



UNA REEVALUACIÓN AL ROL DE LA IMAGINACIÓN EN LA PRIMERA MEDITACIÓN CARTESIANA

A Reappraisal of the Role of the Imagination in the First Cartesian Meditation

*Loreto Espinoza Marchant*¹

Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile

loreto1espinoza@gmail.com

Resumen

Ciertas lecturas, orientadas por el argumento del sueño de la primera meditación de Descartes, insisten en marginar el rol de la imaginación apelando a que esta facultad va contra el objetivo del proyecto metafísico cartesiano. A lo anterior se le suma que dicha *meditación* suele ser casual y débilmente estudiada, como si la argumentación ofrecida ahí no tuviese la necesidad de una discusión pormenorizada. Sin embargo, en el presente artículo propongo que, al visitar estos pasajes, existe la plausibilidad de rastrear un rol metódico de la imaginación, en la medida que esta se comprenda como *ficción*, es decir, como creadora de estructuras mentales que no tiene por condición necesaria la correspondencia con la realidad sensorio-perceptiva y la representación de imágenes en la mente. Esta orientación permite hacer notar que el rol metódico de la imaginación se ve manifestado en tres momentos esenciales para la meditación mencionada: la escena de la estufa, el argumento del sueño y la suposición del genio maligno.

Palabras clave: imaginación, ficción, primera meditación, Descartes, rol metódico.

Abstract

Certain readings, guided by the dream argument in Descartes' first meditation, insist on marginalizing the role of the imagination, claiming that this faculty goes against the aim of the metaphysical project. In addition, this meditation is often casually and weakly studied, as if the argumentation offered therein had no need for detailed discussion. However, in this article I propose that, by revisiting these passages, it is plausible to detect a methodical role for the imagination, insofar as it is understood as *fiction*. In this sense, it will be understood as a creator of mental structures that does not have as a necessary condition the correspondence with sensory-perceptual reality and the representation of images in the mind. This orientation allows us to note that the

¹ Licenciada en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado y actual estudiante del Magíster en Filosofía por la misma casa de estudios. Agradezco las observaciones que han realizado los evaluadores para que esta investigación tuviese la rigurosidad filosófica necesaria. Junto con ello doy las gracias a la editora por las sugerencias de orden en la escritura de las versiones anteriores.
<https://orcid.org/0009-0005-4308-7032>



methodical role of the imagination is manifested in three essential moments for the meditation mentioned: the scene of the heater, the dream argument and the supposition of the evil genius.

Keywords: imagination, fiction, first meditation, Descartes, methodical role.

Fecha de Recepción: 13/04/2023 — *Fecha de Aceptación:* 13/06/2023

Introducción

La noción de imaginación en el pensamiento de René Descartes ha sido ampliamente evaluada por los especialistas, por lo que es posible encontrar numerosos exámenes que intentan hacer notar el rol que dicha facultad tendría en el alcance del conocimiento. Un caso se halla en Clarke, quien indica que en *Reglas para la dirección del espíritu* (1701) la imaginación juega un doble papel: “[...] el intelecto por sí solo es capaz de adquirir conocimiento científico, pero puede ser ayudado o entorpecido por otras tres facultades, a saber, por la imaginación, la sensación y la memoria [...]” (78; traducción propia). Lo que señala Clarke es interesante, pues, así como parece haber para Descartes un rol auxiliar de la imaginación, también habría otro totalmente contrario que frenaría la adquisición del conocimiento. Este último aspecto de la imaginación, relacionado a un presunto valor negativo que poseería a causa de su rol poco favorable, se puede encontrar también en exámenes y comentarios a las *Meditaciones Metafísicas* (1641)²; por ejemplo, Gueroult (11) interpreta que esta facultad, en la medida que se encuentra vinculada con los sentidos, obstaculiza la búsqueda de un conocimiento fiable por lo que su presencia dentro del proyecto es prácticamente innecesaria. La perspectiva de Gueroult, a mi parecer, se sustenta en el generalmente llamado argumento del sueño y la vigilia, presentado en la *primera meditación*,

² La edición utilizada corresponde a la traducción de Jorge Aurelio Díaz (2014) de las *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las Objeciones y Respuestas*. La citación en el cuerpo del texto se abreviará según el orden canónico de de Adam & Tannery: AT, seguido del número del tomo en números romanos y la página en números arábigos. El número de tomo de las *Meditaciones* corresponde al VII.



donde la imaginación se halla ligada a elementos de naturaleza sensible. Revisemos uno de los pasajes que compone el argumento:

[...] en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas; y, por lo tanto, al menos estas cosas generales, ojos, cabeza, manos y todo el cuerpo, existen como cosas no imaginarias, sino verdaderas (AT VII, 20).

El argumento podría llevar a cualquier lector a reducir el rol de la imaginación a un espacio marginado de la fundamentación del conocimiento, en la medida que las invenciones realizadas por semejanza son aceptadas como productos de la imaginación. Pero más aún, estos productos serían lo opuesto a las cosas verdaderas, por lo que la imaginación no sería otra cosa que una facultad creadora de fantasías. En este sentido, la interpretación intenta hacer notar lo dudosos que son los elementos que nos presenta la imaginación y, en consecuencia, una decisión acertada sería emprender un completo distanciamiento de ella.

