



Universidad Alberto Hurtado
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

El rol de la imaginación en Descartes

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Por

Diego Díaz Quiroz

Director de Tesis: Eduardo Molina C.

Santiago, Chile

2015

Nº Folio: 87

TABLA DE CONTENIDO

| | Página |
|---|--------|
| RESUMEN | iv |
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| CAPÍTULO I | |
| EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN EN DESCARTES | 7 |
| 1.1 Definición cartesiana de la imaginación | 7 |
| 1.2 Características principales de la imaginación | 8 |
| CAPÍTULO II | |
| LA FUNCIÓN DE LA IMAGINACIÓN EN LA METAFÍSICA CARTESIANA ... | 14 |
| 2.1 La metafísica de Descartes | 14 |
| 2.2 El rol de la imaginación en la segunda meditación | 15 |
| 2.3 Las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios en las <i>Meditaciones</i> . Irrelevancia de la imaginación | 19 |
| 2.4 La función de la imaginación en la sexta meditación | 24 |
| 2.5 Observaciones finales | 28 |
| CAPÍTULO III | |
| EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO CARTESIANO: LA APLICACIÓN DE LA MATEMÁTICA ABSTRACTA AL MUNDO MATERIAL | 31 |
| 3.1 El problema de la construcción de una física matemática | 31 |

| | |
|-----------------------------------|----|
| 3.2 Imaginación y geometría | 32 |
|-----------------------------------|----|

CAPÍTULO IV

| | |
|--|----|
| EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN LA FILOSOFÍA MORAL CARTESIANA | 38 |
|--|----|

| | |
|---------------------------------|----|
| 4.1 Las pasiones del alma | 38 |
|---------------------------------|----|

| | |
|---|----|
| 4.2 La interacción entre mente y cuerpo | 39 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 4.3 La imaginación como facultad intermediaria para la generación de las pasiones ... | 40 |
|---|----|

CAPÍTULO V

| | |
|--|----|
| FUNCIÓN POSITIVA GENERAL DE LA IMAGINACIÓN | 45 |
|--|----|

CAPÍTULO VI

| | |
|--------------------|----|
| CONCLUSIONES | 50 |
|--------------------|----|

| | |
|--------------------|----|
| BIBLIOGRAFÍA | 54 |
|--------------------|----|

RESUMEN

El objetivo central del presente trabajo consiste en mostrar qué función positiva cumple la imaginación en los escritos filosóficos de René Descartes (1596 – 1650). A partir de las obras de Descartes, y del análisis de textos pertenecientes a diversos investigadores tanto de la filosofía cartesiana como de la filosofía en general, este trabajo intenta llevar a cabo el objetivo señalado anteriormente.

La imaginación es, para Descartes, un modo de pensamiento especial, que implica una particular conexión entre la mente y el cuerpo humano. La facultad imaginativa permite a la mente adoptar un rol activo en la elaboración de figuras corpóreas en el cerebro. De este modo, la mente contempla aquellas imágenes, para determinados propósitos.

Sin embargo, la imaginación no permite a la mente descubrir las verdades fundamentales de la metafísica cartesiana. Aunque Descartes, de forma explícita, intenta recurrir a la imaginación para descubrir las verdades fundamentales de la filosofía primera, en el fondo muestra que la imaginación no suministra la certeza que la metafísica cartesiana exige. Por lo tanto, el rol de la imaginación en la metafísica cartesiana es negativo.

A pesar de ello, la imaginación puede cumplir un papel positivo en la resolución de dos problemas. En primer lugar, la imaginación permite la aplicación de la matemática abstracta cartesiana (el álgebra) al mundo material. En segundo término, la imaginación permite a la mente generar determinadas pasiones para el bienestar físico y mental del ser humano.

Los problemas en los cuales la imaginación cumple un rol negativo pueden ser considerados como problemas fundamentalmente teóricos. Por su parte, los problemas en los que la imaginación desempeña un papel positivo pueden ser considerados como problemas prácticos.

De acuerdo a las características de la imaginación, y la función que ella cumple en los problemas mencionados anteriormente, es posible sostener que la función positiva de la imaginación en la filosofía cartesiana consiste en proporcionar a la mente la posibilidad de adoptar un rol activo en la elaboración de figuras corpóreas para resolver problemas de índole práctico.

INTRODUCCIÓN

El concepto de imaginación en la historia de la filosofía

Para exponer algunos rasgos generales de la imaginación humana, resulta indispensable referirse al concepto de *fantasía*, ya que este concepto, junto con el de imaginación, fueron, en un sentido amplio, conceptos prácticamente intercambiables desde la Antigüedad hasta fines del siglo XVIII.

Para los antiguos, fantasía (φαντασία) designaba una “aparición”, una “acción de mostrarse”, o “representación”. Este término se encontraba muy relacionado con los verbos φαντάζω (“hacer visible, hacer presente algo”) y φαντασιῶ (“hacer surgir una idea en la mente”, “figurarse algo”, “representarse algo”). Posteriormente, los medievales tradujeron el concepto griego de fantasía por la expresión latina *imaginatio*. A partir de entonces, las expresiones *phantasia* e *imaginatio* pasaron a ser, como se ha mencionado, prácticamente sinónimos.

Sin embargo, a fines del siglo XVIII los términos fantasía e imaginación comienzan a separarse; el primero comienza a ser concebido como un tipo de imaginación descontrolada o desenfrenada, convirtiéndose en una pieza clave para la creación humana, especialmente la creación artística. A pesar de ello, algunos autores contemporáneos han utilizado la fantasía para fundamentar determinados sistemas filosóficos.

A lo largo de la historia de la filosofía, la imaginación se ha convertido en objeto de investigación y análisis. Como señala Claudia Jáuregui¹, la imaginación parece ser una facultad humana que oscila entre la actividad sensible e intelectual, y que proporciona al hombre diversas posibilidades. Por ello (en parte), la imaginación se ha convertido en objeto de investigación para una gran cantidad de autores, recibiendo diversas funciones y características.

¹ Cf. Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p. 17.

La imaginación en la filosofía moderna

Los escolásticos, en particular los de tendencia tomista, intentaron resolver un problema que posteriormente fue investigado por diversos filósofos modernos. Este problema consistía en comprender si la fantasía posee rasgos receptivos, reproductivos o productivos. En general, la imaginación, para los filósofos modernos, al menos implica cierta capacidad productiva o creadora.

Aunque la imaginación implica cierta capacidad creadora para los filósofos de la modernidad, “ello no significa –escribe Ferrater Mora- que la imaginación sea el principal medio de conocimiento o que proporcione bases suficientes para la certidumbre”². Por ejemplo, para Baruch Spinoza (1632- 1677) la “opinión o imaginación” es un “primer género de conocimiento” en el cual se encuentran todas las ideas inadecuadas o confusas. Debido a esto, esas ideas pueden convertirse en fuente de falsedad.

Sin embargo, la imaginación, en algunos filósofos modernos, sí desempeña un papel importante en el conocimiento. Por ejemplo, según David Hume (1711- 1776), las ideas simples pueden ser separadas o unidas a voluntad por medio de la imaginación; esto permite el control total de la imaginación sobre todas las ideas simples. Como el conocimiento sólo es posible mediante la combinación de ideas, y la imaginación es la facultad que permite tal combinación, esta se convierte en una facultad indispensable para el conocimiento humano.

Otro caso, más ilustrativo aún que el de Hume, es Immanuel Kant (1724- 1804). De acuerdo a sus planteamientos, por medio de la imaginación (*Einbildungskraft*) es posible unificar la diversidad de lo dado en la intuición; sin esta síntesis, el conocimiento no sería posible. Este proceso de síntesis está compuesto por tres operaciones: la de la aprehensión en la intuición; la de la reproducción en la imaginación, y la del reconocimiento en el concepto. Como puede observarse, la imaginación interviene como capacidad reproductiva en la segunda operación.

Ahora bien, tanto Hume como Kant no permiten un uso desenfrenado o absolutamente libre de la imaginación. Para el primero, el proceso de imaginación no podría ser explicado si no estuviese dirigido por algunos principios, que hacen de la imaginación un mecanismo

² Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, p. 1767.

mental uniforme. En cuanto al segundo, la imaginación, en tanto imaginación productiva, ejerce su capacidad creadora o espontánea de acuerdo al material dado en la intuición.

Por otro lado, filósofos postkantianos, y representantes del idealismo alemán, como Johann Gottlieb Fichte (1762- 1814), otorgaron completa libertad a la imaginación. Gracias a la imaginación, el Yo “pone” el no-Yo; mediante este procedimiento, el Yo, en tanto facultad de “poner” (*setzen*), despliega su espontaneidad en su máximo grado.

Como puede inferirse de los ejemplos aquí mencionados, la imaginación puede desempeñar distintas funciones en los filósofos modernos. Puede convertirse en una fuente de falsedad, pero también puede constituirse en una pieza clave para el conocimiento humano. En este último caso, la imaginación se encuentra sujeta a reglas o principios universales. Sin embargo, otros autores estimaron que la imaginación no debe ser controlada por algún tipo de restricción; más bien, debe ser puesta en completa libertad.

Descartes y la imaginación

La imaginación también fue objeto de reflexión para René Descartes, considerado por muchos el padre de la filosofía moderna. Ahora bien, Descartes no siempre comprendió la imaginación del mismo modo. Además, como señala Dennis L. Sepper, el problema sobre el rol de la imaginación en Descartes, “aparentemente de interés marginal, ha producido pocos estudios y ningún consenso”³. Esto se debe, en parte, a que sólo en algunas ocasiones Descartes centra su atención en la imaginación de un modo explícito.

Una de las obras en las que Descartes menciona algunos aspectos de la imaginación son las *Meditaciones metafísicas* (*Meditationes de prima philosophia*). Según los planteamientos de Descartes, para examinar y resolver adecuadamente los problemas fundamentales de la metafísica o “filosofía primera”, lo que debe hacerse es prescindir del material proporcionado por los sentidos. El filósofo francés, en el prólogo de las *Meditaciones metafísicas*, aconseja leer su obra a quienes “quieran meditar en serio conmigo y puedan desligar su espíritu del comercio de los sentidos”⁴. Para Descartes, la

³ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p. 5. Traducción propia.

⁴ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.141.

mejor manera de resolver los problemas de la metafísica es prescindir de los datos proporcionados por nuestras facultades sensibles.

Si el material proporcionado por los sentidos es perjudicial para la investigación de los problemas metafísicos, lo mismo podría afirmarse respecto a otras facultades que también utilicen el material sensible captado por los sentidos. Una de esas facultades es la imaginación.

Si la imaginación recurre a cierto material sensible que los sentidos han captado con anterioridad, esta facultad tampoco será útil para resolver apropiadamente los problemas de la metafísica cartesiana. Antes de comenzar la cuarta meditación, Descartes ha descubierto, gracias al trabajo del entendimiento puro, los atributos esenciales de la mente humana y de los cuerpos; asimismo, ha proporcionado dos argumentos para demostrar la existencia de Dios. Ya en el inicio de la cuarta meditación, Descartes agrega lo siguiente: “será para mí fácil ahora el apartar mi pensamiento de la consideración de lo sensible o imaginable, para dirigirlo a la de aquellas cosas que, por estar desprovistas de toda materia, son puramente inteligibles”⁵. Mediante la sensación e imaginación, el espíritu sólo capta figuras corpóreas, es decir, materiales. Pero la intención de Descartes consiste en dirigir el pensamiento hacia cosas inmateriales. Por lo tanto, el pensamiento debe alejarse de todo lo que pueda ser captado por los sentidos o la imaginación.

Sin embargo, en otros escritos de Descartes, la imaginación no parece ser concebida de un modo tan negativo. En las *Reglas para la dirección del espíritu (Regulae ad directionem ingenii)* Descartes afirma lo siguiente: “Solo el entendimiento es capaz de percibir la verdad, pero debe ser ayudado por la imaginación, los sentidos y la memoria, a fin de que no omitamos nada de lo que está puesto en nuestra habilidad”⁶. Algo bastante similar sostiene Descartes en una carta a Elizabeth de Bohemia, que corresponde al 28 de Junio de 1643: “el cuerpo, es decir, la extensión, las formas y los impulsos que lo mueven, puede [...] conocerse sin más ayuda que la del entendimiento, pero es preferible que en ayuda del entendimiento acuda la imaginación”⁷.

Al parecer, la imaginación puede ser de utilidad en algunos casos. Ahora bien, ¿cómo puede ayudar la imaginación al entendimiento? Por medio de la imaginación, ¿qué tipo de

⁵ Op. cit. p.182.

⁶ Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.116.

⁷ Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, p.36.

problemas es posible resolver? ¿Qué utilidad es posible otorgar a la imaginación en algunos problemas planteados y desarrollados por Descartes? El presente trabajo intenta responder estas preguntas, y mostrar que la imaginación permite a la mente adoptar un rol activo en la elaboración de figuras corpóreas para resolver problemas prácticos.

En primer lugar, el trabajo intenta exponer, a partir de los escritos de Descartes, una definición de la imaginación y algunas observaciones respecto a las características principales de aquella facultad. Aquellos escritos corresponden, fundamentalmente, a escritos tardíos de Descartes, como las *Meditaciones metafísicas* (1641), *Conversación con Burman* (1648), *Las pasiones del alma* (*Les passions de l'âme*, 1649) y la correspondencia de Descartes con la princesa Elizabeth de Bohemia, que comienza en 1643. A partir de estos escritos, el trabajo intenta mostrar, en primer lugar, que para Descartes la imaginación es, en su sentido más estricto, un proceso en el que la mente adopta un rol activo para trazar figuras corpóreas.

Una vez expuesta la definición y cualidades de la imaginación, el presente trabajo centra su atención en la metafísica cartesiana, principalmente en la segunda, tercera y sexta meditación (también se mencionarán algunos pasajes de las objeciones y respuestas, así como la correspondencia que mantuvo Descartes con otros autores). A partir de aquellos escritos, el trabajo intenta mostrar que el rol que cumple la imaginación en los problemas abordados en aquellas secciones de las *Meditaciones* es negativo, puesto que la imaginación es incapaz de proporcionar alguna clase de certeza.

Posteriormente, el presente trabajo investiga dos problemas en los cuales la imaginación puede desempeñar un papel positivo. El primero de ellos corresponde a la física y matemática cartesiana. A partir de algunos investigadores que han estudiado el pensamiento científico de Descartes (como Stephen Gaukroger y Daniel Garber), y las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), se intenta mostrar que, para resolver el problema cartesiano de la construcción de una física-matemática, la mente debe recurrir a la imaginación, puesto que debe tomar un rol activo en la elaboración de figuras corpóreas, y la imaginación, debido a sus características, es la única facultad que permite a la mente llevar a cabo aquel proceso.

