaginación sea un modo del *cogito*. Para ello, primero se analizarán los argumentos por los cuales la imaginación en sus representaciones hace uso de las naturalezas simples, por ser un modo del *cogito*. Posteriormente, se discutirán los alcances de la imaginación en cuanto que es un modo del pensamiento y, a su vez, se establecerá el papel de la imaginación en cuanto a la necesidad del *cogito* al percibir cosas corporales. Finalmente, se instaurará cómo la imaginación representa a la mente percepciones pictóricas que tienen un valor de verdad al usar los elementos certeros de los que se vale el *cogito*.

De acuerdo con Schlutz (2009) el primer acercamiento a las cosas ciertas en Descartes es dado en las naturalezas simples. Descartes, después de no encontrar algo certero en los sentidos,

reconoce que en la aritmética y la geometría se pueden encontrar principios universales. Dichos principios son universales por ser elementos simples que no pueden ser divididos en otros más pequeños y simples. En cambio, la física, la medicina y la astronomía solo estudian elementos compuestos que son externos y posiblemente ilusorios. De allí que Descartes concluya que la aritmética y la geometría superan el argumento del sueño, ya que $2 + 3$ es 5 aunque esté soñando. Así, se puede afirmar que para Descartes la aritmética y la geometría proporcionan elementos universales y certeros.

Descartes procura ser fiel a su método y las naturalezas simples tienen que someterse a la duda. De esa forma, Descartes recurre a la duda hiperbólica en la cual hipotéticamente formula la existencia de un genio maligno o de un Dios engañador. Si existe un genio maligno o un Dios engañador estos pueden engañarlo sobre los elementos simples que había encontrado en la aritmética. En ese caso Descartes ya no tiene ninguna certeza porque la duda hiperbólica alcanza las proposiciones basadas en naturalezas simples las cuales creía Descartes que eran indubitables.

Posteriormente en la *Segunda Meditación*, Descartes encuentra el fundamento de la certeza en el yo como *res cogitans* (tal como se desarrolló en el capítulo anterior). Pues la duda hiperbólica pierde fuerza cuando Descartes descubre que, aunque exista un genio maligno o un Dios engañador, nada puede engañarlo frente al hecho de que existe porque piensa que está pensando: *cogito ergo sum*. Por ello, al afirmar la certeza de la existencia del yo en el *cogito* suspende su idea de contemplar el yo desde la corporalidad.

Después de establecer el *cogito* como primer certeza cabe preguntarse si las naturalezas simples pueden ser percibidas por el *cogito*. Según *Las Reglas*, Descartes propone criterios para dirigir bien la razón puesto que es otorgada a todos los hombres por igual. Allí Descartes argumenta que hay tres operaciones básicas de las que se vale el ingenio: *intuitus*, *deductio* y *enumeratio* o *inductio*. Según Schlutz (2009) la operación *intuitus* es la más importante para el ingenio pues proporciona el reconocimiento de las naturalezas simples e indubitables. Luego, la *deductio* establece conexiones inferenciales después del reconocimiento de las naturalezas simples. Por último, la *enumeratio* ordena los elementos diversos de un determinado problema. De esa forma en las *Reglas* se exponen los principios y operaciones de las que se vale el ingenio para que cualquiera pueda mejorar habilidades del pensamiento. Así, las operaciones descritas en *Las*

Reglas al ser propias de la actividad intelectual del *cogito*, determinan que este último es capaz de percibir las naturalezas simples.

En esa medida, las operaciones de las que se vale el ingenio o intelecto son propias del *cogito*. Pues estas tres operaciones se asemejan a las cuatro reglas del *Discurso* que Descartes determina para llegar a algo certero. En esa medida, el *cogito* valiéndose de las cuatro reglas es capaz de llegar a algo certero, ya que no está limitado por la corporalidad de las cosas. En cambio, los sentidos y la imaginación en cuanto que representan cosas corpóreas no son fiables para obtener certeza alguna; ya que las representaciones del sueño y la vigilia son formadas por medio de imágenes, por lo cual no se puede establecer distinción entre ambas. No obstante, la diferencia entre los estados de la experiencia sensible pueden ser relevantes si se parte del hecho de que la *cogitatio* hace uso de las naturalezas simples que se aplican tanto en la vigilia como en los estados oníricos.