Considerando, entonces, esta y otras lecturas que ven un rol marginado de la imaginación dentro de las *Meditaciones* (Jiménez 1992; Schlutz 2009), el presente artículo propone dar cuenta que es totalmente plausible identificar un rol metódico de la imaginación en el marco de la *primera meditación*. Para su identificación sugiero comprender lo que sigue desde una lectura similar a la realizada por Chiuminatto (2013) quien, al advertir un vínculo entre texto e imagen en ciertas obras de Descartes, hace patente que este no sólo puede ser estudiado en tanto que filósofo, sino también como escritor que se sirve de herramientas ilustrativas para la aclaración de sus planteamientos científicos. Del mismo modo, en el lenguaje de la *primera meditación* es posible rastrear a la imaginación en un sentido metodológico, con la particularidad de que ella contribuye a la formación de argumentos filosóficos. De ahí, por ejemplo, que en variadas ocasiones nos encontremos con que la figura del meditador es una mera herramienta retórica para la exposición de determinada posición filosófica³ y no Descartes *qua* sujeto empírico meditando. En este sentido, si para

³ Esta apreciación es realizada por Margaret Dauler Wilson, en el apartado “El ‘yo’ de las *Meditaciones*” (28) contenido en *Descartes*. La acotación es precisa a la hora de estudiar esta obra, ya que con la disponibilidad de



Chiuminatto Descartes debía auxiliarse de elementos narrativos y visuales que permitieran explicar y complementar su pensamiento, yo considero que el meditador emplea recursos imaginativos cuando intenta demoler el edificio de las antiguas y falsas opiniones (AT VII, 18). Por lo tanto, solo realizar una lectura negativa de la imaginación en la *primera meditación*, no daría cuenta en totalidad de los matices que esta emprende, al menos, en ese marco del proyecto cartesiano.

Surge, entonces, la necesidad de reevaluar: ¿Cuál es el rol de la imaginación en la *primera meditación* cartesiana? Dado el propósito de esta *Meditación*, a saber, la eversión general de toda opinión de la que no se tenga una base sólida (AT VII, 18), considero posible rastrear un rol metódico de la imaginación en tanto que ficción. Esta última noción será entendida exclusivamente como la plantea Cocking (141), a saber, como la capacidad mental de crear escenarios y figuras existentes o no en la realidad sensoperceptiva. Dicha particularidad se aprecia, por ejemplo, cuando el meditador supone la existencia de un genio maligno (AT VII, 23), con el fin de concretar la eliminación de antiguas opiniones (AT VII, 17-18). Antes de dar a conocer mi propuesta, dedicaré una primera lectura a la comprensión y examinación del rol marginado que algunos comentaristas sugieren tendría la imaginación en relación con el propósito de la *primera meditación*.

Por último, me permito aclarar que centrarme en la *primera meditación* encuentra también su razón en el deseo por hacer notar la importancia de visitar sus pasajes. Puesto que tal como señala Curley (47), la *primera meditación* es sólo casual y débilmente discutida, al punto en que incluso Hobbes y Gassendi en las objeciones a las *Meditaciones* se quejan de que aborde temas demasiado familiares como para discutir sobre ellos tanto tiempo. Sin embargo, visitar estos pasajes “demasiado familiares” para los comentaristas, permite apreciar que el rol de la imaginación puede emprender un papel metódico dentro del proyecto y del que ciertos autores no han hecho notar con suficiente examen.

la primera persona singular se intenta promover la identificación por parte del lector en el trayecto de una filosofía vana a una filosofía y ciencia modernas, mas no pretende ser la narración de un hecho histórico. Lo mismo sugiere cuando comienza el argumento del sueño, el que no sucedió realmente, sino que se presenta como parte de la exposición argumental de la *Meditación*.



I. La imaginación y los sentidos: el origen de nuestros prejuicios en las *Meditaciones Metafísicas*

Según Gueroult (5), nada es más sistemático para Descartes que su propia doctrina. Esta sería un solo bloque de pura certeza, por lo que cualquier punto que sea negado o malinterpretado en la lectura traería consigo el colapso total de la comprensión de su pensamiento. En vista de la cautela que sugiere Descartes a la hora de estudiar su sistema, Gueroult realiza una interpretación rigurosa en torno a las condiciones sobre las que la meditación cartesiana emprende su desarrollo, siempre teniendo a la vista el objetivo del proyecto general, a saber, la búsqueda de una verdad indubitable. Bajo esta lógica, el comentarador francés considera que las *Meditaciones* siguen un orden propiamente analítico, es decir, el orden del descubrimiento, por lo que es la razón de conocer (*ratio cognoscendi*) la que se encargaría de alcanzar el objetivo mencionado (10), esta sería una condición principal para comenzar a meditar. Dicha sugerencia le lleva a afirmar lo siguiente:

Al tener que ocuparse únicamente de las nociones del entendimiento puro, la metafísica nos aleja del uso del entendimiento junto con la imaginación, es decir, de las matemáticas y la física, y más aún de las preocupaciones de la vida, que añaden el uso de los sentidos al uso del entendimiento y la imaginación (Gueroult 11; traducción propia).

A partir del extracto, es posible aclarar que para Gueroult el uso de la *ratio cognoscendi* como recurso exclusivo de la metafísica, margina la puesta en juego de la imaginación en las *Meditaciones*. Pero, más allá de eso, también parece haber una justificación en la sugerencia que Descartes hace a Isabel de Bohemia y a la Reina Cristina de Suecia, en torno al orden en que uno debe ocuparse de variados asuntos:



Descartes repite el mismo consejo a Isabel y a Chanut para la reina Cristina, insistiendo más concretamente en la importancia de las preocupaciones de la vida, que deben anteponerse a las matemáticas y a la física, mucho más de lo que éstas a su vez deben anteponerse a la metafísica (Gueroult 28; traducción propia).