El segundo problema concierne a la filosofía moral cartesiana. Una de las soluciones propuestas por Descartes para el dominio de las pasiones del alma consiste en generar las

pasiones opuestas a las que se desea neutralizar. Y para generar una pasión, la imaginación es indispensable, puesto que las imágenes corpóreas son la causa más lejana del origen de las pasiones. Por consiguiente, si la mente desea generar una pasión, debe trazar imágenes en el cerebro asociadas a aquella pasión.

Luego, este trabajo intenta mostrar que los problemas en los cuales la imaginación cumple un rol positivo pueden ser considerados problemas prácticos, a diferencia de los problemas de la metafísica, que pueden ser considerados problemas teóricos. Esto se debe a que, en la metafísica, el objetivo principal e inmediato consiste en contemplar la verdad, en adquirir un conocimiento de absoluta certeza; por otro lado, el objetivo de los problemas en los cuales la imaginación cumple un papel positivo consiste en saber cómo llevar a cabo una acción, es decir, cómo encontrar un procedimiento u operación apropiado. Por otra parte, la solución al problema sobre el control de las pasiones permitiría, según Descartes, adquirir un estado de felicidad en el hombre. Y el tipo de saber que busca la felicidad del hombre, es un saber práctico. Por lo tanto, el problema sobre el dominio de las pasiones también puede ser considerado, desde esta perspectiva, como un problema práctico.

Considerando las características de la imaginación, y la naturaleza de los problemas en los cuales esta cumple un rol positivo, es posible sostener que su función positiva general consiste en otorgar a la mente la posibilidad de tomar un rol activo en la elaboración de figuras corpóreas para resolver problemas prácticos.

I. EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN EN DESCARTES

1.1 Definición cartesiana de la imaginación

¿Qué definición de “imaginación” es posible extraer de las obras de Descartes? ¿Qué quiere decir, según el filósofo francés, que alguien pueda “imaginar”?

Una definición explícita de la imaginación aparece en la segunda de las *Meditaciones metafísicas*. En aquella sección de la obra, Descartes señala que imaginar es “contemplar la figura o la imagen de una cosa corporal”⁸. Para comprender con mayor claridad esta definición de la imaginación, resulta pertinente añadir algunas observaciones.

Para Descartes, todo lo que *existe por sí*, o de un modo independiente, recibe el nombre de *sustancia*. En sentido estricto, sólo *Dios* puede ser considerado como una sustancia, puesto que no depende de nada para existir. Sin embargo, Descartes añade dos tipos de sustancia, que sólo dependen de Dios para existir: la *sustancia pensante (res cogitans)* y la *sustancia corpórea (res extensa)*. Ambas también reciben del nombre de *mente* (alma, o espíritu) y *cuerpo* (o materia) respectivamente.

Ahora bien, las sustancias son conocidas a partir de sus *atributos esenciales*. Según Descartes, el atributo esencial de la mente es el *pensamiento*, y el de los cuerpos es la *extensión*. Cabe agregar que la naturaleza de la mente es completamente diferente a la del cuerpo; los cuerpos no poseen el pensamiento como atributo, mientras que la mente no posee la extensión como atributo. Además, los atributos poseen diversos “modos de ser” o modificaciones. A estas modificaciones de un atributo esencial Descartes los denomina *modos*. Así, la mente posee diversos modos de pensamiento, y el cuerpo posee diversos modos de extensión.

⁸ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.157.

Para Descartes, los pensamientos son *actos conscientes*. Y la imaginación es, precisamente, un modo de pensamiento, mediante el cual la mente, como se ha señalado, “contempla” una figura, o una “cosa corporal”, es decir, una cosa extensa⁹.

1.2 Características principales de la imaginación

En su conversación con Frans Burman, Descartes explica el proceso mediante el cual la mente es capaz de imaginar, y además establece una diferencia entre aquel proceso y la sensación.

Según Descartes, los objetos externos actúan sobre nuestros sentidos y trazan una figura en el cerebro, específicamente en la glándula pineal. Una vez que la mente es capaz de captar la imagen de la figura trazada en el cerebro, “entonces -señala Descartes- se dice que la mente *siente*”¹⁰. Por otro lado, “cuando las imágenes no son pintadas en la glándula por las cosas externas, sino por la mente misma, que representa y forma las cosas externas en el cerebro sin estar éstas presentes, se trata de la *imaginación*”¹¹. Se advierte que, durante el proceso imaginativo, es la mente quien traza la imagen en el cerebro. Descartes explica a Burman que, para imaginar, se necesita una “singular tensión del ánimo”¹², es decir, cierto esfuerzo mental que permite bosquejar y atender a cada una de las partes que componen la figura representada. Por lo tanto, la mente, al imaginar, cumple un rol *activo*. Asimismo, según lo señalado por Descartes en el artículo 19 del tratado de las pasiones del alma, las percepciones “que tienen por causa el alma –escribe Descartes- son las percepciones de

⁹ A pesar de la definición dada por Descartes, el filósofo francés no siempre comprendió la imaginación del mismo modo. Para explicar los procesos de percepción sensible, Descartes concibe la imaginación no como una facultad mental, sino como un cuerpo. Además, en otras ocasiones, la imaginación es concebida por Descartes como una facultad que no forma ninguna figura, sino que representa la unión del alma con una totalidad dada. Quien ha analizado estas dos concepciones de la imaginación es Pablo Pavesi. Véase Pavesi, P. “Del cuerpo figurado a la unión amorosa. Servidumbre de la imaginación en Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 51-74.

En escritos tempranos de Descartes, como el *Compendio de Música (Compendium Musicae)*, de 1618, y las *Cogitationes privatae* (escritas entre 1619 y 1621) la imaginación también es concebida de un modo diferente (aunque cabe señalar que, en este período, Descartes aún no ha establecido claras diferencias entre las diversas operaciones de la mente, como percibir, sentir, recordar, imaginar, etc.). Dennis L. Sepper ha investigado estas concepciones tempranas de la imaginación. Véase Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press.

¹⁰ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, p.153. Las cursivas son del texto.

¹¹ *Ibíd.* Las cursivas son del texto.

¹² Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, p.154.

nuestras voluntades, y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que dependen de ella”¹³. En consecuencia, la imaginación, además de implicar un rol activo del alma, es un proceso mental *voluntario*.

En cambio, en la percepción sensible es el propio objeto externo quien traza una figura en la glándula pineal. En este último caso, es posible afirmar que la mente no actúa de manera activa, ya que la figura no es trazada en el cerebro por ella, sino por el objeto mismo. Además, para que se produzca la sensación, se requiere de la presencia del objeto en el mundo externo. En cambio, cuando imaginamos alguna figura, no es necesario que ella se encuentre presente en aquel momento.

Asimismo, la diferencia entre imaginar una figura y verla consiste en que la figura imaginada por la mente no posee extensión; como señala Bernard Williams, “Una imagen mental de una cosa extensa no es ella misma extensa”¹⁴. Esta afirmación implica, según Williams, que es equivocado decir que la imagen mental de una figura b, “se parece” a la figura b que existe en el mundo externo. Lo único que es posible afirmar de un modo relativamente claro respecto a la capacidad que la mente posee de imaginar es que, mediante este acto consciente, la mente traza en el cerebro la imagen de un cuerpo “como si” estuviéramos viendo aquel cuerpo, es decir, como si ese cuerpo, que pertenece al mundo externo, estuviese en frente de nosotros¹⁵. Esto es lo sugerido por Descartes en la meditación sexta, al señalar que, cuando se contempla un triángulo mediante la imaginación, “contemplo las tres líneas como si las tuviere presentes, por la fuerza y aplicación interior de mi espíritu”¹⁶.

Por otra parte, la semejanza entre sentir e imaginar, según la descripción dada por Descartes sobre ambos procesos, consiste en que, en ambos casos, es necesaria una interacción entre la mente y el cerebro (siendo la primera una sustancia pensante, y la segunda una sustancia corpórea). Esta idea es puesta de relieve por Descartes en su respuesta a la séptima objeción de Pierre Gassendi contra la primera meditación: “el

¹³ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.70.

¹⁴ Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge, p.271. Traducción propia.

¹⁵ Para Williams (y siguiendo su ejemplo) el problema sobre qué hace de la imagen mental de un cuadrado la imagen de un cuadrado, es una interrogante que no puede resolverse afirmando que la imagen mental del cuadrado se asemeja a él, ya que la imagen mental no es extensa, mientras que el objeto externo sí lo es. Véase Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge, p.271.

¹⁶ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.201.

espíritu puede obrar con independencia del cerebro; pues el cerebro no es útil cuando se trata de formar actos de pura intelección, sino sólo cuando que hay que sentir o imaginar algo”¹⁷. Cuando la mente siente e imagina, la conexión con el cuerpo es imprescindible, pues el cerebro es el órgano en el cual se traza la figura de los cuerpos que la mente contempla.

La imaginación no solo es una facultad que permite a la mente contemplar una o múltiples figuras extensas sin que estas se encuentren presentes; la mente, al imaginar, también puede combinar los elementos que componen a los distintos cuerpos, formando nuevas figuras. A pesar de esta capacidad de combinación que la imaginación posee, esta no puede crear una imagen mental absolutamente nueva, ya que todo el “contenido” que utiliza la facultad imaginativa se basa en las ideas de las cualidades sensibles que los sentidos puedan captar¹⁸. Por ello, Descartes señala, en la primera meditación, que mediante la facultad imaginativa no es posible inventar algo absolutamente nuevo. Incluso si se tratara de una figura nunca antes vista, “por lo menos, -dice Descartes- los colores de que se compone deben ser verdaderos”¹⁹, es decir, aquellos elementos no provienen del yo (es decir, de la *res cogitans*) sino de otra fuente.

Asimismo, la imaginación, según la definición dada anteriormente, no es un modo de pensamiento que pertenezca intrínsecamente al alma (al igual que la sensación). Descartes sostiene que la imaginación, junto con la sensación, son facultades que encuentro en mí, “sin las cuales –afirma Descartes en la sexta meditación- puedo muy bien concebirme por entero, clara y distintamente”²⁰; no obstante “no puedo recíprocamente -escribe Descartes- concebir esas facultades [sensación e imaginación] sin mí, esto es, sin una sustancia inteligente, a la que estén adheridas o pertenezcan”²¹. La imaginación, según lo planteado por Descartes, pertenece a la sustancia pensante, pero esta no depende de aquella para ser lo que es. Según Descartes, si la mente no fuese capaz de imaginar, “no hay duda –dice

¹⁷ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p.285.

¹⁸ La *memoria corpórea* es el órgano encargado de almacenar o retener estas ideas sensibles. Además, Descartes señala que, a diferencia del resto de los animales, el ser humano también posee una *memoria intelectual*, que permite retener el significado de las palabras o conceptos. Respecto a esta distinción, véase Cottingham, J. *A Descartes Dictionary*. Cambridge: Blackwell, pp. 119-120.

¹⁹ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.150.

²⁰ Op. cit. p.206.

²¹ *Ibíd.*

Descartes- de que seguiría siendo el mismo que soy ahora”²². Si la sustancia pensante estuviese desprovista de la capacidad de imaginar, no dejaría de ser, cree Descartes, una cosa que piensa. La facultad imaginativa, como sostiene John Cottingham, es una facultad que me pertenece, pero no en la medida en que soy una sustancia exclusivamente mental, “sino solo en la medida en que yo soy una criatura corpórea -un ser humano”²³. Dicho de otro modo, la facultad imaginativa me pertenece en tanto me considero como un compuesto de mente y cuerpo. Por lo tanto, la imaginación es un modo de pensamiento especial de la *res cogitans* que, como señala Cottingham, “requiere de *actividad fisiológica*”²⁴. Debido a esto, Descartes sostiene en la sexta meditación que imaginar consiste en la “aplicación de la facultad de conocer al cuerpo, que le es presente íntimamente”²⁵.

Por otro lado, y como señala Paula Castelli, las figuras corpóreas representadas por la mente, cuando imagina, son, para Descartes, “fuente de emociones y pasiones particulares”²⁶; las figuras imaginadas se encuentran asociadas a determinadas pasiones del alma, de modo que, al imaginar aquellas figuras, se generan aquellas pasiones que, como afirma Descartes (y como se verá más adelante) no solo afectan al alma, sino que producen ciertos efectos sobre el sistema fisiológico humano.

En algunos de sus escritos, Descartes establece una distinción que puede ocasionar algunos problemas respecto a la definición dada anteriormente sobre la imaginación.

Descartes señala, en *Las pasiones del alma* que, en ocasiones, la mente es capaz de imaginar sin la necesidad de cumplir un rol activo (y por lo tanto, voluntario). Este tipo de imaginación se produce, como señala Castelli, “porque los espíritus animales [que son sustancias extensas] presentes en el cerebro al ser agitados de diversas maneras y encontrar las huellas que han dejado diversas impresiones que les han precedido en el cerebro siguen su curso fortuitamente”²⁷. Descartes explica este proceso de imaginación no solo en *Las*

²² Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.201.

²³ Cottingham, J. *A Descartes Dictionary*. Cambridge: Blackwell, p.84. Traducción propia. En el texto original, la expresión “Ser humano” (*Human being*) aparece con mayúsculas.

²⁴ Cottingham, J. *Descartes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p.188. Las cursivas son del texto.

²⁵ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.200.

²⁶ Castelli, P. “El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p.76.

²⁷ Op. cit. p.79.

pasiones del alma; también lo hace en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia, afirmando que los pensamientos que

“sólo dependen de la huella que impresiones anteriores han dejado en la memoria, y del movimiento ordinario de los espíritus, reciben el nombre de ensoñaciones, ora se presenten durante el sueño, ora lo hagan en estado de vela, cuando el alma, no determinándose a nada por propio impulso, vaga con indolencia en pos de impresiones que están en el cerebro”²⁸.

En este proceso, el alma contempla pasivamente, durante el sueño²⁹ o la vigilia, ciertas huellas que han quedado en el cerebro, dejándose afectar por ellas. En el artículo 21 de *Las pasiones del alma*, Descartes señala, respecto a esta clase de imaginaciones, que “nuestra voluntad no se dedica a formarlas, por lo que no pueden incluirse entre las acciones del alma”³⁰.

Sin embargo, para Descartes, la imaginación siempre ha sido, en su sentido más estricto, un proceso activo y voluntario de la mente. Descartes, en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia, afirma lo siguiente:

“Pero cuando el alma ejercita su voluntad para determinarse a algún pensamiento [...] ese pensamiento provoca una nueva impresión en el cerebro, y no se trata de una pasión, sino de una acción a la que, si queremos darle el nombre adecuado, deberemos llamar imaginación”³¹.

Esta es una característica de la imaginación en su sentido más estricto; imaginar es el resultado de una acción voluntaria de la mente.

²⁸ Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, pp. 115-116. Esta idea también aparece en el artículo 21 de *Las pasiones del alma*. Véase Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p. 71.

²⁹ Descartes, en su respuesta a la séptima objeción de Gassendi contra la primera meditación, alude a esta idea, señalando que soñar es un efecto de la imaginación. Véase Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p.285.