En consecuencia, Descartes encuentra elementos confiables que superan la poca fiabilidad de los sueños y las experiencias sensibles, y modifica así su problema de la correspondencia entre los objetos y las representaciones. Según Schlutz (2009) lo importante ya no es la semejanza entre las representaciones y lo representado, sino cómo se organiza el pensamiento mismo y las representaciones que tiene a su disposición. En el ejemplo del pintor dado por Descartes en las *Meditaciones* se puede reconocer cómo las imágenes usadas por el pintor, ya sean reales o inventadas, están basadas en naturalezas simples. Pues los pintores pueden crear imágenes novedosas con base a cosas conocidas, como un ángel o una sirena y en dichas representaciones se pueden hallar naturalezas simples.

De acuerdo con Schlutz (2009) si se quitan las formas que constituyen esas imágenes, lo que va a quedar son los colores con los cuales se forman las representaciones. En esa medida el color es un elemento simple y universal que se halla en la pintura. De allí que la verdad se relacione con el uso de los elementos simples como el color de la pintura o las figuras, entendiendo estos elementos como naturalezas simples. Así, puede pensarse que la noción de naturaleza simple se extiende, en cuanto que ya no hace referencia solo a los elementos de la aritmética y la geometría, sino que también reconoce elementos simples en los sentidos y la imaginación.

Hasta este momento, el análisis de los elementos que utiliza la imaginación define que ésta facultad usa los mismos elementos simples que usa el *cogito*. Pues, la imaginación como un

modo del pensamiento puede valerse de dichos elementos. No obstante, es necesario analizar los alcances o límites de la imaginación al ser un modo del pensamiento. Según la *Primera Meditación* gracias a la fuerza de la duda metódica hay un alejamiento de lo físico. Luego, en la *Segunda Meditación* se comienza a afirmar la certeza de su existencia porque se identifica como *res cogitans*, pues mientras piense que piensa nada puede negar su existencia. Así, las otras facultades de las que se habían prescindido vuelven a ser parte de la validez y certeza del *cogito*. Dado que el *cogito* se posiciona como certeza, entonces imaginar, dudar y sentir en cuanto que son modos de pensar participan de la certeza por existir en el *cogito*. Incluso si el producto de la imaginación no puede ser tomado como verdadero, el hecho de que sea parte del pensamiento lo convierte en parte de la certeza del *cogito*. Pues hasta las percepciones sensoriales hacen parte de dicha certeza, ya que incluso sentir es algo que Descartes no puede negar.

No obstante, Descartes quizás con la intención de convencer a los empiristas del alcance del intelecto puro recurre al ejemplo de la cera. Por ello, Descartes se pregunta: ¿Qué es la cera? ¿Qué permanece en la cera? La cera no es aquello que se conoce por medio de los sentidos. La esencia de la cera realmente se conoce por el intelecto, como un acto puro de la mente. En esa medida el yo pensante se posiciona nuevamente por encima de lo material, pues al analizar las otras percepciones encuentra siempre el rastro de su propia mente. Entonces, el *cogito* es hasta el momento la única fuente de algún tipo de certeza. De manera que Descartes determina la imaginación como no esencial en la constitución del yo como *res cogitans*, pues puede seguir siendo él mismo sin imaginación. En ese sentido, la facultad imaginativa está bajo el control de las facultades mentales del entendimiento, la voluntad y el juicio. Así, la imaginación se posiciona como algo a domesticar por parte de la razón. Pues es la mente la que está a cargo del análisis de las cosas que pueda experimentar o imaginar.

En ese orden de ideas, Schlutz (2009) investigó con base en los primeros escritos de Descartes una posible reconciliación de las estructuras racionales del yo y los elementos de la imaginación. Pues aunque el intelecto sea totalmente autónomo también forma ideas mentales con base a cosas percibidas por medio de los sentidos, como la luz y el viento. En ese sentido, cuando el intelecto se propone examinar algo corporal, debe haber alguna facultad que le represente la corporalidad de las cosas, esta es, la imaginación.¹⁰ Así, al separar radicalmente la mente y el

¹⁰ De acuerdo con lo expuesto en la *regla XIV*, Schlutz (2009) rescata una distinción esencial para entender el problema del papel de la imaginación en el conocimiento. Allí, Descartes define claramente su terminología para diferenciar entre los términos abstractos que se dan puramente en el intelecto y la

cuerpo, la imaginación no desaparece del proceso epistemológico, sino que se ratifica su posición en éste.

What is thus created is a striking imbalance: on the one hand, literally everything that the mind receives from the “outside” is a product of imagination, and the faculty retains a central position in Descartes’ discussion of the epistemological process. It is imagination that quite literally makes the world for the mind (Schlutz, 2009, pág. 43).