Al ser entonces los asuntos de la vida, la matemática, la física y la metafísica asuntos completamente distintos entre sí, requieren también un examen distinto e individual. Así, para Gueroult los problemas metafísicos no pueden involucrar problemas relativos a la física, por lo que toda la esfera disciplinar, así como la consideración del mundo sensible debe quedar fuera la ocupación metafísica. No existe una afirmación explícita en torno a porqué la imaginación queda fuera también de dicha ocupación, pero su comprensión cotidiana como capacidad mental de reproducir figuras relacionadas con la sensopercepción, es, a juicio personal, el factor que le permite a Gueroult establecer dicha conclusión, a partir de la sugerencia cartesiana en torno a los momentos específicos para dedicarse a ciertas problemáticas, así como el uso exclusivo de la *ratio cognoscendi*.

Más tarde, el comentador expone una lectura del célebre argumento del sueño, particularmente, la sección donde el meditador cae en cuenta que las cosas vistas en la vigilia también son vistas en el sueño, al punto en que es preciso advertir que “[...] nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor, casi me confirma en la opinión del sueño” (AT VII, 20). Gueroult señala que los sentidos son la principal causa de caer en la opinión del sueño: “Los sentidos nos engañan. Las percepciones sensibles son quizás sólo sueños” (16; traducción propia). En la medida que los sentidos no permiten distinguir entre la vigilia y el sueño, el meditador se dispone a simplemente afirmar que vive en el sueño:

Soñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo; sin embargo, hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas, que no han podido ser inventadas sino a semejanza de las cosas verdaderas [...] (AT VII, 20).



Ante este fragmento, Gueroult agrega:

[...] los sueños son imaginarios sólo porque combinan arbitrariamente elementos más simples y generales [...]. Estos elementos sólo pueden aparecer como reales porque, al no ser compuestos, escapan a la posible arbitrariedad de la composición. Sin embargo, estos elementos constitutivos son a su vez compuestos; por tanto, pueden ser arbitrariamente compuestos y, en consecuencia, imaginarios, y por tanto dudosos (16; traducción propia).

Este comentarista nota que los sueños son un producto de la imaginación, en la medida que para el meditador la aparición de imágenes en el sueño operan del mismo modo que una pintura. Este tipo de representaciones se lleva a cabo gracias a la asociación de figuras ya vistas a través de la experiencia sensible y sólo requiere la mezcla de cada una de ellas para los artistas. Lo anterior, habilita a Gueroult a afirmar que lo imaginario, en tanto que compuesto, es dudoso. La única manera en que se podría advertir la realidad de los ojos, la cabeza o las manos sería que dichas cosas no fuesen una mezcla de otras más generales.

A mi juicio, considero que es totalmente comprensible la lectura realizada por Gueroult; a continuación, se precisará por qué. Según Smyth (486), variadas lecturas sobre la *primera meditación* sugieren que los elementos que pueden ser dudosos serían, por su misma razón de dudosos, falsos y necesarios de excluir del razonamiento meditativo. Sin embargo, él considera más acertado reemplazar este calificativo por “engañador” o “no genuino”, con el propósito de advertir la sospecha, mas no la falsedad. A fin de cuentas, no se trata de un desprecio por la facultad imaginativa, sino la advertencia de que en variadas ocasiones sus productos pueden llegar a nublar el juicio de la razón. De ahí que Gueroult sea prudente también en advertir la duda sobre la imaginación en tanto que creadora de las imágenes en el sueño. Sin embargo, me parece que olvida señalar que, a pesar de tal duda “[...] otras cosas más simples y universales son verdaderas, con las cuales, como con los colores verdaderos, se configuran todas esas imágenes de las cosas, verdaderas o falsas, que se hallan en nuestro pensamiento” (AT VII, 20). Así, al menos hasta ese momento, las



imágenes del sueño creadas por la imaginación no terminan por ser totalmente rechazadas por el meditador, quien cae en cuenta que la naturaleza simple y universal de los colores no parece ser aún un objeto de duda. En ese sentido, la imaginación no es, aún, rechazada en el proyecto, ni siquiera indirectamente.

A pesar de ser comprensible, me parece que no termina de ser suficiente la marginación de la imaginación que presenta Gueroult, más aún si consideramos que el argumento del sueño no se enfoca principalmente en hacer una crítica del trabajo imaginativo, sino en examinar la fiabilidad de los sentidos en el acto de conocer. De ahí también que coincido con Olson (420), cuando afirma que, “lo que el argumento del sueño pone en cuestión, [...] es la disposición adecuada de las facultades sensoriales en general, pero de los sentidos en particular”. En resumidas cuentas, la lectura de Gueroult parece sugerir una comprensión limitada de la imaginación, particularmente, como facultad encargada de producir figuras sensibles compuestas en la mente (experiencia del sueño), así como sólo responde a la esfera de las preocupaciones de la vida, en contraparte con la *ratio cogscendi*.