³⁰ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.71.

³¹ Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, p.116.

Considerando las observaciones realizadas en la presente sección, es posible destacar algunas características principales de la imaginación según los planteamientos de Descartes. La imaginación es un modo de pensamiento que, para ser producido, requiere de una *acción voluntaria* de la mente. Además, para que la mente pueda imaginar algo, requiere de *actividad corporal*, ya que es el cerebro (un cuerpo) el lugar en el cual las figuras corporales son trazadas y contempladas por la mente. Finalmente, las imágenes mentales pueden ocasionar ciertos estados emocionales.

II. LA FUNCIÓN DE LA IMAGINACIÓN EN LA METAFÍSICA CARTESIANA

2.1 La metafísica de Descartes

En las *Meditaciones*, Descartes intenta encontrar algunos principios indudablemente ciertos. El filósofo francés señala, en el prólogo de las meditaciones, lo siguiente: “expondré, primeramente, en estas meditaciones los mismos pensamientos por los cuales estoy persuadido de haber llegado a un conocimiento cierto y evidente de la verdad”³². Como puede observarse, el descubrimiento de la verdad es el objetivo principal de las meditaciones. Descartes, en su respuesta a la primera objeción de Gassendi contra la segunda meditación, señala que, cuando nos disponemos a indagar la verdad, deben ponerse en duda cosas que en la vida cotidiana ningún ser humano común y corriente pondría en duda; “cuando se trata de dirigir la conducta en la vida –escribe Descartes- sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos”³³. No obstante,

“cuando se trata de la averiguación de la verdad, y de saber qué es lo que el ingenio humano puede conocer con certeza, no cabe duda de que es contrario a la razón el no querer rechazar en serio tales cosas, como inseguras, y hasta como falsas, a fin de advertir que las que no puedan ser rechazadas de tal modo son, por eso mismo, más seguras, y –con relación a nosotros- mejor conocidas y más ciertas”³⁴.

El objetivo principal e inmediato de la metafísica consiste, como indica Descartes, en descubrir la verdad, y de ese modo comprender qué tipo de certezas es posible conocer y demostrar. Ahora bien, como señala Jose Ferrater Mora³⁵, las meditaciones no toman en

³² Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.141.

³³ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p.279.

³⁴ Op. cit. pp.279-280.

³⁵ Cf. Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, p.823.

consideración las verdades reveladas por la fe, sino verdades que puedan ser creídas por sí mismas, sin tomar en cuenta algún tipo de tradición o autoridad.

Como puede inferirse de las *Meditaciones metafísicas*, y como se ha destacado anteriormente³⁶, existen tres tipos de sustancias para Descartes: la sustancia pensante (*res cogitans*), la sustancia extensa (*res extensa*) y la que podría denominarse “sustancia infinita”, es decir, Dios. Como es sabido, en las *Meditaciones* Descartes hace un esfuerzo por mostrar cuáles son los atributos esenciales de estas sustancias, y de qué modo es posible demostrar la existencia de cada una de ellas. En las secciones siguientes, se intenta mostrar qué función puede llegar a cumplir la imaginación para resolver problemas relacionados con los tres tipos de sustancia mencionados anteriormente. Dicho de otro modo, el presente capítulo intenta aclarar si la imaginación es capaz de ayudar al entendimiento a percibir la verdad en la investigación metafísica cartesiana.

2.2 El rol de la imaginación en la segunda meditación

El problema principal a resolver en esta sección de las *Meditaciones* consiste en comprender la naturaleza del espíritu humano, es decir, entender cuál es el atributo esencial del alma. Además, Descartes hace un esfuerzo por mostrar por qué la naturaleza del alma es más fácil de conocer que la del cuerpo.

Como es sabido, la primera verdad indudable que descubre Descartes en la segunda meditación es que “yo soy” o “yo existo”. Posteriormente, el problema a resolver consiste en determinar cuál es el atributo esencial del yo. La respuesta que da Descartes a esta cuestión es que la propiedad inherente al yo es el pensar. Por consiguiente, cree Descartes, yo soy *pensamiento*, yo soy “una cosa que piensa”.

Hasta este momento de la meditación, este es el único principio indudablemente cierto acerca del atributo esencial del yo. No es posible, en estos momentos de la investigación cartesiana, aseverar que el yo sea un cuerpo, ya que, de acuerdo a todas las reflexiones realizadas hasta la segunda meditación, el cuerpo humano, en tanto una figura que ocupa un lugar en el espacio y que puede ser captada por los sentidos, puede ser un invento del espíritu, así como todos los otros cuerpos extensos que la mente es capaz de concebir.

³⁶ Véase la sección 1.1.

Tampoco es posible afirmar que el yo sea una especie de “vapor” o “aire sutil” esparcido por todas las partes del cuerpo humano, pues aún no se tiene la certeza, como se ha mencionado, de que los cuerpos extensos existan; a pesar de que ese vapor o aire sea muy sutil, sigue siendo un cuerpo, y la existencia de los cuerpos aún no se ha demostrado.

Una vez que se ha descubierto la esencia del yo, Descartes señala lo siguiente: “Soy, pues [...] una cosa que piensa. Y ¿qué más? Excitaré mi imaginación para ver si no soy algo más aún”³⁷. Descartes vuelve a mencionar las posibles respuestas indicadas en el párrafo anterior; imagina que es un cuerpo humano (un cuerpo compuesto por músculos, huesos, nervios, etc.); también que es un “aire sutil” o “vapor” esparcido en el cuerpo humano. Sin embargo, “no soy nada –escribe Descartes- de todo esto que puedo fingir e imaginar, ya que he supuesto que todo eso no es nada”³⁸.

El yo solo posee la certeza de que su atributo esencial consiste en pensar; la validez de este conocimiento no depende de la existencia de ninguna figura extensa, puesto que el yo ha llegado a aquella verdad sin necesidad de probar si los cuerpos extensos existen realmente o no. Por consiguiente, la certeza de la proposición “yo soy pensamiento” no depende de las cosas “que puedo fingir –escribe Descartes- en mi imaginación”³⁹.

Si imaginar consiste en la contemplación de la imagen de alguna figura extensa, y lo que se busca en este momento de las meditaciones es saber con total certeza cuál es el atributo esencial del yo, el mero hecho de imaginar qué es lo que pueda ser el yo es ya un error. Por medio de la imaginación, no es posible saber con certeza cuál es el rasgo esencial del yo, ya que toda figura que contempla la mente mediante la imaginación es una figura extensa, y como se ha señalado, la existencia de las figuras corpóreas es algo, hasta ahora, dudoso. Por esta razón, Descartes no puede apelar a la facultad imaginativa para conocer con certeza cuál es la naturaleza del yo. Como señala Pablo Pavesi, “El *ego* hace aquí el último esfuerzo por imaginarse a sí mismo [...] para concluir que el conocimiento de su ser no depende de las cosas cuya existencia le es desconocida”⁴⁰. La imaginación aparecía, al comienzo de la segunda meditación, como un camino posible para descubrir cuál es la

³⁷ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.157.

³⁸ Op. cit. pp.157-158.

³⁹ Op. cit. p.158.

⁴⁰ Pavesi, P. “Del cuerpo figurado a la unión amorosa. Servidumbre de la imaginación en Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 69-70.

propiedad esencial de mí mismo; pero todas las figuras representadas por la mente, al imaginar, pueden ser meras ficciones del espíritu. Por el contrario, el entendimiento, por sí solo, sin la necesidad de recurrir a imágenes mentales, percibe de un modo tan evidente que la esencia del yo es el pensamiento, “que no hace falta -escribe Descartes- añadir nada para explicarlo”⁴¹.

Vemos que, según lo explicado hasta ahora, Descartes ha dado respuesta a la primera interrogante de la segunda meditación: el atributo esencial del yo es el *pensamiento*. Ahora corresponde resolver el segundo problema esbozado en esta meditación: ¿por qué es más fácil conocer la naturaleza del alma que la de los cuerpos?

Para responder a esta interrogante, es preciso resolver primero el siguiente problema: ¿cuál es el atributo esencial de los cuerpos?

Descartes sostiene que el atributo esencial de los cuerpos no es posible conocerlo por medio de los sentidos, puesto que todas las propiedades de un cuerpo aprehendidas mediante la vista, el oído, el olfato, el gusto o el tacto pueden cambiar. Un objeto, como un trozo de cera, puede cambiar de color, olor, sabor, o tamaño; pero a pesar de esos cambios, aún sigue siendo un trozo de cera.

Lo que propone Descartes es separar todas las propiedades que no pertenecen a la cera, y luego observar qué es lo que queda de ella. Una vez que se lleva a cabo este proceso, sólo quedará un objeto extenso, flexible y cambiante; esta será, para el filósofo francés, la naturaleza de los cuerpos.

¿Qué facultad permite llegar a comprender el atributo de los cuerpos? Descartes se detiene, en primer lugar, en las nociones de flexibilidad y cambio, señalando lo siguiente:

“Ahora bien: ¿qué es eso de flexible y cambiante? ¿No será que imagino que esta cosa, si es redonda, puede volverse cuadrada y pasar del cuadrado a una figura triangular? No por cierto [...] puesto que la concibo capaz de recibir una infinidad de cambios semejantes y, sin embargo, no podría recorrer esta infinidad con mi imaginación; por consiguiente, la concepción que tengo de la cera no se realiza por la facultad de imaginar”⁴².

⁴¹ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.159.

⁴² Op.cit. p.161.

Veamos ahora qué señala Descartes respecto a la idea de extensión:

¿Y qué es esa extensión? [...] Se hace mayor cuando se derrite la cera [...] y mayor todavía cuando el calor aumenta; y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera, si no pensara que aun este mismo pedazo [...] es capaz de recibir más variedades de extensión que todas las que haya yo nunca imaginado”⁴³.

A través del uso de la imaginación no es posible comprender que la esencia de un cuerpo consiste en ser extenso, flexible y cambiante, ya que la facultad imaginativa solo ofrece a la mente una diversidad de imágenes, pero no permite captar la cualidad que permanece constante en aquella diversidad de figuras. La imaginación es capaz de ofrecer una secuencia indefinida de imágenes que permiten comprender que ciertas figuras pueden experimentar una serie de cambios en su extensión, pero no sugiere a la mente que es la extensión, en sí misma, el atributo esencial de los cuerpos.

Bernard Williams explica que la concepción de la cera como un cuerpo extenso, flexible y cambiante no es una concepción que podamos captar por medio de la imaginación; solo gracias al entendimiento puro la mente comprende “que la cosa extensa es susceptible de una indefinida variedad de cambios, algo que no podría ser representado por ningún conjunto de imágenes”⁴⁴. Como señala Sepper, respecto al ejemplo de la cera dado por Descartes, no es posible percibir o comprender lo que es la cera gracias a una imagen mental o mediante algún número finito de variaciones en la imaginación, “sino sólo por un poder de la mente que ve más allá de la diversidad de todas las reales y posibles apariencias de la cera como cera”⁴⁵. Entonces, hay que concluir, “que no puedo -dice Descartes- por medio de la imaginación, ni siquiera comprender lo que sea este pedazo de cera y que sólo mi entendimiento lo comprende”⁴⁶. Vemos que Descartes atribuye al entendimiento, por sí solo, la capacidad de conocer la naturaleza de un cuerpo; el entendimiento es la facultad que *percibe* con claridad y distinción que un cuerpo es aquello que posee cierta extensión.

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge, p.208. Traducción propia.

⁴⁵ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p.266. Traducción propia.

⁴⁶ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.161.

Esta idea, como señala Bernard Williams, es una concepción puramente intelectual, que se comprende “sin la ayuda de imágenes”⁴⁷.

A partir de estas observaciones, Descartes responde la segunda interrogante de la segunda meditación: en la medida en que el atributo esencial de los cuerpos es conocido gracias al acto puro del entendimiento (o “percepción puramente intelectual”) y como esta facultad nos muestra, en primer lugar, la naturaleza de la mente, será más fácil conocer la naturaleza de la mente que la del cuerpo.

Se advierte que la imaginación, a la hora de examinar qué conocimiento es indudablemente cierto, cumple una función puramente negativa: la facultad imaginativa no es capaz de proporcionar un conocimiento de absoluta certeza. En primer lugar, no es capaz de determinar clara y distintamente la esencia del yo; la imaginación solo permite contemplar figuras corpóreas, y la existencia de esta clase de sustancias es, durante la segunda meditación, dudosa. Si se busca un conocimiento indudable de la esencia del yo, no es apropiado recurrir a representaciones de objetos cuya existencia, por el momento, no es indudable.

En segundo lugar, la imaginación tampoco permite captar el atributo esencial de los cuerpos, porque aquella facultad solo proporciona a la mente una diversidad de cambios que puede sufrir un cuerpo en su extensión, pero no permite captar la cualidad que permanece en aquella indefinida variedad de modificaciones.

2.3 Las demostraciones cartesianas de la existencia de Dios en las *Meditaciones*. Irrelevancia de la imaginación

Este trabajo no pretende explicar exhaustivamente las pruebas cartesianas a favor de la existencia de Dios. Sólo serán mencionadas con el propósito de poner de manifiesto por qué la imaginación es completamente irrelevante para el desarrollo de aquellas demostraciones.

Lo primero que debe destacarse es que, para Descartes, todas las ideas que la *res cogitans* es capaz de percibir son causadas por algo. Descartes comprende por *idea* “aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conciencia

⁴⁷ Williams, B. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York: Routledge, p.208. Traducción propia.

de ellos”⁴⁸. Por otro lado, Descartes señala que debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto. De esto último se desprende, según Descartes, que “lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede ser consecuencia y dependencia de lo menos perfecto”⁴⁹.

Las ideas poseen dos tipos de realidad: la realidad *formal* y la realidad *objetiva*. En cuanto a la realidad formal, todas las ideas poseen el mismo grado de realidad, ya que todas las ideas, independientemente de lo representado por ellas, son modos del pensamiento, es decir, un producto del espíritu.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la realidad objetiva de las ideas. En la medida en que cada idea posee un contenido representacional diferente, las ideas poseen grados de realidad diferentes. Por ejemplo, lo representado por la idea de sustancia es distinto a lo representado por la idea de accidente; la primera posee más realidad objetiva que la segunda.

La idea de Dios es una de esas ideas que la mente es capaz de percibir. Para Descartes, aquella idea consiste en la representación de una sustancia infinita, o sea, un ser que contiene todo tipo de perfección posible, no en potencia, sino en acto. Siguiendo el “principio de la realidad causal” (debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto), y considerando la distinción entre la realidad formal y objetiva de las ideas, la realidad objetiva de la idea de Dios debe provenir de una causa con una realidad formal tan perfecta como la realidad objetiva de aquella idea. Pero la mente humana, en tanto sustancia pensante, no puede ser la causa de esa idea, ya que el alma humana no es una sustancia infinita, sino más bien finita y carente de diversas perfecciones. Por lo tanto, Dios debe existir, ya que la única manera de que la mente humana posea la idea de Dios es que haya sido implantada por la causa de esa idea, es decir, una sustancia infinita, que posee toda perfección en acto.