En esa medida, Descartes reconoce que a pesar de ser *res cogitans* existe un cuerpo del cual también hace parte. De tal forma, los sentidos y la imaginación son la manera de llevar a la mente las afecciones que recibe esa corporalidad. Así, los sentidos sirven para “significarle a la mente cuáles cosas son cómodas o incómodas al compuesto del que forma parte” (AT, VII, 83). Pero la facultad sensitiva tiene que recurrir a la imaginación, ya que como se resaltó anteriormente los sentidos necesitan de la imaginación para representar pictóricamente todas las impresiones que recibe de lo corpóreo. No obstante cabe aclarar que no son los órganos sensoriales los que transmiten a la mente las impresiones que reciben. De acuerdo con la *Sexta Meditación* es el cerebro, pues según Descartes “la mente no es afectada inmediatamente por todas las partes del cuerpo, sino únicamente por el cerebro” (AT, VII, 86).

Así, la imaginación es importante en cuanto parece ser la facultad que une la mente y el cuerpo. Tal afirmación podría ser solo hipotética si se remite a las *Meditaciones*, pero en *el Tratado del Hombre* Descartes afirma que “un estímulo -una impresión- actúa sobre estos “espíritus” que al llegar al cerebro, afectan la hipófisis sede de la imaginación y el sentido común” (AT, XI, 144). En esa medida, Descartes confirma que la imaginación tiene un lugar en el cerebro para poder recibir las impresiones sensoriales de los otros órganos y, así, poder formar una imagen de dichas impresiones a la mente. Por un lado, la imaginación, en lugar de desaparecer tras el dominio del yo como *res cogitans*, aparece como una facultad que hace posible mostrar los objetos externos a la mente. De tal forma, la imaginación no desaparece en el proyecto epistemológico cartesiano, por el contrario evidencia un fuerte lazo que lo une al *cogito*.

aplicación del pensamiento a lo corpóreo. En esa medida la imaginación tiene cabida, ya que es la imaginación la que puede mostrar lo corpóreo a la mente.

Asimismo, Schlutz (2009) resalta que en las *Reglas* Descartes presenta la imaginación como un órgano real del cerebro. Descartes en la *regla XII* habla del concepto griego *phantasia* y se refiere a éste como un lugar físico en el cual se guardan imágenes dadas por el sentido común que almacena la información sensorial. Tal definición de dicho concepto es el mismo usado por Descartes en las *Meditaciones* cuando se refiere a la imaginación. En esa medida, la imaginación como órgano del cerebro no es un obstáculo, sino que sirve al intelecto cuando quiere examinar algo referido al cuerpo, pues la idea de una cosa corpórea debe ser formada claramente en la imaginación.

Por consiguiente, la imaginación no solo es partícipe del *cogito* por ser un modo de pensamiento, sino porque puede hacer uso de las naturalezas simples de las que se vale el intelecto. En esa medida, con el ejemplo del pintor el valor de verdad entre la representación y el objeto representado pasa a un según plano, pues la representación de la pintura hace uso de elementos simples. Así, se puede afirmar que la imaginación al hacer uso de naturalezas simples, produce representaciones que pueden contribuir a la consecución de la verdad. A su vez, la imaginación tiene la doble posibilidad de ser un modo del pensamiento y de tener un lugar en el principal órgano sensorial: el cerebro.

3.3 De facultad pasiva a facultad activa

Descartes limita la imaginación cuando la determina como una facultad pasiva en contra posición al intelecto. No obstante, existen elementos entre los argumentos cartesianos que indican una característica activa en la imaginación. Para indagar lo anterior se deberán reconstruir los argumentos de la *Sexta Meditación* por los cuales la imaginación se determina como pasiva. Luego, se estudiarán los elementos que necesita la imaginación para determinar su carácter activo. Finalmente se establecerá cómo la imaginación desde su carácter activo participa de los conocimientos certeros.

En la *Sexta Meditación* Descartes halla “cierta facultad pasiva de sentir, o de recibir y conocer ideas de las cosas sensibles, pero no podría de ninguna manera usarla, si no existiera también, (...) alguna facultad activa de producir esas ideas, o de causarlas” (AT, VII, 79). De tal forma, según Descartes existen facultades pasivas caracterizadas por ser receptivas, esto es que tanto la imaginación como los sentidos son facultades proclives a la pasividad. En cambio, el intelecto

es una facultad activa capaz de producir ideas certeras y de orientar a las otras facultades. Según el filósofo:

Además, de la facultad de imaginar, que tengo la experiencia de utilizar cuando me ocupo de estas cosas materiales, parece seguirse que ellas existen; porque a quien considera con más atención lo que es la imaginación, se le muestra que no es otra cosa que una cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que está presente para ella de manera íntima, y que por lo tanto existe (AT, VII, 72).