En un caso similar al anterior, Schlutz señala que el meditador utiliza el argumento del sueño como justificación para dudar de la imaginación, esto a raíz de que las representaciones del sueño no se condicen con la realidad: “Los sueños se convierten en el motivo más contundente de esta duda, ya que las imágenes que recibimos mientras soñamos no coinciden en absoluto con la realidad exterior a nuestra mente” (39; traducción propia). Este razonamiento es un tanto apresurado, pues no parece que el meditador intente encontrar en las imágenes del sueño una verdad que se condiga con la realidad, más bien se enfoca en advertir que, así como no suelen coincidir, en muchas otras ocasiones sí coinciden y esto es lo dudoso de las mismas:

¡A buena hora! Como si yo no fuera un hombre que suele dormir de noche y padecer en sueños todas esas mismas cosas, y a veces hasta cosas menos verosímiles que las de aquellos cuando están despiertos. ¡Con qué frecuencia el descanso nocturno me persuade de cosas tan usuales como la de estar aquí, vestido con un abrigo, sentado junto al fuego, cuando sin embargo me hallo sin ropas acostado bajo los cobertores! (AT VII, 19).



El argumento del sueño, entonces, sugiere que tanto las imágenes del sueño, como las de la realidad tienen por fuente principal los sentidos y de ahí que esta también sea la dificultad de escapar de la persuasión de los sueños. Realizar la aclaración es pertinente, en la medida que al inicio de la *primera meditación* se nos advierte que lo falso debe derribarse desde sus raíces (AT VII, 17). Con ello, se hace notar que la confianza ciega en los sentidos es la raíz del conflicto que el meditador desea arrancar. Lo que Descartes hace implícito es que la facultad de juzgar del entendimiento erra cuando intenta diferenciar figuras de las que el meditador es un mero receptor⁴. Esto último adquiere mayor comprensión si recordamos que, más tarde, en la *sexta meditación*, se descarta la duda en torno al sueño y la vigilia gracias a la facultad imaginativa, en la medida que es utilizada conscientemente y conforme al establecimiento del conocimiento:

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

Jiménez (1992), por su parte, da cuenta de la existencia de una desconfianza por parte del meditador hacia la imaginación dentro de la *segunda meditación*. A su entender, dicha desconfianza emerge desde el *cogito* y su imposibilidad por aprehender algo desde dicha facultad. Además, afirma que “la ausencia de la reflexión sobre lo imaginario en Descartes no es gratuita”, y apela a “una exigencia de la constitución misma de su sistema” (160). Lo que me parece cuestionable dentro de este comentario es la primera afirmación, ya que realmente ignora ciertos detalles de las *Meditaciones*. Cuando el meditador se refiere, por ejemplo, a figuras inusitadas creadas a semejanza (AT VII, 20), ¿no está realizando una

⁴ Si bien las imágenes del sueño son un trabajo de la imaginación, no es una tarea voluntaria y consciente, a diferencia de la imaginación que distingue Descartes en la *sexta meditación*, como mostramos en la cita siguiente.



reflexión sobre lo imaginario? Junto a lo anterior, Jiménez también afirma que “Descartes quiere evitar que lo pintoresco de la imaginación fascine al entendimiento y lo desvíe de su manera correcta de funcionar” (160), pero no sugiere qué pasajes destacarían el carácter pintoresco de la imaginación. Con ello, sin embargo, este autor parece apelar que la facultad imaginativa únicamente se presenta en forma de fantasía y por dicha razón Descartes se distancia de ella.

A grandes rasgos, el tipo de rol que suponen los autores dentro de la *primera meditación*, a saber, obstaculizador e innecesario, se encuentra relativamente sesgado por una identificación limitada de la misma desde una perspectiva teórica en torno a las imágenes oníricas. En este sentido, el rol de la imaginación para los comentaristas se monopoliza en una reproducción de imágenes sensoriales involuntarias. Este vínculo hacia los sentidos, así como la persuasión que ejercen las imágenes oníricas, es lo que, para los comentaristas, dota a la imaginación de un carácter de falsedad que nublaría los propósitos de la razón. A continuación, intentaré establecer por qué comprender a la imaginación en tanto que ficción permite identificar un rol metódico de la misma en la *primera meditación*.

II. El rol metódico de la imaginación

Que la imaginación emprenda un rol metódico en la *primera meditación* es una consideración que encuentra su base en lo expuesto por Gouhier (1999) sobre la *cuarta meditación*. Si bien los temas tratados entre esta y la primera de las *Meditaciones* no se enfocan en el mismo eje, hallo una vinculación esencial en las palabras del comentarista mencionado. Gouhier establece que la prueba asumida en la *primera meditación*, a saber, el ataque a los principios de las creencias se encuentra mediada por la psicología de la *cuarta*. A continuación, explicaré la pertinencia de esta afirmación.



En el *Discurso del método* (1637)⁵, Descartes presenta la problemática principal que guía el proyecto metafísico cartesiano, y es planteada a partir de la siguiente constatación: el *buen sentido*⁶ es igual en todos los humanos, pero cada uno lo dirige por vías distintas. Por ello, si lo deseado es alcanzar el conocimiento cierto, lo esencial será aplicar correctamente el *buen sentido* (AT VI, 3). Teniendo este precepto en consideración, me parece verosímil argüir que la tarea asumida por el meditador en la *primera meditación* comprende la adopción de emplear correctamente su facultad de juzgar. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre lo anterior y la *cuarta meditación*? Pues que allí el *buen sentido* se encuentra vinculado a la noción de voluntad, la cual es concebida como un hacer o no hacer, afirmar o negar, buscar o huir, etc., según lo que el intelecto demande. Es, a fin de cuentas, la elección de un hombre que está seguro de sí mismo⁷. En este sentido, el pensamiento del hombre que prontamente comenzará la meditación se entrega a una ociosidad dogmática [*farniente dogmatique*], noción que puede remitir al siguiente fragmento de la *primera meditación*: “[...] he liberado hoy mi mente de toda preocupación, me he procurado un ocio seguro, me retiro solitario y me dedicaré por fin seriamente y con libertad a esta eversión general de mis opiniones” (AT VII, 18). En él se aprecia la disposición voluntaria a la contemplación, lo que en otras palabras sería la ociosidad dogmática que viene a mantener los márgenes de un ejercicio cauteloso e intencional. Asimismo, resalta el sometimiento total a la tarea propuesta, donde deliberadamente el meditador se dispondrá a trabajar “seriamente”, lo que no es inverosímil interpretar como una referencia a la recta aplicación del *buen sentido*.