Esta demostración ha sido denominada por algunos investigadores de la filosofía cartesiana como prueba *a posteriori*, pues aquella demostración parte desde los efectos para remontarse hasta su causa. En este caso, el problema consiste en explicar cuál es la causa de que yo, sustancia finita, posea la idea de Dios, es decir, la idea de una sustancia infinita.

⁴⁸ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p.129.

⁴⁹ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.171.

La demostración se basa en el principio: “por lo menos debe haber tanta realidad en la causa como en el efecto”, y tal principio, como sostiene Descartes, “es cosa manifiesta, por luz natural”⁵⁰; es decir, la mente capta, por sí misma, que aquel principio es verdadero, mediante una intuición puramente intelectual⁵¹. Esta clase de intuición es un tipo de percepción que solo el entendimiento es capaz de llevar a cabo. Por lo tanto, la imaginación no proporciona ningún tipo de ayuda al entendimiento para que este capte la verdad del principio de la realidad causal.

A partir del principio de la realidad causal mencionado en el párrafo anterior, Descartes desarrolla otra demostración *a posteriori* de la existencia de Dios.

La mente no solo comprende que no es infinita; también es consciente de que ella no posee la capacidad para otorgarse las perfecciones que no tiene. Si la mente no puede darse las perfecciones que le faltan, menos aún podrá darse a sí misma la existencia. Entonces, pregunta Descartes, ¿quién es el responsable de que yo exista? La causa que busca Descartes, en este caso, no corresponde a la causa que en algún momento me produjo, sino la que actualmente me conserva en cada uno de los momentos del tiempo, momentos que, para Descartes, son divisibles e independientes el uno del otro. El ente que me ha creado, además de poseer esta capacidad, debe ser capaz de crearme continuamente en el tiempo. Dios es el único ser capaz de crearme y conservar continuamente mi existencia; la idea que tengo de Él posee esta perfección, y todas las demás. En cambio, yo, ser finito, y que tengo en mí la idea de Dios, no poseo la capacidad de darme a mí mismo la existencia, ni de conservarla en el tiempo.

Esta demostración, como se ha señalado anteriormente, es *a posteriori*, puesto que se propone aclarar cuál es la causa de que yo, en tanto sustancia pensante, exista y continúe existiendo en los diversos momentos del tiempo. Esta demostración, como se ha señalado, también se basa en el principio de la realidad causal, que la mente aprehende solamente gracias a la intuición intelectual. Por lo tanto, el entendimiento no necesita del auxilio de la facultad imaginativa para llevar a cabo esta segunda demostración *a posteriori* de la existencia de Dios.

⁵⁰ Op. cit. p.170.

⁵¹ En las *Regulae*, Descartes comprende por intuición intelectual “la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón”. Véase Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.75.

Por otro lado, en la quinta meditación, se encuentra un tercer argumento a favor de la existencia de Dios: el conocido *argumento ontológico*, que ha recibido, en ocasiones, el nombre de prueba *a priori*. El argumento de Descartes consiste en un análisis de la idea de Dios. Este examen nos muestra, según Descartes, que la *existencia necesaria* es una propiedad esencial de la idea de Dios, puesto que, si Dios no existiese necesariamente, esta carencia sería una señal de imperfección en Él. Sin embargo, Dios es perfectísimo; en Él no existe ninguna clase de imperfección. En consecuencia, Dios existe necesariamente; es imposible pensar en Dios sin pensar al mismo tiempo que existe necesariamente, ya que esta propiedad pertenece a su esencia.

Ahora bien, ¿qué características posee la idea de Dios? En primer lugar, debe destacarse que aquella idea es innata. Descartes llega a esta conclusión del siguiente modo: La idea de Dios, “no la he recibido –escribe Descartes en la tercera meditación– por los sentidos y nunca se ha presentado a mí inopinadamente”⁵². Además, la idea de Dios tampoco es un invento de la mente, pues no es posible, según Descartes, aumentar o disminuir nada en ella. Por consiguiente, concluye el filósofo francés, la idea de Dios es innata, es decir, es una idea que ha sido implantada en la mente desde el inicio de su existencia, y que el espíritu es capaz de producir en algún momento determinado.

Asimismo, la idea de Dios, además de ser innata, es *inimaginable*. En una de las cartas de Descartes a Héctor-Pierre Chanut (embajador francés en el reino de Suecia), el filósofo francés intenta responder a Chanut de qué modo es posible aprender a amar a Dios⁵³. En esta carta, Descartes afirma que “nada hay en Dios que sea imaginable”⁵⁴. Algo similar sostiene el filósofo francés en su conversación con Burman; allí, Descartes afirma que las perfecciones de Dios, “no las imaginamos, ni las concebimos, sino que las entendemos”⁵⁵. Para comprender los atributos de Dios, como se advierte en este pasaje, necesitamos el auxilio del entendimiento; esta es la única facultad que permite comprender, hasta cierto

⁵² Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.180.

⁵³ Para resolver este problema, Descartes, precisamente, recurre a la imaginación, pero comprendida como una facultad totalmente libre de los límites fijados por el entendimiento y los sentidos. Sin embargo, la imaginación, en este caso, no actúa de manera autónoma, pues se somete a la pasión del amor. Pablo Pavesi, en el capítulo V de su trabajo, realiza algunas observaciones acerca de esta peculiar capacidad de la imaginación. Véase Pavesi, P. “Del cuerpo figurado a la unión amorosa. Servidumbre de la imaginación en Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, pp.51-74.

⁵⁴ Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, p.237.

⁵⁵ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, p.138.

punto, la idea de Dios⁵⁶. Como afirma Descartes en su respuesta a la primera objeción de Gassendi contra la sexta meditación, si alguien intenta representar la idea de Dios mediante una figura corpórea,

“trata de imaginar una cosa del todo inimaginable, y sólo se figura una idea corpórea a la que atribuye falsamente el nombre de Dios o de espíritu: pues en la verdadera idea de espíritu solo está contenido el pensamiento con todos sus atributos, entre los cuales no hay ninguno que sea corpóreo”⁵⁷.

Dios es, para Descartes, un espíritu, un entendimiento divino, y como tal, no posee de ningún modo el atributo de la extensión. De un modo similar, Descartes afirma, en su respuesta a la décima objeción de Hobbes, que “nada hay en Dios semejante a las cosas exteriores, es decir, a las cosas corpóreas”⁵⁸. Descartes señala, en su respuesta a las segundas objeciones, que si Dios tuviese el atributo de la extensión, dejaría de ser sumamente perfecto, “pues la naturaleza del cuerpo –escribe Descartes- incluye muchas imperfecciones”⁵⁹. Por ejemplo, todos los cuerpos extensos son divisibles, y para Descartes la divisibilidad es un rasgo de imperfección. Por consiguiente, Dios no puede ser extenso, ya que, si así fuese, sería imperfecto⁶⁰.

En esta segunda característica de la idea de Dios se encuentra la razón fundamental para sostener que la imaginación es completamente irrelevante para el desarrollo del argumento ontológico de la existencia de Dios. La imaginación no es una facultad de utilidad para el desarrollo del argumento ontológico, ya que la idea de Dios es inimaginable. Dios no puede ser representado apropiadamente mediante una figura corpórea, ya que no posee extensión; Dios es un entendimiento, un espíritu. Por lo tanto, es completamente inmaterial para Descartes. De este modo, la posibilidad que tiene la imaginación de ayudar al

⁵⁶ Hay algunos aspectos de la idea de Dios que son totalmente desconocidos. Por ejemplo, según Descartes, está fuera de nuestro alcance saber cuáles son sus fines al crear todo el universo. Esto es señalado por el propio Descartes en algunos de sus escritos. Por ejemplo, en su conversación con Burman, Descartes sostiene que, sin tomar en consideración las verdades reveladas por la fe, los fines de Dios son imposibles de conocer, debido a nuestra finitud. Véase Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, p.135.

⁵⁷ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p.302.

⁵⁸ Op. cit. p.153.

⁵⁹ Op. cit. p.114.

⁶⁰ Descartes vuelve a sostener que Dios no es corpóreo en el principio XXIII de la primera parte de los *Principios de la filosofía*. Véase Descartes, R. *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, p. 15.

entendimiento a comprender (hasta donde sea posible) la idea de Dios es completamente nula.

2.4 La función de la imaginación en la sexta meditación

En la sexta de sus *Meditaciones*, Descartes plantea la cuestión de la existencia de los cuerpos materiales y si existe una distinción real entre alma y cuerpo, es decir, si alma y cuerpo pueden existir de forma independiente.

Gracias a las demostraciones de la geometría, ha sido posible adquirir un conocimiento claro y distinto de ciertos objetos corpóreos. Si todas las cosas que pueden conocerse con claridad y distinción han sido producidas por Dios, es evidente, cree Descartes, que es Dios el creador de tales cosas, y no el espíritu. Esto permite concluir, al menos, que es posible conocer algunas cosas que la mente no ha inventado.

Asimismo, hay un modo de pensamiento que, a primera vista, puede convencer a la mente de que efectivamente existen cuerpos materiales: la imaginación. “La facultad de imaginar -escribe Descartes- [...] cuando me aplico a la consideración de las cosas materiales, es capaz de convencerme de su existencia”⁶¹. Sin embargo, Descartes considera que la imaginación no permite probar de manera concluyente la existencia de los cuerpos.

Para aclarar esta idea, debe considerarse lo siguiente. Según Descartes, es posible concebir clara y distintamente cualquier figura mediante el entendimiento puro, sin la ayuda de la imaginación. Todas las propiedades de aquellas figuras, así como las diferencias entre ellas, es posible descubrirlas y concebirlas solo por medio del entendimiento, sin necesidad de recurrir a la facultad imaginativa (a pesar de que existan figuras geométricas que sí puedan imaginarse con claridad). Un ejemplo claro y conocido de esto es el expuesto por Descartes en la sexta meditación. En este pasaje de las *Meditaciones*, Descartes afirma que *imaginar* algo es claramente distinto a *percibir intelectualmente* algo, es decir, concebir en la mente un objeto solo por medio del entendimiento. El ejemplo dado por Descartes es el siguiente: cuando imagino un triángulo, puedo contemplar en la mente un objeto de tres lados, como si aquella figura estuviese

⁶¹ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.200.

presente; “Esto es -afirma Descartes- propiamente lo que llamo imaginar”⁶². Sin embargo, hay objetos que a pesar de ser concebidos claramente por el entendimiento, su figura es imposible de imaginar con la claridad suficiente. Tal es el caso del quiliógono, que es una figura geométrica compuesta de mil lados, o de un miriágono, polígono regular de cien lados, etc. En estos casos, la mente no es capaz de trazar en el cerebro aquellas figuras, debido a la complejidad de su estructura geométrica. Si el espíritu es incapaz de bosquejar la figura correctamente, no es posible imaginar aquella figura con claridad.

La capacidad que posee el entendimiento, por sí mismo, de concebir y descubrir las propiedades de múltiples figuras geométricas, sin la ayuda de la imaginación, permite a Descartes concluir que la facultad imaginativa no es un modo de pensamiento esencial de la mente a la hora de conocer, en sentido estricto, las figuras⁶³, ya que el entendimiento puede prescindir de ella para concebir algo con claridad y distinción; dicho de otro modo, el entendimiento puede concebir con claridad y distinción cualquier figura y sus propiedades, sin utilizar imágenes mentales para ello. Como la mente puede conocer con claridad y distinción las propiedades fundamentales de las figuras, sin la necesidad de utilizar imágenes mentales para llevar a cabo aquella operación, el espíritu puede prescindir de la imaginación; esta no es un modo de pensamiento que la mente necesite para conocer las figuras y sus propiedades. Si la mente no tuviese la capacidad de imaginar, seguiría siendo la misma; sería una sustancia pensante, capaz de conocerse no solo a sí misma, sino a Dios y otros cuerpos, como las figuras geométricas.

Ahora bien, si la imaginación es innecesaria para que el entendimiento conozca con claridad y distinción la esencia y propiedades de las figuras corpóreas, ¿por qué posee la mente la capacidad de imaginar? Sin duda, la mente es capaz de imaginar, porque puede formar la imagen mental de algunas figuras (como un triángulo) con claridad y distinción. Al parecer, la imaginación, para que pueda producirse, depende de algo distinto a la mente, ya que, como se ha señalado, la imaginación no es un modo de pensamiento inherente al espíritu.

Si la mente es capaz de imaginar, cabe la posibilidad de que se encuentre estrechamente conectada con un cuerpo. Descartes señala, respecto a este punto, lo siguiente: “Si existe

⁶² Op. cit. p.201.

⁶³ Véase la sección 1.2.

algún cuerpo al que mi espíritu esté tan junto y unido que pueda [...] considerarlo siempre que quiera, podrá suceder que de esa manera imagine las cosas corporales”⁶⁴. Al parecer, el hecho mismo de poder imaginar (independientemente de la figura imaginada) sugiere que la mente se encuentra conectada con un cuerpo; cuando se presentan imágenes al alma, al parecer esta se dirige hacia un cuerpo. Distinto era el caso de la intelección pura, acto mediante el cual el alma se dirige solo a sí misma. Considerando esta diferencia, se advierte que, cuando la mente imagina “se vuelve –escribe Descartes- hacia el cuerpo para considerar algo conforme a la idea que él mismo ha formado o recibido por los sentidos”⁶⁵.

Para Descartes, esta es la única explicación mediante la cual es posible comprender de qué modo la mente puede imaginar. Para que la mente utilice su facultad imaginativa, debe existir un cuerpo al cual ella esté conectada. Por lo tanto, es muy probable, afirma Descartes, que existan cuerpos. Esta suposición es, como se ha señalado, sólo probable; “no veo -escribe Descartes- [...] que de esta idea distinta que de la naturaleza corporal tengo en mi imaginación, pueda yo sacar argumento necesario y concluyente para afirmar la existencia de algún cuerpo”⁶⁶. Para Descartes, la imaginación no es capaz de proporcionar una prueba definitiva a favor de la existencia de los cuerpos⁶⁷, aunque ofrece una posibilidad bastante plausible. El hecho de imaginar sugiere que hay algo que se encuentra conectado con la mente, distinto de ella; y parece viable sostener que aquello sea un cuerpo, ya que la mente ha sido capaz de comprender que la extensión es un atributo que no pertenece a la *res cogitans*, sino a un tipo de sustancia diferente.

La imaginación, si bien no permite demostrar de un modo definitivo que existen cuerpos, parece sugerir esta posibilidad que, como es sabido, es la correcta según Descartes. Sin embargo, aún no se sabe con certeza si esa posibilidad se corresponde necesariamente con la realidad. Como sostiene Sepper, “la imaginación se acerca a establecer la existencia de los cuerpos, pero solo como una posibilidad, no como

⁶⁴ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, pp.201-202.