En ese orden de ideas, la imaginación y los sentidos son facultades que se remiten a lo corpóreo, mientras que el intelecto se remite solo a la mente. De acuerdo con los análisis anteriores, el hecho de que el intelecto se remita a sí mismo le permite acceder a un conocimiento certero. Según Descartes la imaginación existe como una facultad que permite conocer las cosas materiales, pero no existe como una facultad independiente de las otras facultades. De esa forma, es la imaginación una facultad que puede conocer lo corpóreo, pero que no puede existir sin la facultad intelectiva.

De tal forma, la caracterización pasiva de los sentidos y la imaginación, al igual que el carácter activo del intelecto, determinan una jerarquización de estas facultades en cuanto a su posición en el conocimiento. Por un lado, los sentidos son receptivos dado que por medio de los órganos sensoriales reciben las impresiones de las cosas externas. Por otro lado, la imaginación representa cosas corporales que previamente han sido recibidas sensorialmente. De esta manera se puede afirmar que la imaginación y los sentidos son facultades que cobran sentido en su ejercicio epistemológico gracias al nivel superior del intelecto.

Schlutz (2009) resalta los términos que Descartes usa para referirse a la imaginación. Por una parte, encuentra que el verbo francés *feindre* es usado por Descartes para referirse a representaciones ficticias. Por otro lado, *efigies* es el sustantivo que viene de *effinger* y del cual se entiende imagen, figura y representación. Tanto *efigies* como *feindre*¹¹ hacen parte de la imaginación, la cual representa por medio de imágenes cosas que pueden ser ficticias. Por ejemplo, en las *Meditaciones* Descartes considera que la imaginación de los pintores genera

¹¹ En latín la distinción entre el carácter ficcional y el carácter pictórico de la imaginación se puede sustentar entre los verbos *factum*, referente a lo relacionado con los sentidos, y *fictum*, lo relacionado con la fantasía o lo fantasioso.

representaciones de imágenes ficticias, esto significa que no tienen correspondencia con la realidad.

The French “feindre,” just like the English “to feign,” is derived from the Latin “fingere,” which Descartes uses in his Latin texts, a verb that can denote the actual physical acts of building and creating (the *ars fingendi* is the art of sculpture), mental acts of representation, fictional or otherwise, as well as acts of deception, lying, and false representation.(...) While “fictio,” fiction, is the noun that is coupled with the verb “fingere,” “effingere” shares its root with the noun “effigies,” image, representation, figure, dream-image. The place for such fictions and effigies, as readers of the *Meditations* well know, is imagination (Schlutz, 2009, págs. 69-70).

En esa medida, el sustantivo *efigies* puede determinar el carácter pasivo de la imaginación, pues es a través de las cosas recibidas por los sentidos que se representa por medio de imágenes. En cambio con el verbo *feindre* se identifica un carácter activo en la imaginación, por el cual puede formar representaciones fantasiosas, como lo hacen los pintores. Por ejemplo, las pinturas creadas por la imaginación de los pintores surgen de la combinación de los elementos almacenados en la imaginación.

Por consiguiente, es necesario indagar qué alcance tiene la característica receptiva de la imaginación. Pues bien la imaginación se distingue del intelecto en cuanto que “para imaginar me resulta necesaria una cierta contención peculiar del ánimo que no empleo para entender” (AT, VII, 73). Es decir, la imaginación parece necesitar de un elemento distinto al intelecto, para poder contener las impresiones sensoriales que llegan al cerebro y representarlas por medio de imágenes. Dicho elemento puede establecerse en la memoria, puesto que es en ésta donde se pueden contener o retener elementos certeros.

De acuerdo con Descartes las percepciones sensoriales “han llegado a la imaginación con ayuda de la memoria” (AT, VII, 74). En esa medida, la imaginación necesita de la memoria para contener esas percepciones sensoriales que representa por medio de imágenes. No obstante, debe existir claridad y distinción en lo “impreso en la memoria de manera tan firme que no debía nunca juzgar de nada que no entendiera clara y distintamente, que yo nunca pudiera olvidarme de ello” (AT, VII, 61). De manera que la imaginación puede apoyarse en la memoria para posteriormente combinar o reorganizar las imágenes que sean claras y distintas, pues la memoria solo retiene

conocimientos verdaderos según lo expuesto por Descartes. Dado que la memoria solo debe retener aquello que ha sido claro y distinto previamente.