Adicionalmente, el meditador advierte en la *cuarta meditación* que “[...] de una gran luz en el intelecto se seguía una gran inclinación en la voluntad, y así he creído eso con tanta más espontaneidad y libertad, cuanto menos indiferente he sido a eso mismo” (AT VII, 59).

⁵ La edición utilizada corresponde a la traducción de Guillermo Quintas Alonso (1981) del *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. La citación en el cuerpo del texto se abreviará según el orden canónico de Adam & Tannery: AT, seguido del número del tomo en números romanos y la página en números arábigos. El número de tomo del *Discurso* corresponde al VI.

⁶ La capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso, es decir, la facultad de juzgar o la luz natural (razón).

⁷ Gouhier afirma que el objeto de las *Meditaciones* es el de la mente que busca una evidencia auténtica, por lo que un hombre seguro de sí mismo es aquel que, no conoce la verdad, pero sabe que desea buscarla y se dispone a ello (23).



En efecto, ni el capricho, ni la indiferencia mueven el ejercicio meditativo y las decisiones involucradas en él. Más adelante, se encuentra una referencia similar: “[...] la percepción del intelecto debe preceder siempre a la determinación de la voluntad” (AT VII, 60). Lo que intento hacer notar con el planteamiento anterior, es que la meditación se desarrolla como una actividad voluntaria que el intelecto solicita, por lo que, si sugiero que la imaginación emprende un rol metódico en la *meditación*, debe ser dentro del mismo marco voluntario e intelectual que propone la lectura de Gouhier. Así, la imaginación entendida como un fingir o un suponer se distancia de las imágenes involuntarias de los sueños que rechazan, no con poca razón, ciertos comentaristas en el apartado anterior. Más aún, la imaginación del presente apartado no parece necesitar únicamente de los elementos sensoperceptivos reproducidos en la actividad imaginativa ordinaria que conocemos, entendida como una facultad cognitiva.

En un estudio histórico bastante completo, Cocking (2005) deja patente que el vocabulario de la imaginación es difícil de precisar y que la significación de esta noción varía en el tiempo. Lo anterior, se identifica al notar que en la Edad Media la imaginación se asociaba como sinónimo de *inventio* en el sentido de “encontrar” o “descubrir”⁸, pero el surgimiento de aquel término se ubica con mayor precisión en las mnemotécnicas de la retórica clásica. Allí, la *inventio*, en orden a la formación de discursos, sería una de las operaciones metodológicas⁹ encargada de la búsqueda y elaboración de las líneas y esquemas del discurso, permitiendo la calidad, eficacia y belleza del lenguaje (Calvo 120). Más tarde, con la llegada del Renacimiento la teoría literaria francesa caracterizó las creaciones poéticas como “invenciones” a la par que “ficciones”, sedimentando una nueva significación de imaginación. Esta nueva perspectiva mantiene la función metodológica ya establecida con la *inventio*, pero se ocupa más precisamente de elaborar estructuras posibles y coherentes para la propia creación, es decir, de concebir el pensamiento correcto o apropiado en relación con el objetivo que se desea alcanzar (Cocking 140). Al mismo tiempo, estas ficciones podrían

⁸ En la Introducción de su texto (VII).

⁹ Junto a la *inventio* se hallan también: *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio* o *pronuntiatio* (Calvo 122).



ser más o menos abstractas, así como tener o no la forma de imágenes en tanto que réplicas de cualidades sensoperceptivas (Cocking, 141). Algo similar ocurre en el uso que la discusión dialéctica¹⁰ da a la *inventio*, donde es preciso buscar los lugares (*topoi*) de la memoria donde se almacenan aquellos argumentos que permitirían ganar una discusión, tal como es la invención de ejemplos que dan paso a la persuasión de quien nos debate (Rubinelli 54).

En vínculo con lo anterior, Dubouclez (57) intenta comprender el uso que el joven Descartes (1619-1620) otorga al término *inventer*, identificando que la *inventio* utilizada por el filósofo está en relación con la reflexión de la ciencia renacentista y el trabajo realizado por Rudolf Agrícola y Pierre de La Ramée sobre la problematización del método. En general, el Descartes de 1619 apuesta por una *inventio fundamenti*, esto es, la “[...] invención de las razones que permiten comprender y, por tanto, dominar un contenido del conocimiento” (Dubouclez 69; traducción propia). Además, considera que la auténtica *inventio* sería el fruto de una razón autónoma (*ingenium*), distanciada de la fortuna y de las operaciones miméticas. A juzgar por el propósito de la *primera meditación* y tomando en cuenta lo señalado por Dubouclez, la imaginación dada en dicha *meditación* parece tener una pequeña similitud con la *inventio fundamenti*, en tanto que no es fortuita. Sin embargo, los factores relativos al *ingenium* y *mimesis* no coinciden con la presente propuesta. Sugiero mucho más adecuado, por lo tanto, seguir la presentada por Cocking, a saber, como ficciones¹¹.