⁶⁵ Op. cit. p.202.

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ En las *Regulae*, Descartes sostiene que la ciencia es un conocimiento cierto y evidente. Como este conocimiento es el único capaz de ampliar la ciencia, en vez de disminuirla, cualquier conocimiento probable debe ser rechazado. Véase Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.67.

realidad”⁶⁸. La facultad imaginativa sugiere a la mente una opción plausible, no una certeza metafísica.

Descartes intentará resolver el problema de la existencia de los cuerpos desde otra perspectiva. Para demostrar que los cuerpos existen, el filósofo francés centra su atención en un modo de pensamiento que, para ser producido, no requiere de un rol activo de la mente, sino meramente pasivo e involuntario: la sensación. En lo que sigue se intentará mostrar brevemente la prueba de Descartes.

Para que se produzca una determinada sensación, debe existir algo que afecte o impresione a los sentidos de manera activa, de modo que se produzcan ideas sensibles sobre ese objeto. Aquella “causa” activa no puede estar en la mente, ya que, según Descartes, a menudo diversas ideas que se han presentado alguna vez a la mente, por medio de los sentidos, lo han hecho sin que ella contribuya a tal proceso. Por consiguiente, debe haber algo diferente al espíritu que hace posible la sensación. Tal cosa no puede ser Dios, pues cierta “inclinación natural”, al sentir, no sugiere esto, sino que el origen de las ideas sensibles pertenece a cuerpos extensos, que existen por sí mismos, fuera de la mente. Además, Dios garantiza que aquella inclinación natural, al ser concebida por la mente de forma clara y distinta, es verdadera; lo que sugiere aquella inclinación no puede engañarme, pues el espíritu está convencido de ello, por lo cual debe ser cierto. Además, Dios tampoco puede engañar al alma, puesto que el engaño es señal de imperfección, y Dios es perfectísimo (Descartes llega a esta conclusión en la Tercera meditación). Por lo tanto, debemos concluir, cree Descartes, que existen cuerpos. De hecho, la propia mente se encuentra estrechamente conectada a una de aquellas sustancias corpóreas.

Aquello que la imaginación sugiere a la mente con cierta probabilidad, la sensación lo sugiere (con ayuda, por supuesto, de las verdades encontradas anteriormente) con total certeza. Como el objetivo consiste en encontrar principios metafísicos absolutamente ciertos, Descartes se apoya en la facultad de sentir para probar la existencia de los cuerpos.

Por otro lado, la prueba cartesiana de la existencia de los cuerpos se apoya en la garantía que Dios proporciona. Lo que sugiere la inclinación natural, que acompaña a las sensaciones, es que el origen de ellas no proviene de la mente, sino de los cuerpos. Dios no

⁶⁸ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p.2. Traducción propia.

podría engañarnos respecto a lo sugerido por aquella inclinación, ya que, como se ha señalado, el engaño es una señal de imperfección, y Dios es perfectísimo.

Como se ha indicado en la sección 2.3, no puedo conocer ninguna de las propiedades de la idea de Dios por medio de la imaginación, ya que esta idea es inimaginable. Sólo el entendimiento puro, por sí solo, es capaz de comprender que Dios es absolutamente perfecto, y que, por lo tanto, nunca puede engañar.

2.5 Observaciones finales

Descartes afirma, en la quinta meditación, que la certidumbre “de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente, que sin su conocimiento fuera imposible saber nunca nada perfectamente”⁶⁹. Dios constituye, en última instancia, la garantía de todo conocimiento. Y para Descartes, la prueba de su existencia ya ha sido demostrada, al menos de tres maneras diferentes.

La imaginación es completamente irrelevante para el desarrollo de aquellas demostraciones, puesto que, por un lado, no permite captar la verdad del principio de la realidad causal, principio en el cual se basan las dos pruebas *a posteriori*. Por otra parte, la imaginación no puede ayudar a la mente a demostrar la existencia de Dios por medio de la prueba *a priori* (el argumento ontológico), ya que la idea de Dios es inimaginable.

Además, la imaginación cumple un rol negativo en la resolución de los problemas fundamentales de la metafísica especulativa cartesiana. En la segunda meditación, Descartes recurre explícitamente a la imaginación para intentar descubrir el atributo de la mente y de los cuerpos. En la meditación sexta, Descartes intenta demostrar la existencia del mundo externo apelando (nuevamente, de un modo explícito) a la facultad imaginativa. No obstante, la imaginación es incapaz de resolver aquellos problemas apropiadamente.

¿A qué se debe este rol negativo de la imaginación? En lo fundamental, se debe a que la imaginación no suministra ningún tipo de conocimiento con absoluta certeza, siendo esta clase de conocimiento el que se desea obtener en las *Meditaciones*⁷⁰.

⁶⁹ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.197.

⁷⁰ Véase la sección 2.1.

En cuanto al problema del atributo esencial del yo, la imaginación sugiere al entendimiento que el *ego* es un cuerpo humano o un aire sutil. Pero la existencia de los cuerpos, en la segunda meditación, aún no se ha probado. Por consiguiente, no es posible sostener con certeza que el yo sea un cuerpo. De hecho, esta sugerencia es completamente falsa para Descartes; el atributo esencial del yo es el pensar, y los pensamientos no poseen extensión. Por lo tanto, la mente no puede ser una sustancia extensa, que es lo sugerido por la imaginación.

Respecto a la cualidad inherente a los cuerpos, la imaginación no ofrece la respuesta deseada; solo sugiere a la mente que los cuerpos son susceptibles de experimentar una diversidad de cambios en su extensión. Pero lo que busca Descartes no es una secuencia de imágenes mentales que muestren una diversidad de cambios, sino la propiedad o atributo que permanece constante en aquella diversidad. Nuevamente, la imaginación sugiere una respuesta que no permite a la mente descubrir la verdad sobre el atributo esencial de los cuerpos.

Finalmente, el hecho de que la mente sea capaz de imaginar no permite sostener de manera concluyente que los cuerpos existen; solo es posible afirmar esto de manera probable. La mente comprende que la imaginación no es un modo de pensar que le pertenezca, ya que, si la mente no fuese capaz de imaginar, el alma seguiría siendo lo que es. Por lo tanto, para imaginar, la mente requiere de la interacción con algo distinto de ella; y cabe la posibilidad de que aquella sustancia sea un cuerpo.

La imaginación solo sugiere a la mente una posibilidad, que puede o no corresponder con la realidad. Para Descartes, esta no es una respuesta satisfactoria, ya que el objetivo de las *Meditaciones*, como se ha señalado, es adquirir un conocimiento fuera de toda duda, y para el filósofo francés, los enunciados probables no son indudables.

Para Descartes, la solución satisfactoria para los tres problemas aquí mencionados (el atributo esencial de la mente, la propiedad inherente de los cuerpos, y la prueba de su existencia) consiste en utilizar pensamientos desprovistos de toda relación con la materia. Sólo así será posible conocer la naturaleza de la mente y de los cuerpos. Y en cuanto al problema de la existencia de los cuerpos, lo sugerido por las sensaciones no es suficiente para demostrar que existen aquellos cuerpos, ya que es necesario adquirir ciertos principios indudables primero, como por ejemplo, que Dios existe, y que es incapaz de engañar. Y

esta clase de principios solo puede ser aprehendida por la luz natural de la razón. Como afirma Sepper, “la prueba de la existencia del reino corpóreo requiere [...] un nuevo examen del testimonio de los sentidos, comprendidos ahora a la luz de las primeras verdades de la metafísica”⁷¹; y esas primeras verdades solo es posible adquirirlas mediante pensamientos puramente intelectuales, desprovistos de toda relación con la materia.

Todas las observaciones hechas en este capítulo permiten comprender, en cierta medida, que la imaginación, cuyo ejercicio involucra una interacción entre mente y cuerpo, “condujo a Descartes a considerarla -escribe Cottingham- en cierto sentido como una fuente contaminada de conocimiento, particularmente con respecto a la investigación metafísica”⁷². La contemplación de imágenes mentales no permite captar el atributo esencial de ninguna sustancia; tampoco es posible probar de forma concluyente, apelando a imágenes mentales, que existen cuerpos. La imaginación solo ofrece posibilidades, que en algunos casos son erróneas, y en otros son correctas; pero no permite descubrir la verdad, que es el propósito fundamental de las *Meditaciones*⁷³.

Según las observaciones hechas hasta ahora, la facultad imaginativa no ha sido capaz de contribuir positivamente a las soluciones propuestas en las *Meditaciones* de Descartes, ya que no suministra ninguna clase de ayuda al entendimiento para percibir la verdad. Sin embargo, como se intentará mostrar en los capítulos siguientes, la imaginación no es una facultad que la mente deba despreciar en su esfuerzo por resolver algunos problemas, problemas de una naturaleza diferente a los de la especulación metafísica cartesiana.

⁷¹ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p.2. Traducción propia.

⁷² Cottingham, J. *A Descartes Dictionary*. Cambridge: Blackwell, p.85. Traducción propia.

⁷³ A pesar de esta visión negativa de la imaginación, Sepper intenta mostrar (en la sección C de su trabajo) que el proceso de la meditación cartesiana es, en sí mismo, un ejercicio de imaginación. Esto queda de manifiesto principalmente, según Sepper, en la primera meditación; la duda metódica es, en sí misma, un auténtico ejercicio de imaginación. Véase Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press.

III. EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO CARTESIANO: LA APLICACIÓN DE LA MATEMÁTICA ABSTRACTA AL MUNDO MATERIAL

3.1 El problema de la construcción de una física matemática

Uno de los objetivos fundamentales en los cuales Descartes estaba interesado consistía en elaborar una física matemática. La física es, para Descartes, solo matemática aplicada. Esta idea se encuentra en el principio LXIV de la segunda parte de *Los principios de la filosofía*. En ese lugar, Descartes señala lo siguiente: “En física no admito ni deseo principios diversos de la geometría o de la matemática abstracta”⁷⁴. Posteriormente, Descartes escribe: “Confieso que no conozco más materia de las cosas corpóreas que la omnímodamente divisible, figurable y movable que los geómetras llaman cantidad y toman por objeto de sus demostraciones”⁷⁵. Dado que, mediante las demostraciones matemáticas, “pueden explicarse -afirma Descartes- todos los fenómenos de la naturaleza [...] estimo que no deben admitirse ni son deseables otros principios de física”⁷⁶.

A pesar de aquella pretensión de Descartes, construir una ciencia física matemática se vuelve problemático si se considera que el nuevo sistema algebraico propuesto por Descartes es totalmente abstracto. La matemática cartesiana ofrece un procedimiento general para resolver problemas geométricos mediante procedimientos aritméticos y viceversa. Y todo este procedimiento es desarrollado en términos algebraicos. El álgebra es, para Descartes, el sistema matemático general a partir del cual se estudian y se resuelven todos los problemas de la geometría y la aritmética.

Ahora bien, si el álgebra es tan abstracta como sostiene Descartes, ¿cómo puede relacionarse el álgebra con el mundo material o corpóreo? Como señala Gaukroger, “si la matemática es tan abstracta como mantiene Descartes, su relación con el mundo material

⁷⁴Descartes, R. *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, p.74.

⁷⁵Ibíd.

⁷⁶Descartes, R. *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, p.75.

puede llegar a ser un problema”⁷⁷. El problema consiste, como puede observarse, en establecer una conexión entre la materia y la abstracción matemática del álgebra cartesiana.

3.2 Imaginación y geometría

Para comprender de mejor manera cómo resuelve Descartes este problema, resulta pertinente hacer algunas observaciones sobre lo que Descartes denominaba “naturalezas simples”.

En las *Reglas para la dirección del espíritu* (obra en la cual, según Gaukroger⁷⁸, se intenta resolver el problema de la construcción de una física matemática), Descartes sostiene que el conocimiento debe comenzar con la aprehensión de naturalezas simples, que, por así decir, son cierto tipo de entidades que, según Jean-Luc Marion⁷⁹, poseen dos características principales: en primer lugar, las naturalezas simples son entidades que refieren a nuestro conocimiento, es decir, son objetos considerados según nuestras capacidades cognoscitivas. En segundo lugar, son objetos percibidos por el intelecto tan clara y distintamente que la mente es incapaz de descomponerlos en entidades con un grado de distinción mayor.

Descartes distingue, en las *Regulae*, tres tipos diferentes de naturalezas simples: “aquellas cosas -escribe Descartes- que en relación a nuestro entendimiento son llamadas simples, son o puramente intelectuales, o puramente materiales, o comunes”⁸⁰. Las variables correspondientes al sistema algebraico cartesiano pertenecen, justamente, a la clase de naturalezas simples puramente intelectuales, pues son de naturaleza totalmente abstracta. Es el entendimiento puro quien ha captado aquellas entidades algebraicas. Este tipo de notación matemática, junto con el resto de las naturalezas simples puramente intelectuales, “son las que conoce -señala Descartes en la regla XII- el entendimiento mediante cierta luz connatural y sin la ayuda de ninguna imagen corpórea”⁸¹.

⁷⁷ Gaukroger, S. “The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes’ work in algebra”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.108. Traducción propia.

⁷⁸ Cf. *Ibíd.*

⁷⁹ Cf. Marion, J. “Cartesian metaphysics and the role of the simple natures”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.115-139.

⁸⁰ Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.124.

⁸¹ *Ibíd.*

A pesar de que el entendimiento es capaz de aprehender las naturalezas simples puramente intelectuales, el entendimiento, por sí solo, “no tiene -escribe Gaukroger- relación en absoluto con el mundo”⁸². Como señala Descartes en diversas ocasiones, tanto la mente como los modos de pensamiento que le pertenecen intrínsecamente se encuentran desprovistos de toda clase de conexión con la materia, ya que la mente no posee la extensión como atributo.

En última instancia, el mundo es, para Descartes, el conjunto de los cuerpos, y estos, como advierte Daniel Garber, “son solo los objetos de la geometría hechos reales, objetos puramente geométricos que existen fuera de las mentes que los conciben”⁸³. Esto último puede afirmarse debido a que, para Descartes, el atributo esencial de los cuerpos es la extensión, y este atributo solamente consiste en tres dimensiones fácilmente cuantificables: longitud, anchura y profundidad.

Si se considera que el estudio de la materia se reduce al análisis de las magnitudes de los cuerpos⁸⁴, no siendo estos cuerpos más que figuras geométricas reales específicas, ¿cómo aplicar las variables algebraicas, si estas no son representadas por el entendimiento puro como figuras corpóreas?