En ese orden de ideas, según la versión francesa de las *Meditaciones* parece que ese acto de combinar y crear es delegado a la imaginación, ya que la imaginación es la facultad por la cual se pueden inventar cosas novedosas. Por ejemplo, las invenciones generadas por la imaginación de los pintores son plasmadas en su lienzo y pincel, gracias a ese carácter ficcional de la imaginación. De manera que la imaginación no solo tiene un carácter pasivo, pues se apoya de la memoria para combinar imágenes y crear ficciones con base en dichas imágenes. Según Schlutz:

And thus imagination returns in the function that it had already been given in the *Rules*, as the main tool of the early modern theoretical physicist: the ability to clearly and distinctly *imagine*, i.e., mentally represent the scientific fiction just developed, is no less than the condition of possibility of its truthfulness and hence of its adequacy as a description of the real (Schlutz, 2009, pág. 74).

De esta manera, la imaginación al combinar las imágenes es capaz de crear ficciones. Dichas ficciones no parecen estar dadas solo al arte, sino también a la ciencia. Pues, extendiendo el análisis sobre la imaginación en las *Meditaciones*, la ciencia puede crear sus propias ideas ficticias que tienen posibilidad de llegar a ser verdad. Habría que pensar en las teorías físicas donde se imaginan ciertas condiciones o elementos para propiciar un resultado. En esa medida, la imaginación al hacer uso de elementos certeros, como se argumentó anteriormente, es capaz de crear ficciones que pueden tener un valor de verdad. De esta manera la imaginación se vale de una cierta experimentación imaginaria que genera condiciones hipotéticas. Pues dicho carácter ficcional de la imaginación puede desarrollarse de forma inductiva, en tanto que se puede valer de naturalezas simples para encontrar otros elementos verdaderos.

Se podría afirmar que la imaginación es una herramienta indispensable para el desarrollo del conocimiento científico moderno, pero desde Descartes esta es una afirmación limitada. Pues bajo el despliegue argumentativo que se ha hecho hasta el momento, se puede afirmar que las *Meditaciones Metafísicas* permiten empezar a reflexionar sobre el carácter ficcional de la imaginación y la forma en que ésta hace uso de elementos certeros válidos para el *cogito*. De tal forma, se puede decir que la imaginación puede valerse de elementos certeros para crear

ficciones que permitan llegar al conocimiento de otros elementos a partir del conocimiento previo de las cosas extensas.

En consecuencia, la imaginación es pasiva por recibir las impresiones de los órganos sensoriales. Sin embargo, se reconoce el carácter activo de la imaginación, pues al apoyarse de la memoria puede retener imágenes y combinarlas. Aunque la imaginación está limitada porque solo puede representar cosas extensas, posteriormente esa limitación le permite representar con cierta distinción y claridad lo extenso al *cogito*. En esa medida, la imaginación puede crear y formar condiciones o situaciones imaginarias hipotéticas con base en conocimientos certeros, para llegar al conocimiento de nuevos elementos certeros para el *cogito*.

Conclusiones: *cogito* e imaginación en el conocimiento

Presento a continuación, las tres conclusiones de este trabajo. En primer lugar, la imaginación y los sentidos se distinguen porque sus percepciones tienen historias causales distintas. Así, los sentidos necesitan de la imaginación para poder representar las cosas que le llegan a través de los órganos sensitivos. De tal forma, dado que la imaginación tiene como característica representar por imágenes las cosas corpóreas, no puede tener ideas acerca de cosas incorpóreas o de la sustancia infinita. No obstante, la imaginación tiene la posibilidad de concebir algunos modos de la extensión finita. En esa medida, la imaginación permite entender que no puede haber cuerpos indivisibles, ya que siempre se pueden imaginar las partes que componen cualquier extensión, siempre y cuando sea finita. Por consiguiente, la imaginación es capaz de imaginar con cierta distinción, es decir, participa de los criterios de la certeza dados en el *Discurso del Método*.

En segundo lugar, la imaginación hace uso de las naturalezas simples, pues son inherentes a cualquier tipo de pensamiento que a su vez participa de la certeza. Así, las representaciones dadas por la imaginación pueden tener un valor de verdad, en tanto hagan uso de las naturalezas simples. Por ejemplo, el pintor puede hacer uso de los elementos certeros válidos para el *cogito* para formar sus representaciones. De manera que en las representaciones imaginativas se pueden encontrar naturalezas simples, es decir, elementos simples como el color.