La imaginación que interesa se presenta de principio a fin cumpliendo un carácter ficcional en la elaboración de argumentos. Se puede identificar, por ejemplo, que, en la puesta en escena del meditador junto al fuego, la imaginación efectúa la ficcionalidad mediante un ejercicio ecfástico¹², con el fin de ilustrar que cosas corpóreas cercanas sobreviven ante la duda por el conocimiento alcanzado a partir de los sentidos. La escena se narra del siguiente modo:

¹⁰ En sentido aristotélico.

¹¹ De este modo, cuando me refiera a ficciones o invenciones estaremos haciendo referencia a la imaginación, ya que en el lenguaje de Cocking (140) son términos intercambiables que no varían en grandes significaciones.

¹² Me refiero al ejercicio de representar verbalmente un elemento visual.



Sin embargo, podría ser que, aunque a veces los sentidos nos engañan acerca de cosas pequeñas y muy distintas, hubiera sin embargo muchas otras de las que no se puede dudar, aunque hayan provenido de ellos: como que ahora estoy aquí, que me hallo sentado junto al fuego, que estoy vestido con un abrigo de invierno, que tengo en mis manos una hoja de papel, y cosas semejantes (AT VII, 19).

En este caso, las representaciones verbales elaboradas por Descartes posan en la *meditación* una serie de imágenes y, a nosotros, como lectores, nos revela la puesta en marcha del pensamiento. A partir de y gracias a la ficcionalidad de la imaginación, logramos la recomposición del meditador sentado junto al fuego, representamos su abrigo de invierno y probablemente nos hallamos contemplando mentalmente su figura mientras escribe en la hoja de papel aquella *meditación*. Así, la función viene a nosotros como una especie de recurso literario, pero en el meditador se efectúa con fines propiamente filosóficos. Bajo ese precepto, el objetivo de dicha representación verbal es advertir que los argumentos escépticos, contra las percepciones de objetos distantes, no tienen peso en la duda contra las percepciones de objetos cercanos y menos aún contra la percepción del propio cuerpo. La exposición del argumento y su comprensión sólo ha sido posible de advertir en la medida que la ficción es utilizada metódicamente por el meditador. Recordemos que esta última puede, entre otras cosas, crear una imagen coherente en relación con el objetivo que se desea alcanzar. En este breve fragmento, el objetivo es hacer mucho más ilustrativa la duda sobre objetos cercanos. De ahí que la pregunta que el meditador se hace inmediatamente después de la escena narrada, es: “[...] ¿con qué razón se podría negar que estas mismas manos o que todo este cuerpo me pertenece? [...]” (AT VII, 19). Y ciertamente no podría ser entendido el argumento de la misma manera si, por ejemplo, dicha escena no hubiese sido escrita o que la narración hubiese sido distinta, como puede ser que, en vez de la figuración de su propio cuerpo situado junto al fuego, hubiese representado objetos distintos a él, como puede ser aquello que rodea la habitación. En el fragmento original, la argumentación se vuelca hacia el cuestionamiento de la propia corporalidad en relación con los sentidos y no sólo la duda de estos últimos. Esta especie de intención detrás de la ficción me remite a lo que mencioné con anterioridad respecto a la voluntad con que la imaginación es puesta en acción en la *primera meditación*.



Se puede apreciar, entonces, que el uso de la ficción permite la construcción de un lenguaje no apofántico que parece complementar el camino hacia la eversión de las antiguas opiniones.

Ahora bien, tras examinar las razones para dudar ante lo que pareciera absurdo dudar, el meditador da en el clavo al recordar la tan persuasiva experiencia del sueño. Puede que no sea más que una ensoñación que esté junto al fuego, una creación de su fantasía que le persuade. Sin embargo, por muy fantástica y dudosa que sea, él no tiene cómo saber si aquello es real o no, porque ha caído en cuenta que esas mismas imágenes poseen particularidades que no parecen ser distintas a aquellas que se le presentaban cuando él se encontraba despierto (AT VII, 19). Afirma entonces: “[...] veo con tanta claridad que nunca se puede distinguir con indicios ciertos el sueño de la vigilia, que me hallo estupefacto, y el mismo estupor casi me confirma en la opinión del sueño” (AT VII, 20). Al no haber una razón de peso que permita diferenciar ambos momentos, no queda otra opción que hacer de la vida un sueño:

Soñemos, pues, y que estas cosas particulares no sean verdaderas, que abrimos los ojos, que movemos la cabeza, que extendemos las manos, y que tal vez tampoco tengamos tales manos y tal cuerpo completo (AT VII, 20).

Fijar el pensamiento en aquel momento bastaría para comprender que el rol de la imaginación no se encuentra anulado en el proyecto de las *Meditaciones*: ¿cómo es que el solo hecho de disponerse a soñar en vida no signifique algo para los comentaradores? Y es que hacer como si la vida fuese un sueño no es otra cosa que crear una ficción al respecto. Al fin y al cabo, se trata de proporcionar un nuevo espacio, una nueva realidad donde sea legítimo poner en duda la propia corporalidad, desafiando así una confianza ingenua hacia los sentidos. Este ejercicio llevado a cabo por la ficción halla bastante armonía con la propuesta de Broughton (49), quien nota que el método de la duda es comparable a un juego, que demanda a los



participantes hacer cosas que podrían parecer ridículas o absurdas, pero que cobran sentido únicamente dentro del mismo juego:

El método de la duda es algo así como un juego que exige al jugador suspender el juicio sobre cualquier proposición que tenga una determinada característica. Esta característica no es la irracionalidad. El jugador acaba suspendiendo el juicio sobre cosas que sería bastante razonable creer. Este comportamiento sería ridículo si no estuviera jugando. Pero como está jugando, su suspensión del juicio tiene sentido, o eso es lo que voy a argumentar (50; traducción propia).