Como puede observarse, la mente debe llevar a cabo un proceso de representación especial. Las entidades abstractas del álgebra, que sólo el entendimiento puro puede captar, deben ser representadas como medidas de magnitudes extensas, es decir, como figuras corpóreas, ya que todo objeto corpóreo posee como atributo la extensión. La extensión es la única propiedad que posee el mundo externo en sí mismo. Dicho de otro modo, la extensión es la única propiedad real del mundo. Por lo tanto, si las entidades algebraicas son representadas como medidas de magnitudes extensas, es posible establecer una correspondencia entre aquellas entidades y el mundo.

Ahora bien, como el objetivo es establecer una correspondencia con el mundo corpóreo, las figuras representadas sólo deben poseer el atributo real de aquel mundo, es decir, la

⁸² Gaukroger, S. “The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes’ work in algebra”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.110. Traducción propia.

⁸³ Garber, D. “Descartes’ physics”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.294. Traducción propia.

⁸⁴ Para Descartes, la Geometría es, precisamente, una “ciencia que enseña en general a conocer las medidas de los cuerpos”. Véase Descartes, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Madrid: Alfaguara, p.295.

extensión. Y los objetos que mejor cumplen este requisito son los objetos de la geometría. Como señala Gaukroger, “Las únicas propiedades reales de la materia son aquellas que pueden ser comprendidas completamente en términos geométricos”⁸⁵. Las figuras geométricas poseen lo esencial de la materia, lo que pertenece realmente a ella. Como señala Descartes en la regla XIV de las *Regulae*, por medio de figuras geométricas, como una línea recta, “imaginamos un sujeto verdaderamente extenso”⁸⁶.

Según lo indicado hasta ahora, la mente debe utilizar figuras geométricas para representar las entidades algebraicas como magnitudes extensas. Ahora bien, Descartes señala, en su respuesta a la primera objeción de Gassendi contra la quinta meditación, lo siguiente: “no estoy de acuerdo en que las ideas de tales figuras [las figuras geométricas] hayan sido alguna vez objeto de nuestros sentidos”⁸⁷. Y en caso de que hubiese tales figuras en el mundo, “niego –escribe Descartes- que las haya a nuestro alcance”⁸⁸. Por ejemplo, “jamás ha impresionado a nuestros sentidos parte de alguna línea que fuese realmente recta”⁸⁹. Para Descartes, no es posible captar, por medio de los sentidos, alguna figura geométrica en el mundo (aunque hubiese tal tipo de figuras). Las sensaciones externas, para Descartes, solo captan “cualidades secundarias” de los objetos, como colores, olores, sabores, sonidos, etc. Sin embargo, aquellas cualidades secundarias que son percibidas sensiblemente no son propiedades reales de los objetos del mundo material. Las cualidades secundarias son percibidas a causa de “la interacción –escribe Gaukroger- de nuestros órganos sensibles, aparatos cognitivos, etc. con el mundo externo”⁹⁰. Pero el mundo en sí mismo está compuesto única y exclusivamente por la extensión.

Como se ha señalado anteriormente, la mente puede contemplar la figura de un cuerpo o bien de un modo activo o bien de un modo pasivo. Cuando la mente contempla una figura pasivamente, la mente *siente*. Pero las figuras geométricas no pueden ser captadas sensiblemente. Por lo tanto, la mente, para contemplar una figura geométrica, debe adoptar

⁸⁵ Gaukroger, S. “The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes’ work in algebra”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.112. Traducción propia.

⁸⁶ Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.154.

⁸⁷ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, p.300.

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ *Ibíd.*

⁹⁰ Gaukroger, S. “The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes’ work in algebra”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.111. Traducción propia.

un rol *activo* (y por lo tanto, voluntario⁹¹). Es la mente quien debe trazar en el cerebro figuras geométricas específicas.

Considerando las observaciones anteriores, se deduce que la mente debe trazar o bosquejar figuras corpóreas en el cerebro mediante una acción voluntaria, y la única facultad que permite a la mente llevar a cabo aquel proceso, debido a sus características, es la imaginación. Este proceso es un auténtico acto imaginativo, pues la mente, por medio de la interacción con el cuerpo, adquiere un rol activo para figurar. Como señala Castelli, entre las imaginaciones voluntarias del alma “se cuentan las imágenes de las figuras geométricas”⁹². De este modo, los objetos del álgebra “pueden ser representados –escribe Gaukroger- y concebidos simbólicamente como líneas y planos que pueden ser identificados con el mundo real”⁹³. Un ejemplo sobre esta clase de operación mental aparece en los escritos de Descartes sobre geometría. El filósofo francés señala, en el libro primero de su tratado de geometría, lo siguiente: “Debe observarse que con a^2, b^3 y expresiones similares no concibo ordinariamente sino líneas simples”⁹⁴. Este parece ser un caso en el que se lleva a cabo una correspondencia entre nociones algebraicas abstractas y figuras geométricas simples, como una línea recta.

Gracias a la imaginación, la mente representa magnitudes generales, que se caracterizan por ser de naturaleza abstracta, como medidas de magnitudes específicas, por medio de figuras geométricas. Como señala Descartes en la regla XIV de las *Regulae*, “No será de poco provecho si transferimos aquellas cosas que entendemos se dicen de las magnitudes en general a aquella especie de magnitud que se pinte en nuestra imaginación más fácil y distintamente que las demás”⁹⁵. Para llevar a cabo esta transferencia, la mente traza en el cerebro figuras geométricas bidimensionales para representar magnitudes generales como magnitudes específicas. La extensión, al ser representada por la imaginación mediante figuras geométricas bidimensionales, “será percibida -dice Descartes en la regla XIV- por

⁹¹ Véase la sección 1.2.

⁹² Castelli, P. “El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p.79.

⁹³ Gaukroger, S. “The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes’ work in algebra”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.111. Traducción propia.

⁹⁴ Descartes, R. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Madrid: Alfaguara, p.281.

⁹⁵ Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.143.

el entendimiento mucho más distintamente”.⁹⁶ Además de ser representaciones distintas, estas se caracterizan por ser simples (son más simples que las figuras tridimensionales). Como sostiene Sepper, una de las principales lecciones que pueden extraerse de la segunda parte de las *Regulae* “es siempre simplificar”.⁹⁷ Por ejemplo, en la regla XIV, Descartes señala que, por medio de figuras, deben exponerse las magnitudes continuas y las nociones de número y cantidad, “y para exponer –escribe Descartes- todas las diferencias de los modos no hay nada más simple que pueda ser hallado por la habilidad humana”.⁹⁸

Como puede advertirse, la imaginación es la facultad que conecta el ámbito abstracto del álgebra cartesiana con el mundo corpóreo, ya que permite a la mente actuar a voluntad para representar variables matemáticas abstractas como figuras geométricas simples, que poseen el atributo esencial de la materia. De este modo, la imaginación permite establecer un nexo que hace posible la física matemática que Descartes pretendía desarrollar.⁹⁹ Como sostiene Gaukroger, las únicas propiedades reales de la materia son aquellas que pueden ser comprendidas completamente en términos geométricos, “y el álgebra es representada en la imaginación en términos puramente geométricos”.¹⁰⁰ El problema esencial de la aplicabilidad del álgebra a la realidad consiste en representar un pensamiento puramente intelectual como un cuerpo, y la imaginación, debido a sus características principales, es capaz de realizar esta operación; la facultad imaginativa, por una parte, otorga un rol activo a la mente; asimismo, permite a la mente trazar figuras corpóreas en el cerebro.

De este modo, la mente logra establecer una relación con el mundo corpóreo, mundo que es completamente ajeno para el espíritu, debido a la naturaleza inmaterial de este último. A pesar de que la extensión sea un atributo ajeno a la mente, el alma se encuentra conectada con un cuerpo, y este vínculo hace posible otros modos de pensamiento, como la imaginación, que, si bien no forma parte de la esencia de la mente, es una capacidad que

⁹⁶ Op. cit. p.141.

⁹⁷ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p.102. Traducción propia.

⁹⁸ Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, p.154.

⁹⁹ Descartes, en el *Discurso del método*, señala, al igual que en las *Regulae*, que es mucho más simple representar las entidades abstractas de la matemática mediante la imaginación y los sentidos. La figura mediante la cual se lleva a cabo aquella representación simple son las líneas rectas de la geometría. Estas figuras permiten a la mente representar de un modo simple y distinto las entidades matemáticas abstractas. Véase Descartes, R. *Discurso del método*. Madrid: Alianza, p.97.

¹⁰⁰ Gaukroger, S. “The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes' work in algebra”. En Cottingham, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, p.112. Traducción propia.

pertenece al espíritu. Debido a sus características, la imaginación permite a la mente representar las nociones algebraicas, desprovistas de toda relación con la materia, como la medida de figuras geométricas, siendo estas figuras cuerpos simples que contienen el rasgo esencial de la materia. De este modo, es posible llevar a cabo una identificación entre las abstracciones matemáticas y el mundo corpóreo, mundo que consiste esencialmente en un conjunto de cuerpos geométricos hechos reales¹⁰¹.

¹⁰¹ Cabe destacar, respecto a la comprensión cartesiana del mundo, lo siguiente. En el principio XXI de la segunda parte de *Los principios de la filosofía*, Descartes sostiene que el mundo (o la totalidad del espacio) es indefinidamente extenso. Y para demostrar este principio cosmológico, Descartes argumenta que siempre es posible *imaginar* extensión más allá de cualquier límite que haya sido fijado al mundo. Descartes se apoya explícitamente en la imaginación para llevar a cabo aquella demostración. Véase Descartes, R. *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, p. 51.

Sin embargo, Descartes no niega que el mundo tenga límites; sólo afirma que es imposible para nosotros determinar alguna clase de límite. Quizá Dios, piensa Descartes, ha establecido los límites del mundo, pero es imposible para el alma humana conocerlos. Véase esta idea en Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, p. 248; asimismo, véase Descartes, R. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos, p. 161.

IV. EL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN LA FILOSOFÍA MORAL CARTESIANA

4.1 Las pasiones del alma

¿Podemos utilizar la imaginación a nuestro favor en el dominio de nuestras pasiones? ¿O más bien, la imaginación no es una facultad que nos traiga algún beneficio? En esta sección se intenta mostrar qué función puede desempeñar la imaginación en la filosofía moral cartesiana, y por qué esta función puede ser, como en el pensamiento científico de Descartes, de carácter positiva.

Las pasiones del alma es una obra en la que Descartes intenta resolver diversos problemas sobre la relación entre el alma y el cuerpo humanos. Uno de los problemas investigados en la obra consiste en explicar cómo podemos dominar, en la medida de lo posible, nuestras pasiones. La solución de este problema permitiría, según Descartes, llevar una vida más agradable y saludable. Como señala Sepper, el tratado cartesiano sobre las pasiones ofrece un procedimiento de control sobre ellas, “con el objetivo último de vivir una vida buena”¹⁰².

Lo primero que debe intentar aclararse con precisión es, como indica el problema planteado en la obra, a qué alude Descartes con la expresión “pasiones del alma”. El filósofo francés, cuando utiliza esta expresión, alude a todas las emociones del alma “que se refieren -escribe Descartes- concretamente a ella y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”¹⁰³. Algunos ejemplos son la alegría, el miedo, la ira o la tristeza. A simple vista, según la definición dada por Descartes, se advierte que aquella definición de las pasiones implica una conexión o interacción entre la mente (las pasiones son emociones que se “refieren concretamente” al alma) y el cuerpo (son los espíritus animales la causa de las pasiones).

¹⁰² Sepper, D. *Descartes's Imagination. Images, Proportions, and the Activity of Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 280. Traducción propia.

¹⁰³ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.56.

4.2 La interacción entre mente y cuerpo

Como se desprende del párrafo anterior, surge un problema que es necesario aclarar: ¿cómo interactúan en el hombre el alma y el cuerpo? Las pasiones parecen ser afecciones en las que interactúan la *res cogitans* y el cuerpo humano al cual aquella se encuentra conectada, puesto que, como se ha señalado, las pasiones son afecciones que pertenecen al alma, pero son causadas, mantenidas y fortalecidas por los espíritus animales, que para Descartes, a pesar de ser las partes más sutiles de la sangre, no dejan de ser sustancias corpóreas.

La interacción entre mente y cuerpo puede explicarse a partir de los efectos que produce el cuerpo sobre la mente, y viceversa. El cuerpo, como sostiene Descartes, es la facultad encargada de transmitir a la mente las figuras de los objetos que han sido captados sensiblemente, por medio de los nervios sensoriales correspondientes. Considérese, por ejemplo, el caso de la visión; la luz reflejada en los objetos que existen fuera de la mente, al ser captada por los sentidos, producen cierto movimiento en los nervios sensoriales, dentro de los cuales se encuentran los espíritus animales; estos son conducidos por los nervios hasta el cerebro, cuyas cavidades logran traspasar. Luego, el movimiento producido por los espíritus animales es comunicado a la glándula pineal, lugar en el que se formará una determinada figura, que posteriormente será transmitida a la mente, para que esta pueda contemplar dicha figura. En este ejemplo, la mente capta una figura corpórea, pero el proceso de formación de aquella figura le corresponde a los órganos del cuerpo, no a la mente. Gracias a este proceso mecánico de elaboración de figuras, la mente puede *sentir*.

Algo similar ocurre con las sensaciones internas, como el dolor. Cuando el cuerpo sufre algún daño, se produce un movimiento en los nervios, que se transmite al cerebro. A su vez, estos movimientos cerebrales producirán en el alma el sentimiento del dolor.

A pesar de que el cuerpo es capaz de ejercer un efecto sobre la mente, como en los casos señalados anteriormente, también puede ocurrir el proceso inverso, es decir, que sea el alma la que produce un efecto sobre el cuerpo. Un ejemplo sería el de los movimientos voluntarios, explicado brevemente por Descartes en el artículo 18 de *Las pasiones*. Según el filósofo francés, es posible identificar dos especies de acciones voluntarias: aquellas que se cumplen solo en la mente, “como cuando queremos -escribe Descartes- amar a Dios o,

en general, aplicar nuestro pensamiento a algún objeto que no es material”¹⁰⁴, y aquellas “acciones que se cumplen en nuestro cuerpo”¹⁰⁵; en este último caso, la voluntad, que es un modo de pensamiento exclusivamente mental para Descartes, comunica al cuerpo el tipo de movimiento que desea ejecutar. Gracias a la intervención de la glándula pineal, el alma transmite al cuerpo el tipo de movimiento que desea realizar (distinto es el caso de los demás animales, que, según Descartes, actúan de forma exclusivamente mecánica; el cuerpo se mueve para poder conservarse en un estado saludable, y así sobrevivir). De este modo, se producen diversos movimientos en el cuerpo, cuya causa radica en la voluntad del alma. Como es la voluntad la causa del movimiento, se trata de una *acción* de la mente. En el artículo 18 Descartes señala, a modo de ejemplo, la decisión de caminar para dar un paseo. La mera voluntad de querer dar un paseo producirá cierta clase de movimientos en los espíritus animales, los cuales, a su vez, permiten los movimientos corporales necesarios para llevar a cabo los planes de la voluntad.