En tercer lugar, la pasividad de la imaginación es dada por recibir las impresiones de los órganos sensitivos. Sin embargo, la ficción es el elemento que caracteriza la parte activa de la imaginación, en tanto que se inventen representaciones novedosas con la combinación de imágenes. El carácter ficcional de la imaginación permite crear representaciones hipotéticas y dichas representaciones pueden tener un valor de verdad si se valen de elementos certeros. Pues la imaginación para combinar imágenes también va a necesitar ayuda de la memoria, la cual solo almacena cosas, es decir, puede almacenar elementos claros y distintos. Aunque Descartes no determine la imaginación como una facultad importante en su proyecto epistemológico, sí es posible deducir un papel importante de la imaginación en el conocimiento de lo externo. Se puede afirmar con esta investigación que la imaginación tiene un papel importante en el conocimiento dado que deja: primero, representar con claridad y distinción objetos corpóreos al *cogito*;

segundo, sus representaciones pictóricas pueden tener un valor de verdad en tanto que hagan uso de las naturalezas simples válidas para el *cogito*; y, tercero, su carácter ficcional hace posible crear situaciones o condiciones hipotéticas que desde el uso de los elementos simples, permitan llegar al reconocimiento de otros elementos verdaderos.

Referencias

- Acevedo, D. (2013). *Tres voces, Tres tiempos. Pensamiento, cuerpo y compuesto en clave cartesiana*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, I. (1993). *La reconstitución galileana del saber. Copérnico, Galileo, Descartes*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Benítez, L. (1998). *EL dualismo cartesiano y la vía de reflexión epistemológica* en Revista Latinoamericana de Filosofía. Buenos Aires.----- y la física de Jarques Rohaulf" en Dianoia, Anuario de Filosofía, México IIF-UNAM-FCE.
- Butler, J. (1997). *How Can I Deny That These Hands And This Body Are Mine?*. Qui Parle, 1-20.
- Carvajal, J. (2007). *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes*. Medellín, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 270p.
- Castelar, A. (2012). *Judith Butler y la deconstrucción del sujeto cartesiano*. Rastros Rostros, 14(28), 29-42.
- Descartes, R. (2011). Correspondencia con Isabel de Bohemia. En Descartes, R., *Obras completas* (pp. 549-672). Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del Método*. Madrid: Colección austral-espasa calpe.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*; trad. Jorge Aurelio Díaz, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Biblioteca abierta.
- Descartes, R. (2011). *Obras completas*; trad. Cirilo Flórez Miguel. Madrid, Gredos.
- Descartes, R. (2011). Reglas para la dirección del espíritu. En Descartes, R., *Obras completas* (pp. 1-72). Madrid: Gredos.

- Descartes, R. (2011). Tratado del hombre. En Descartes, R., *Obras completas* (pp. 673-736). Madrid: Gredos .
- Frankfurt, H. G. (2008). *Demons, Dreamers, and Madmen: the defense of reason in Descartes*. New Jersey: Princeton University Press.
- Garber, D. (1986). *Las ideas cartesianas*. Ideas Y Valores, pp.3-22.
- García, C. L. (1995). *Descartes: la imaginación y el mundo físico*. *Dianoia*: Anuario de Filosofía, 41 (41):65-82.
- Moreno, J.C. (2007). Coord. *Descartes vivo. Ejercicios de hermenéutica cartesiana*. Barcelona: Anthropos. pp.286.
- Pardo, A. (1988). *El concepto de la verdad en R. Descartes*. En "El problema de la verdad", A. Pérez Lindo (comp.), Edit. Biblos, Buenos Aires.
- Pineda, D. (2008). *Una lectura del Discurso del método desde la perspectiva del reconocimiento*, Universitas Philosophica 50: pp. 41-61.
- Rivera, D. A. (2008). *Una lectura del discurso del método desde la perspectiva del reconocimiento*. Universitas philosophica, pp.41-61.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University, New Jersey.
- Serrano, G. (1989). *Certeza, identidad y objetividad*. Sociedad Colombiana de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Schlutz, A. M. (2009). *Mind's World: Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism*. Washington, United States of America: University of Washington.
- Williams, B. (1929). *Descartes: el proyecto de la investigación pura / Bernard Williams*. (L. Benítez, Trad.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.