En un orden similar, la ficción hace al meditador crear espacios mentales como lugares válidos para posar la duda sobre situaciones que en el cotidiano no se acostumbran a poner en duda. En general, adoptar el papel del escéptico es difícil, más aún convencernos de él, pero me parece que la ficción como método hace mucho más comprensible el ejercicio. Macarthur (2003), de hecho, critica que se deba optar por una u otra posición al examinar si la puesta en duda de ciertas cosas sea una decisión real o una mera farsa a la hora de evaluar nuestras creencias. El autor considera que ambas visiones en torno a la *meditación* pueden complementarse, mientras se tenga en consideración que la posición que aboga por una “farsa” no afirme que es esta misma quien juzga la certeza de las cosas evaluadas (Macarthur 179). En el presente caso, no pretendo sugerir que la imaginación en tanto que ficción lleva a cabo este tipo de rol, pues, como señalé al comienzo del apartado, parece ser que la actividad imaginativa se encuentra completamente guiada por el intelecto. Del mismo modo, la capacidad de advertir la duda, la falsedad o la verdad de una situación, cosa o enunciado, viene dada por la facultad de juzgar del meditador y de ella la imaginación es un mero complemento.

Más adelante, tras advertir que las viejas opiniones suelen retornar con frecuencia y tomar posesión de la credulidad del meditador “[...] como si la merecieran por el prolongado uso y el derecho de familiaridad [...]” (AT VII, 22), cabe la necesidad de autoengañarse y volver la voluntad hacia lo contrario cada que las antiguas opiniones vuelvan, “[...] fingiendo por cierto tiempo que son por completo falsas e imaginarias” (AT VII, 22). Junto a lo anterior



se suma que el espacio del sueño proporcionado por la imaginación no parece ser medio suficiente para posar la duda sobre ciertos elementos generales, tales como la Aritmética o la Geometría, en la medida que al meditador le sigue pareciendo que “[...] ya sea que esté despierto, ya sea que esté dormido, dos y tres unidos hacen cinco y el cuadrado no tiene más de cuatro lados [...]”(AT VII, 21), parece preciso cuestionar el papel de Dios dentro de las verdades comúnmente aceptadas. Se posiciona, así, un ejercicio imaginativo afín con la ficción, a saber, la suposición:

Supondré, pues, no que un Dios óptimo, fuente de verdad, sino que un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme: consideraré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son más que engaños de los sueños con los cuales le ha tendido insidias a mi credulidad (AT VII, 23).

Pero la puesta en juego de dicho ejercicio encuentra primero su causa en el recuerdo de una vieja opinión, la que consiste en la existencia de un Dios que ha creado a nuestro meditador y le hace ser quien es, al parecer, un ser con posibilidades de caer en el error:

[...] así como juzgo que los demás se equivocan a veces acerca de las cosas que consideran saber de la manera más perfecta ¿no pasaría lo mismo conmigo, que me equivoque cada vez que sumo dos y tres, o cuento los lados del cuadrado, o si se puede pensar algo aún más fácil? (AT VII, 21).

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, no cabe duda de que Descartes fue un fiel creyente. Sin embargo, las condiciones del meditador no son las mismas, pues éstas deben seguir el orden del proyecto metafísico. Así, no queda más opción que confesar que “[...] no hay nada de lo que antes juzgaba como verdadero, de lo que no sea lícito dudar [...]” (AT VII, 21). Ante la imposibilidad epistemológica de que siga existiendo un Dios bueno y perfecto, porque si nos equivocamos ha de ser por la imperfección de nuestro creador, la ficción de un ser completamente contrario se hace necesaria. El meditador acepta, en consecuencia, que lo más apropiado sería suponer la existencia de un ser engañador, que acuña con el nombre de genio maligno. A fin de cuentas, necesita inventar una figura y suponer que cree en la misma,



es la ficción sobre una ficción. Esto último porque ocurre un ejercicio similar al que se empleaba cuando se hacía de la vida un sueño, por lo que se propicia un espacio donde sea válida la creencia en un genio maligno (AT VII, 23).

Junto a lo anterior, la particularidad de la suposición del genio maligno es que este mismo es el resultado de la imaginación. Este es creado a partir de dos elementos conocidos de antemano: un ser supremo (Dios) y la astucia. No está en mi alcance afirmar la astucia del Dios en que cree el meditador, pero sin duda el poder parece ser el factor que permite en él la identificación de dicha supremacía. En este sentido, el modo de operación del meditador posee una gran similitud con la ficción poética, la cual “[...] produce imitaciones verosímiles de la vida sin reproducir exactamente el mundo exterior, se distingue así cuidadosamente de la imaginación tradicionalmente falsa y distorsionadora de la psicología popular” (VII; traducción propia). Claro está que en este caso el modelo original no es exactamente una cosa del mundo exterior y, de hecho, esto hace resaltar que la imaginación metódica propuesta no responde únicamente a cosas sensoriales de la realidad, pero se aprecia cómo es imaginado a partir de elementos ya existentes para la vida de quien medita, asegurando que la figuración conceptual de dicha criatura es creada prudentemente con relación al propósito de la *Meditación* y no por el camino de la imaginación descontrolada. Además, cabe obviar el hecho de que se origina por la necesidad misma de los planteamientos previos.