4.3 La imaginación como facultad intermediaria para la generación de las pasiones del alma

Ahora bien, si el alma puede actuar sobre el cuerpo, y es el movimiento de los espíritus animales de nuestro cuerpo la causa más próxima que produce las pasiones, ¿es posible que el alma pueda cambiar el movimiento de los espíritus animales, para dominar, de este modo, tales pasiones? Descartes responderá afirmativamente a esta interrogante. Sin embargo, la voluntad sólo puede intervenir de un modo *indirecto* sobre las pasiones. Por medio de la voluntad, el alma intenta avivar, mitigar o mantener la intensidad de una pasión. Sin embargo, la influencia de la voluntad, como se ha señalado, es solo indirecta; el mero deseo de dejar de estar triste, por ejemplo, no basta para salir de este estado afectivo.

Como señala Descartes en el artículo 45 de *Las pasiones*, para generar la pasión de la audacia, y de ese modo mitigar la pasión del miedo, “no basta con tener esa voluntad”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.69.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.90.

¿Por qué razón la voluntad no puede controlar directamente las pasiones que afectan al alma? Para resolver esta interrogante, es necesario explicar cuáles son las causas principales que dan origen a las pasiones. Ya se ha mencionado la causa más próxima de las pasiones del alma, que corresponde al movimiento de los espíritus animales. Estos cuerpos sutiles son los factores que causan, mantienen y fortalecen las pasiones del alma. No obstante, la causa más lejana y primaria de las pasiones del alma son las imágenes de los objetos corpóreos.

Descartes, en el artículo 51 de *Las pasiones*, afirma lo siguiente:

“sabemos [...] que la causa última y más cercana de las pasiones no es otra que la agitación de los espíritus [...] Pero [...] es preciso buscar sus fuentes y examinar sus causas primarias [...] Ahora bien [...] pareciera que todas las pasiones también pueden ser excitadas por los objetos que mueven los sentidos, y que estos objetos son sus causas más comunes y principales”¹⁰⁷.

Como sostiene Descartes, la causa primera de las pasiones corresponde, principalmente, a los objetos que afectan a los sentidos. Dicho de un modo más específico, y tal como señala Castelli, “son las imágenes, producto tanto de la sensación como de la imaginación, las que dan ocasión a la pasión y generan además una cadena de efectos sobre el cuerpo [...] la imagen por sí misma tiene efectos sobre el cuerpo”¹⁰⁸.

Descartes, tanto en su tratado de las pasiones como en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia, ofrece algunos ejemplos a partir de los cuales es posible sostener que las causas más lejanas y principales de las pasiones del alma no solo corresponden a las imágenes captadas por la sensibilidad, sino también a las imágenes producidas por la imaginación.

En una carta de Descartes a la princesa Elizabeth de Bohemia, escrita entre Mayo y Junio de 1645, el filósofo francés expone el siguiente ejemplo:

¹⁰⁷ Op. cit. p.99.

¹⁰⁸ Castelli, P. “El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p.81.

“si una persona tuviera infinitos y reales motivos de disgusto, pero pusiera tanto empeño en desviar la imaginación que nunca se acordara de ellos [...] y dedicara el resto del tiempo a no tomar en cuenta sino objetos que pudieran proporcionarle contento y gozo, no dudo que bastase ese comportamiento para hacerle recobrar la salud”¹⁰⁹.

En esta carta aparece un segundo ejemplo, que será mencionado más adelante.

En segundo lugar, se encuentra el artículo 91 de *Las pasiones*. Descartes, al referirse a la alegría intelectual (que no es una pasión, sino una acción del alma), señala que esta siempre va acompañada de una pasión, puesto que, al producirse aquella emoción puramente intelectual, “la imaginación –escribe Descartes- no deja de causar alguna impresión en el cerebro, de la que se deriva el movimiento de los espíritus que excita la pasión de la alegría”¹¹⁰.

Finalmente, es posible destacar el artículo 147 de *Las pasiones*, en el cual Descartes afirma que, al leer libros de aventuras, o verlas representadas en una obra de teatro, se generan en nosotros “la tristeza, o el amor, o el odio, y en general todas las pasiones, según la variedad de objetos que se ofrecen a nuestra imaginación”¹¹¹.

Los tres ejemplos aquí mencionados y lo expresado por Descartes en el artículo 51 de *Las pasiones* (citado más arriba) sugieren que la causa principal del origen de las pasiones corresponde a las imágenes de objetos, o bien captados sensiblemente, o bien producidos por la imaginación.

Como puede inferirse, si la voluntad desea generar una pasión, debe ser capaz de formar la imagen de objetos asociados a aquella pasión. Por lo tanto, la voluntad no puede intervenir en el cuerpo de forma directa para dominar las pasiones. La mente requiere de un factor mediador: las imágenes mentales.

Para llevar a cabo aquel proceso de control sobre las pasiones, la mente necesita recurrir a pensamientos a partir de los cuales pueda formar, mediante una acción voluntaria (ya que es la mente la que intenta cambiar o detener las pasiones) las imágenes de las figuras corpóreas necesarias que produzcan algún tipo de pasión. La única facultad de la mente

¹⁰⁹ Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, p.71.

¹¹⁰ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.125.

¹¹¹ Op. cit. p.171.

que es capaz de elaborar imágenes de cuerpos mediante una acción voluntaria es la imaginación. Por lo tanto, la facultad imaginativa es una herramienta imprescindible para generar una pasión determinada, y de ese modo producir los efectos esperados en el cuerpo.

Como se ha señalado, la voluntad, para frenar o incitar una pasión, puede recurrir a imágenes de objetos que van comúnmente asociados a determinadas pasiones. De este modo, la voluntad puede provocar o sofocar una pasión mediante una acción indirecta. En el artículo 45 de *Las pasiones*, Descartes se refiere a esta idea, señalando que, a pesar de la imposibilidad de generar o mitigar una pasión mediante una acción directa de la voluntad, las pasiones pueden producirse o sofocarse “indirectamente merced a la representación de las cosas que suelen ir unidas con las pasiones que queremos tener, y que son contrarias a las que queremos rechazar”¹¹². Este acto de representación, afirma Castelli “es un caso de imaginación activa”¹¹³, es decir, un acto mental que implica cierta tensión o esfuerzo del alma para ser producido.

Ahora bien, si la imaginación permite generar pasiones que contribuyan al bienestar físico-mental, también puede ocasionar serios daños a la salud, al producir pasiones perjudiciales para el bienestar del hombre. Un ejemplo de este uso inapropiado de la imaginación es mencionado por Descartes en su correspondencia con Elizabeth de Bohemia (este caso aparece en la misma carta citada más arriba). En ese lugar, Descartes explica a la princesa Elizabeth el siguiente ejemplo:

Una persona que, sin tener motivo alguno de descontento, presenciara continuamente representaciones de tragedias, en las que no acontecieran sino cosas funestas, y solo se ocupara de tristezas o penas, aún sabiéndolas fingidas y fabulosas, de forma tal que lo moviesen a continuo llanto y le conmovieran la imaginación sin participación del entendimiento, creo, digo, que sólo con eso bastaría para que el corazón se acostumbrase a sentirse oprimido [...] con lo que se retrasaría y demoraría la circulación de la sangre [...] y las partes más sutiles

¹¹² Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: Edaf, p.90.

¹¹³ Castelli, P. “El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p.83.

[...] podrían alterar los pulmones y causar a esa persona una tos que, a la larga, resultaría muy perniciosa”¹¹⁴.

Este es un ejemplo de imaginación “sin participación del entendimiento”, es decir, un ejercicio inadecuado o irrazonable de imaginación; el sujeto del ejemplo no posee ningún motivo de peso para estar descontento, pero podría dañar su estado físico-mental al representar continuamente cierta clase de tragedias. En este caso, puede afirmarse que la imaginación es utilizada negativamente, ya que los objetos representados por la imaginación producen un daño a la salud del cuerpo.

Sin embargo, como señala Sepper, “la imaginación bien utilizada [...] otorga un control sobre el estado de ánimo de alguien, las disposiciones de alguien, incluso la salud de alguien”¹¹⁵. La imaginación, al servicio de los razonamientos apropiados, es capaz de generar o mitigar las pasiones que permitirán un bienestar físico y mental.

Más allá de la eficacia del procedimiento sugerido por Descartes, lo importante es destacar que un razonamiento carente de imágenes no permite generar o mitigar las pasiones que afectan al alma, ya que son las imágenes de los objetos la causa primaria y principal del surgimiento de aquellas pasiones. Como advierte Castelli, “sólo un pensamiento que contenga en sí elementos imaginarios puede tener efectos sobre las pasiones sufridas, pues es necesario generar un movimiento corporal, cosa que un pensamiento puramente intelectual no genera”¹¹⁶. Para generar una pasión, la mente debe ser capaz de representar figuras corpóreas por medio de una acción voluntaria, puesto que es la mente la que intenta dominar sus pasiones; y la única facultad que permite a la mente producir pensamientos de aquel tipo es la imaginación.

Las imágenes de objetos ofrecen una posibilidad, que consiste en producir una pasión determinada. Y la mente puede, gracias a la intervención de la facultad imaginativa, formar imágenes de objetos en su favor para generar las pasiones que considere convenientes para su bienestar físico-mental. En esto consiste el uso positivo de la imaginación en el dominio de las pasiones del alma.

¹¹⁴ Descartes, R. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona: Alba, pp.70-71.

¹¹⁵ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p.281. Traducción propia.

¹¹⁶ Castelli, P. “El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p.84.

V. FUNCIÓN POSITIVA GENERAL DE LA IMAGINACIÓN

Como se ha destacado en el capítulo 2, la imaginación cumple un rol negativo en la resolución de algunos problemas fundamentales de las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, a partir de lo expresado en los capítulos 3 y 4, es posible sostener que la imaginación puede desempeñar un papel positivo en la resolución de problemas.

Anteriormente¹¹⁷, se ha destacado que el objetivo central de las *Meditaciones* consiste en descubrir algunas verdades indudables (sin considerar las verdades reveladas por la fe) que cualquier espíritu pueda captar. Lo que busca Descartes es, como señala él mismo en el prólogo de las *Meditaciones*, “poner los fundamentos de la filosofía primera”¹¹⁸. Sin embargo, la imaginación no proporciona ninguna clase de certeza; es la mente, por sí sola, quien capta las verdades fundamentales de la metafísica cartesiana. Por ejemplo, el entendimiento, por sí solo, capta la esencia del yo y de los cuerpos; asimismo, descubre que Dios y los cuerpos existen. Como la imaginación no ayuda al entendimiento a percibir la verdad en aquellos casos, el papel de la imaginación en las *Meditaciones* puede ser considerado negativo.

Por otra parte, según lo visto en los capítulos 3 y 4, la imaginación puede desempeñar un papel positivo en la resolución de dos problemas: la aplicación de la matemática al mundo material y el dominio de las pasiones del alma. Ahora bien, la naturaleza de aquellos dos problemas es distinta a la naturaleza del problema fundamental de las *Meditaciones*.

En la medida en que el problema fundamental e inmediato de las *Meditaciones* consiste en *saber*, en adquirir un conocimiento, puede ser considerado un problema *teórico*. Según Ferrater Mora, es posible establecer una distinción (basándonos en la filosofía aristotélica) entre un saber teórico, que “tiene por objeto el conocimiento”¹¹⁹, y un saber *práctico*, que

¹¹⁷ Véase la sección 2.1.

¹¹⁸ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.141.

¹¹⁹ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, p.2867.

“tiene por objeto la acción”¹²⁰, entendiendo por acción “la operación de un agente”¹²¹, el cual “casi siempre se confina a un ser humano”¹²². Asimismo, la sabiduría práctica es considerada como un saber “cuyo fin es alcanzar el bien común y la felicidad (o “bienestar”) de cada uno de los individuos de la comunidad”¹²³.

El propósito principal de las *Meditaciones*, como se ha señalado, es descubrir la verdad. Por lo tanto, y según la distinción mencionada, el problema planteado por Descartes en las *Meditaciones* puede ser considerado un problema fundamentalmente teórico. Lo que se busca es saber, por ejemplo, cuál es la esencia del yo y de los cuerpos, así como saber si Dios y los objetos materiales existen fuera de la mente.

En cuanto a los problemas en los que la imaginación puede desempeñar un papel positivo, la situación es diferente. El problema sobre la aplicación de una ciencia abstracta al mundo material consiste en buscar un procedimiento simple y eficaz mediante el cual pueda llevarse a cabo una correspondencia entre entidades inmateriales y el mundo corpóreo. Y el procedimiento adecuado para establecer aquel proceso de correspondencia consiste en representar, por medio de la imaginación, entidades abstractas como figuras geométricas simples que contengan el rasgo esencial de la materia, es decir, la extensión. El objetivo central del problema, como puede advertirse, no consiste en adquirir un conocimiento de absoluta certeza, sino en cómo llevar a cabo una acción o procedimiento; en este caso, cómo representar, mediante figuras corpóreas, entidades desprovistas de toda relación con la materia. Debido a que el problema consiste en comprender cómo el ser humano puede llevar a cabo una operación, puede ser considerado un problema de índole *práctico*.

Como se ha mencionado anteriormente, la obra en la que Descartes propone algunos principios para la elaboración de una física matemática son las *Regulae ad directionem ingenii*. La expresión *ingenium* en ocasiones es traducida al castellano como “espíritu”, lo que puede ocasionar confusiones si, por ejemplo, solamente se toma en consideración las *Meditaciones metafísicas*. Según Sepper, el término *ingenium*, en Descartes, se refiere a cierta “capacidad innata [*native endowment*] del ser humano quien está compuesto de alma

¹²⁰ *Ibíd.*

¹²¹ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, p.41.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ Ferrater, Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, p. 2867.

y cuerpo”¹²⁴. *Ingenium* designa la habilidad humana en general, no solo las capacidades exclusivamente mentales, como la intuición intelectual, sino capacidades que la mente solo posee en la medida en que se encuentra conectada con un cuerpo, como sentir, imaginar o recordar. Una carta escrita por Descartes, probablemente en 1628 (año en el que Descartes redactó las *Regulae*), sugiere que, para el filósofo francés, el *ingenium* es “tanto una cuestión de carácter general, habilidades, y juicios como de inteligencia, y la inteligencia descrita es tanto práctica como teórica”¹²⁵. Las *Regulae* no solo es una obra en la que se intenta adquirir un conocimiento teórico, sino también práctico. Uno de esos problemas consiste, como señala Gaukroger, en cómo representar magnitudes generales como magnitudes específicas.

Algo similar ocurre con el problema sobre el dominio de las pasiones. En el artículo 212 del tratado sobre las pasiones, Descartes señala que los hombres que no son capaces de utilizar apropiadamente sus pasiones pueden llegar a sufrir una mayor cantidad de momentos amargos en su vida. Sin embargo, según Descartes:

“la sabiduría resulta especialmente útil en este punto, pues enseña a dominar las pasiones de tal forma, y a manejarlas con tanta habilidad, que los males que causan son muy soportables, e incluso que todos ellos pueden ser una fuente de gozo”¹²⁶.