De este modo, la suposición del genio maligno será el ejercicio principal que seguirá el meditador de ahora en adelante. Este, sin embargo, no solo involucra la creencia en este ser maligno, pues, a la vez, permitirá concretar lo que venía asegurando el argumento del sueño, esto es, el distanciamiento con los sentidos y la total puesta en duda de elementos simples, tal como sería la Aritmética. Así se logra la eversión de las antiguas opiniones, es decir, gracias a la ayuda que la imaginación ha desencadenado mediante la creación de espacios y figuras en la argumentación. Y ya al final de ella, se nos revela cómo el meditador vuelve a su vida cotidiana, tras haber sido algo así como “[...] un cautivo que tal vez gozaba en sueños de una libertad imaginaria [...]” (AT VII, 23), pero que vuelve voluntariamente a la vida cotidiana, casi como haciendo evidente que esta *meditación* no ha sido más que una



ficción que logró disponer al meditador a un distanciamiento de sus hábitos pasados (como es el prejuicio) y la toma de otros (el hábito de dudar).

Consideraciones finales

A raíz de notar la existencia de ciertos comentaristas de las *Meditaciones* que se posicionaban desde un plano negativo a la hora de discutir el rol de la imaginación, intenté hacer notar que dicha lectura se encontraba sesgada por una apreciación monopolizada de la imaginación, que la comprendía como una mera capacidad de reproducir imágenes mentales a partir de experiencias sensoperceptivas. Asimismo, la crítica a la incapacidad que el entendimiento tenía para ejercer la voluntad en las imágenes de los sueños parecía ser un elemento implícito que les disponía a considerar a la imaginación un obstáculo. Como mencioné al inicio de este artículo, mi propuesta se orientaba a intentar establecer que, en la vuelta a los pasajes de la *primera meditación*, cabía la plausibilidad de rastrear un rol metódico de la imaginación entendida como ficción. La lectura realizada sugirió que, si se comprende de dicho modo, se hace patente que hablar de una mera capacidad de reproducción en la imaginación no daría cuenta de su realidad total en el proyecto metafísico. Y a pesar de categorizar esta ficción a partir de una identificación de índole poética, se pudo hacer patente que no representaba en absoluto una contradicción al proyecto, en la medida que la ficción era entendida como la capacidad de crear estructuras mentales coherentes en virtud de un objetivo determinado.

La doctrina cartesiana de la imaginación se presenta en la *primera meditación* casi como un camuflaje y por ello es tan preciso reevaluar el rol de dicha facultad, mediante la examinación de lo escrito por los comentaristas que se han interesado en esta noción, hallando problemas esenciales, como también puntos de encuentro entre una lectura y otra. Por último, lo que queda de todo esto es si la presente lectura se limita a comprender el rol



de la imaginación de manera metódica sólo en la *primera meditación* o si será posible encontrar un papel similar en las meditaciones que le siguen. Cualquiera sea el caso, corresponderá a la tarea de un trabajo posterior.



Bibliografía

- Broughton, Janet. *Descartes's Method of Doubt*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Calvo, Rosa. *Uso de la Mnemotecnia como herramienta educativa de la Sociedad del Conocimiento en la Era Digital*. 2022. Universidad del País Vasco. Tesis de Doctorado.
- Chiuminatto, Pablo. *René Descartes. El método de las figuras. Imaginario visual e Ilustración científica*. Santiago de Chile: Orjjikh Editores, 2013.
- Clarke, Desmond. *Descartes's Theory of Mind*. Nueva York: Oxford, 2005.
- Cocking, John. *Imagination. A study in the history of ideas*. Londres: Routledge, 2005.
- Curley, E.M. *Descartes against the skeptics*. Harvard University Press, 1978.
- Descartes, René. *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría* (abreviado AT, seguido del número del tomo en números romanos y la página en números arábigos), trad. Guillermo Quintas Alonso. Madrid: Alfaguara, 1981.
- Descartes, René. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las Objeciones y Respuestas* (abreviado AT, VII, seguido de la página en números arábigos), trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- Dubouclez, Olivier. "Inventer. Le jeune Descartes et les voies de l'inventio en 1619-1620" *Examina Philosophica, I Quaderni di Alvearium* 1 (2015): 57-73.
- Gouhier, Henri. *Doute méthodique ou négation méthodique. La Pensée Métaphysique de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1987.
- Gueroult, Martial. *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons Vol 1*, trad. Roger Ariew. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Jimenez, Antonio. "El lugar de la imaginación en el proyecto filosófico cartesiano" *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica* 3/72 (1992): 159-164.



Macarthur, David. “The Seriousness of Doubt and Our Natural Trust in the Senses in the First Meditation” *Canadian Journal of Philosophy* 33/2 (2003): 159-181.

Olson, Mark. “Descartes First Meditation: mathematics and the Laws of Logic” *Journal of the history of philosophy* 3/26 (1988): 407-438.

Rubinelli, Sara. *Ars Topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*. Lugano: Springer, 2009.

Schlutz, Alexander. *Mind's World. Imagination and subjectivity from Descartes to Romanticism*. University of Washington Press, 2009.

Smyth, Richard. “A Methaphysical Reading of the First Meditation” *The Philosophical Quarterly* 36/145 (1986): 483-503.

Wilson, Margaret Dauler. *Descartes*, trad. José Antonio Robles. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