Según esta cita del tratado de las pasiones, uno de los objetivos principales de la obra consiste en mostrar de qué manera es posible dominar las pasiones, para manejarlas con habilidad. Mientras mayor sea el control sobre las pasiones, mayor será el grado de felicidad en la vida humana.

Este problema, al igual que el problema sobre la aplicación de la matemática al mundo corpóreo, puede ser considerado un problema de índole práctico, ya que su propósito principal, más que adquirir un conocimiento absolutamente cierto, consiste en mostrar cómo llevar a cabo una acción u operación; en este caso, se busca comprender cómo controlar o

¹²⁴ Sepper, D. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley: University of California Press, p.96. Traducción propia.

¹²⁵ Op. cit. p.94. Traducción propia.

¹²⁶ Descartes, R. *Las pasiones del alma*. Madrid: EDAF, p.220.

dominar, hasta donde sea posible, las pasiones del alma. Además, puede ser considerado un saber práctico en la medida en que busca un estado de felicidad para los individuos; como señala Castelli, la imaginación puede ser concebida como “una herramienta para controlar o moderar el mecanismo pasional en vistas a lograr un estado de felicidad”¹²⁷. El bienestar humano es uno de los objetivos principales del tratado cartesiano de las pasiones del alma, y mediante el uso apropiado de la imaginación, es posible conseguir aquel estado de bienestar físico-mental.

¿Por qué la imaginación puede desempeñar un rol positivo en la solución de los problemas mencionados en los capítulos 3 y 4? Tanto el problema de la construcción de una física matemática como el problema sobre el control de las pasiones no poseen como objetivo principal adquirir una certeza. Debido a esto, queda abierta la posibilidad de una contribución positiva de la imaginación.

La imaginación es, finalmente, la facultad que proporciona a la mente el procedimiento requerido para resolver aquellos dos problemas prácticos. La mente necesita ejecutar una acción especial: trazar figuras corpóreas. La imaginación, debido a sus características, es el único modo de pensamiento que ofrece la posibilidad de llevar a cabo aquella acción particular. Este tipo de acción, según lo expresado por Descartes en el artículo 18 de las pasiones, puede ser catalogada como una acción del alma que se cumple en el cuerpo, a diferencia de las acciones del alma que se cumplen en el alma misma (como aquellas en las que la mente aplica su pensamiento a objetos inmateriales). Esto se debe a que es el espíritu quien adopta un rol activo para figurar, y esta acción, a su vez, produce los movimientos necesarios en el cerebro para formar la figura correspondiente. Por lo tanto, los movimientos que se generan en el cerebro, “son efecto –escribe Castelli- de una acción voluntaria de la mente”¹²⁸.

Considerando las observaciones hechas en el presente capítulo, es posible sostener que la imaginación permite a la mente tomar un rol activo en la elaboración de figuras corpóreas para resolver problemas prácticos. De este modo, la imaginación aparece como un apoyo o soporte para la mente, que puede ser de gran utilidad en algunas ocasiones. Aunque la imaginación no es capaz de ayudar a la mente para descubrir algunas verdades de la

¹²⁷ Castelli, P. “El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, p. 76.

¹²⁸ Op. cit. p.78.

metafísica especulativa cartesiana, permite a la mente ejecutar una acción especial mediante la cual se lleva a cabo un procedimiento u operación para resolver problemas prácticos.

VI. CONCLUSIONES

Los filósofos tomistas distinguían entre una fantasía sensible y una fantasía intelectual. No obstante, “la tendencia predominante era la de estimar la *phantasia* como una facultad sensitiva”¹²⁹. Por su parte, Descartes destaca, más que el aspecto sensible de la imaginación, su aspecto intelectual. Para Descartes, la imaginación humana corresponde, en su sentido más estricto, a una acción voluntaria del alma; a pesar de ser una actividad que involucra una conexión entre mente y cuerpo, la imaginación no deja ser, para Descartes, un modo de pensamiento, que requiere, en consecuencia, cierta contención del espíritu.

Sin embargo, y como se ha destacado anteriormente, la imaginación es una facultad que oscila entre la actividad intelectual y sensible. Considerando los planteamientos de Descartes, la imaginación involucra cierto tipo de actividad puramente intelectual, puesto que es la mente quien da inicio al proceso de figuración, adquiriendo, de este modo, un rol activo en este procedimiento. Además, la mente es capaz de formar figuras que nunca antes habían sido captadas sensiblemente, mediante un proceso, en gran medida, creativo o productivo. Sin embargo, la imaginación, para que pueda producirse, requiere de algún tipo de experiencia sensible previa, mediante la cual la mente pueda acceder a la contemplación de figuras corpóreas, que luego puede modificar o reproducir a su voluntad para determinados propósitos.

Además, la imaginación puede ser concebida como una facultad intermediaria, que conecta el ámbito de la abstracción o intelección pura con el mundo material. Por un lado, la facultad imaginativa permite aplicar al mundo material el sistema abstracto del álgebra cartesiana; por otra parte, la imaginación puede ser utilizada para generar pasiones que la voluntad anhela producir en un momento determinado.

Respecto al problema fundamental de la imaginación en la modernidad, que fue heredado por la filosofía medieval, es posible sostener que, para Descartes, la imaginación puede ser productiva y reproductiva. La facultad imaginativa permite al alma elaborar figuras que

¹²⁹ Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, p. 1216.

nunca han sido captadas sensiblemente, como las figuras geométricas. Debido a esto, puede ser considerada una capacidad productiva o creativa. Además, la imaginación aparece como un nexo que permite a la voluntad *producir* estados emocionales o pasionales en el hombre. Las imágenes mentales, al servicio de los planes de la voluntad, pueden convertirse en la fuente de emociones particulares que, utilizadas apropiadamente, pueden otorgar un bienestar físico y mental.

Asimismo, gracias a la facultad imaginativa, la mente es capaz de trazar figuras corpóreas que fueron percibidas sensiblemente con anterioridad. Por consiguiente, también posee rasgos reproductivos. Además, si la imaginación es concebida como un modo de pensamiento (tal como lo ha hecho el presente trabajo), no puede ser receptiva, ya que para imaginar la mente debe adoptar un rol activo. Distinto es el caso de la sensación, puesto que la mente, al sentir, adopta un rol meramente pasivo para contemplar determinadas figuras corpóreas.

Cabe destacar que, según la definición más estricta de la imaginación, esta queda restringida o limitada por las ideas del entendimiento puro y de los sentidos¹³⁰. La imaginación debe, por una parte, representar como figuras corpóreas naturalezas simples puramente intelectuales que, por su naturaleza, son completamente inmateriales; por otro lado, la facultad imaginativa permite a la mente volver a trazar en el cerebro figuras corpóreas captadas sensiblemente. Como la imaginación debe figurar ideas que pertenecen a otras facultades, el proceso de figuración siempre refiere a ellas. Por lo tanto, Descartes, al igual que Hume y Kant, no permite un uso desenfrenado de la imaginación; la facultad imaginativa queda sometida o restringida a una regla o principio determinado; en el caso de Descartes, la imaginación debe figurar ideas que pertenecen a la sensación o al entendimiento puro. Al quedar sometida a un principio, la imaginación pierde su libertad absoluta.

Para algunos filósofos modernos, la imaginación no suministra las bases suficientes para la certidumbre. Uno de esos filósofos es Descartes, quien, en ciertas oportunidades durante las meditaciones, intenta utilizar, explícitamente, la imaginación para resolver determinados problemas. Si se presta atención a la metafísica cartesiana, los principios fundamentales de

¹³⁰ Quien ha destacado esta idea es Pablo Pavesi, en el capítulo IV de su trabajo. Véase Pavesi, P. “Del cuerpo figurado a la unión amorosa. Servidumbre de la imaginación en Descartes”. En Jáuregui, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 51-74.

ella son, para el filósofo francés, indudables. Por ello, forman parte del conocimiento más cierto y evidente que el alma humana es capaz de adquirir. Como señala Descartes en el resumen de las seis meditaciones, las razones que permiten conocer a Dios y el alma humana “son las más ciertas y evidentes que pueden entrar en el conocimiento del espíritu humano”¹³¹. Sin embargo, la imaginación no suministra ningún tipo de certidumbre respecto a Dios y al alma; de hecho, ninguna de estas sustancias es imaginable. Si alguien intentara representar a Dios como un cuerpo, estaría elaborando una representación errónea de Él. Respecto al alma humana, lo sugerido por la imaginación respecto a sus atributos es completamente falso para Descartes; el alma, en ningún caso, posee la extensión como atributo.

Tampoco es posible, por medio de la imaginación, conocer el atributo esencial y la existencia de los cuerpos. La imaginación permite a la mente contemplar diversos modos de la extensión de una sustancia; pero no permite comprender que es la extensión, en sí misma, el atributo esencial de los cuerpos. Respecto al problema de la existencia de los cuerpos, a pesar de que la facultad imaginativa sugiere a la mente (correctamente) que existen cuerpos, esta sugerencia no es más que una posibilidad. No es posible saber si esta posibilidad se corresponde necesariamente con la realidad. Por lo tanto, aún no es posible saber con certeza que existen cuerpos fuera de la mente apelando a la facultad imaginativa.

La imaginación en Descartes no proporciona certidumbre en la especulación metafísica; por ello es posible sostener que cumple un rol negativo en la filosofía cartesiana. No obstante, la imaginación ofrece posibilidades únicas, que en algunos problemas prácticos pueden ser de utilidad, a diferencia de los problemas de la metafísica cartesiana, que pueden ser considerados problemas fundamentalmente teóricos, puesto que en ellos lo que se busca es contemplar la verdad sobre Dios, el alma y el mundo. En ciertas circunstancias, la mente necesita ejecutar una acción especial: trazar figuras corpóreas, o bien para establecer una correspondencia entre aquellas y la abstracción matemática, o bien para generar determinadas pasiones. El primer proceso de figuración mencionado permite la aplicación de una ciencia abstracta al mundo material; el segundo procedimiento puede convertirse en un método para dominar las pasiones del alma, y de ese modo lograr un estado de felicidad en la vida humana.

¹³¹ Descartes, R. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos, p.146.

En aquellas circunstancias, no se busca contemplar la verdad, como en la metafísica, sino llevar a cabo una acción específica que permita resolver un problema. Y la imaginación es la única facultad que permite ejecutar aquella acción. Por ello, la imaginación es un modo de pensamiento que la mente no debe despreciar.

El estudio sobre la imaginación en Descartes implica un análisis sobre uno de los temas más problemáticos de la filosofía cartesiana: la unión sustancial entre alma y cuerpo. Ambas sustancias poseen atributos totalmente diferentes. Sin embargo, cada una de estas sustancias es capaz de ejercer un efecto sobre la otra. La mente puede dar inicio a determinados procesos fisiológicos, como el movimiento de los espíritus animales para mover el cuerpo, o la elaboración de figuras corpóreas en el cerebro, que hacen posible la imaginación. Por su parte, el movimiento de los espíritus animales y de los nervios puede ocasionar, por ejemplo, sensaciones internas como el dolor, o diversos estados emocionales. Para Descartes, la capacidad que posee la mente para ejercer efectos sobre el cuerpo, y viceversa, se debe a la estrecha unión que existe entre ambos tipos de sustancia. Sin embargo, autores como Malebranche, Spinoza y Leibniz (que suscriben a algunos principios de la filosofía cartesiana) señalaron que la idea acerca de la unión sustancial entre mente y cuerpo, lejos de ser una idea clara y distinta, es oscura y confusa.

La hipótesis expuesta en este trabajo sólo ha contemplado el concepto cartesiano de imaginación en su sentido más estricto. Si el concepto de imaginación fuese concebido de un modo más amplio, la perspectiva sobre el papel de la imaginación en Descartes cambia drásticamente; habría que comprender, por ejemplo, la imaginación no solamente como un proceso voluntario, sino involuntario. Además, sería necesario incorporar otras concepciones cartesianas de la imaginación, como aquellas en las que Descartes concibe la facultad imaginativa como un cuerpo, o como una capacidad que, sin llevar a cabo ningún tipo de figuración, permite representar la unión entre el alma (que es inimaginable) con una totalidad dada (lo que permitiría, por ejemplo, amar a Dios).

Por otro lado, si se toma en consideración el concepto de imaginación en sentido estricto, y se presta atención a las funciones positivas de aquella facultad, es posible extraer cierta función positiva general de la imaginación, como la que en este trabajo se ha propuesto.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

DESCARTES, R. 1977. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid, Alfaguara. 466 p.

DESCARTES, R. 1981. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Madrid, Alfaguara. 490 p.

DESCARTES, R. 1984. *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid, Alianza. 170 p.

DESCARTES, R. 1987. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid, Gredos. 214 p.

DESCARTES, R. 1997. *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires, Losada. 275 p.

DESCARTES, R. 1999. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Barcelona, Alba. 280 p.

DESCARTES, R. 2001. *Discurso del método*. Madrid, Alianza. 195 p.

DESCARTES, R. 2002. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid, Tecnos. 239 p.

DESCARTES, R. 2005. *Las pasiones del alma*. Madrid, Edaf. 220 p.

Bibliografía secundaria

CASTELLI, P. 2010. El uso moral de la imaginación en los escritos tardíos de Descartes. En: JÁUREGUI, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires, Prometeo. pp. 75-91.

COTTINGHAM, J. 1993. *A Descartes Dictionary*. Cambridge, Blackwell. 187 p.

COTTINGHAM, J. 1995. *Descartes*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México. 256 p.

FERNANDEZ, J. L y SOTO, M. J. 2006. Segunda ed. *Historia de la filosofía moderna*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra. 350 p.

FERRATER MORA, J. 1999. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel. Tomos I, II y III.

GARBER, D. 1992. Descartes' physics. En: COTTINGHAM, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 286-334.

GAUKROGER, S. 1992. The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes' work in algebra. En: COTTINGHAM, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 91-114.

MARION, J. L. 1992. Cartesian metaphysics and the role of the simple natures. En: COTTINGHAM, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press. pp. 115-139.

PAVESI, P. 2010. Del cuerpo figurado a la unión amorosa. Servidumbre de la imaginación en Descartes. En: JÁUREGUI, C. (ed.). *Entre pensar y sentir. Estudios sobre la imaginación en la filosofía moderna*. Buenos Aires, Prometeo. pp. 75-91.

SANZ, V. 2005. Tercera ed. *De Descartes a Kant. Historia de la filosofía moderna*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra. 512 p.

SEPPER, D. 1996. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley, University of California Press. 314 p.

WILLIAMS, B. 2005. *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York, Routledge. 308 p.