

Descartes: aproximación al mundo exterior por medio de los sentidos y la imaginación

En el presente trabajo, a partir de una lectura de las *Meditaciones*, intentaré explicar el estatus que tienen las sensaciones en la filosofía de Descartes y su relación con el mundo externo, según la concepción que el filósofo tiene de éste. Para esto, señalaré las dos etapas que atraviesan el análisis sobre los sentidos y la imaginación.

Inicialmente, desarrollaré una postura escéptica que pone a los sentidos en suspenso al considerarlos engañosos e incapaces de proporcionar certezas o conocimiento verdadero. Aquí relacionaré este juicio con el concepto cartesiano de imaginación, el cual se involucra con lo sensible a través de las imágenes que crea de lo corpóreo; concretaré sus definiciones iniciales –extraídas de la Primera y Segunda Meditación- con el ejemplo de la cera, señalando también el esbozo de su concepción del mundo exterior como *res extensa*. En la segunda etapa describiré cómo es que cambia la noción de lo exterior según la meditación quinta y sexta una vez que las sensaciones y la imaginación han sido relacionadas plenamente con la facultad intelectual. De esta manera, trataré de demostrar que, en Descartes, las sensaciones y la potencia imaginativa quedan supeditadas al entendimiento.

Posteriormente, explicaré cómo, a partir de la racionalización de las sensaciones, se sustenta la existencia de lo corpóreo con el intelecto, a la vez que lo reduce a ideas claras y distintas para considerarlo verdadero. Esto, en mi opinión, quiere decir que no se acepta plenamente *a priori* la existencia de entes externos que no hayan sido entendidos según el esquema racional del sujeto epistemológico, del *cogito* cartesiano; sino sólo la existencia de ideas sobre dichos entes que los delimitan y reducen a ciertos preceptos que comparten en común.

Por último intentaré responder si es posible considerar a los sentidos y a la imaginación –en sí mismos y no dependientes del pensamiento- como base cognoscitiva confiable en función de una visión del mundo distinta a la cartesiana. Para esto propondré una postura

diferente respecto a lo exterior, no a partir de una vía epistemológica por parte del sujeto pensante que reduzca lo externo a lo cognoscible, sino que retomaré lo que Benítez denomina vía de reflexión ontológica¹.

1. Sentidos e imaginación en la Primera y Segunda Meditación

Desde el inicio de la Primera Meditación queda establecida la intención de Descartes al dudar de todo aquello que no es firme y constante para la razón. Su propósito es, entonces, no aceptar conocimiento que no se le presente como indubitable. Para esto, esgrime dos argumentos con los cuales duda de todo lo que hasta ahora consideró certezas, incluyendo lo que proviene de los sentidos:

a) El del sueño o la vigilia. Descartes desacredita a las sensaciones aludiendo a la semejanza que éstas, en la vida real, tienen con las representaciones imaginativas cuando se sueña, al grado de no poder discernir el estado de vigilia del consciente. Sin embargo, es importante señalar que en este argumento se esboza un eco de la noción cartesiana de lo corpóreo como extensión a través del símil de las pinturas:

Y por la misma razón, aun cuando esas cosas generales, a saber, un cuerpo, unos ojos, una cabeza, unas manos, y otras parecidas, puedan ser imaginarias, hay que reconocer, en cualquier caso, que hay cosas todavía más simples y universales que son verdaderas y existentes, por cuya mezcla, ni más ni menos que por la de algunos colores verdaderos, se forman todas las imágenes de cosas que residen en nuestro pensamiento, sean éstas verdaderas y reales, o fingidas y fantásticas. De este género es la naturaleza corpórea en general y su extensión, así como la figura de las cosas extensas, su cantidad o tamaño, su número, como también el lugar en el que se encuentran, el tiempo que mide su duración y otras por el estilo.²

Esta cita es importante porque esclarece qué entiende Descartes por imaginación. Así como el artista mezcla, mediante su facultad imaginativa, figuras y cuerpos para crear una composición, así la imaginación aprehende la naturaleza corpórea en imágenes que puede combinar y alterar en cosas reales o fantásticas. También, implícitamente en el argumento, el filósofo da por sentado que, a pesar de la multiplicidad de entes corpóreos, hay fundamentos comunes más sustanciales que, como explicaré más adelante, pueden ser conocidos y que engloban las ideas de nuestro pensamiento sobre el mundo externo.

¹ Benítez, L., *Percepción sensible y conocimiento del mundo material en René Descartes*, pp. 20-21.

² Descartes, *Meditaciones metafísicas*, p. 60.

b) El del genio maligno. “Supondré entonces que no hay un verdadero Dios que es soberana fuente de verdad, sino un cierto genio maligno, no menos pícaro y engañador que poderoso, que ha empleado toda su industria en engañarme”³ La idea del genio maligno que engaña a Descartes significa la completa incertidumbre respecto a todo conocimiento de lo externo que se le presenta al ser cognoscente.

Posteriormente, en la Segunda Meditación, el filósofo afirma su propia existencia. Si se ha convencido de que lo corpóreo no existe y también ha rechazado el conocimiento proveniente de las sensaciones, Descartes establece como supuesto que él existe en tanto que es capaz de reflexionar y persuadirse respecto al estatus del mundo externo y la desconfianza en el saber que brindan los sentidos. Además, si existe un genio maligno como agente activo que ejerce el engaño, forzosamente debe estar en relación directa con quien recibe la acción; la existencia del genio y su propósito maligno justifican al sujeto como receptor del artificio.

Después, el filósofo trata de esclarecer con claridad qué es él. Para esto, examina los atributos de su alma, desechando el andar, el nutrirse y el sentir, por estar relacionados con su corporeidad. De esta manera, se define como cosa que piensa, estableciendo una clara diferencia entre el intelecto –el acto independiente de toda materialidad– y la imaginación –la facultad del alma que, como el artista, compone ficciones a partir de las imágenes de las cosas corpóreas.

Y así, admito sin duda que nada de lo que pueda comprender por medio de la imaginación pertenece a ese conocimiento que tengo de mí mismo, y que es preciso recoger y apartar el espíritu de esta forma de concebir, a fin de que pueda, él mismo, reconocer bien distintamente su naturaleza.⁴

Así, considero que Descartes ha estipulado una diferencia jerárquica entre la potencia intelectual y la imaginaria, siendo la primera más esencial y contenedora de lo segundo. Aunque la imaginación no define al sujeto pensante, es evidente que se encuentra en el mismo, o sea, en el pensamiento. También se hallan en él los juicios, los deseos, las querencias y el sentir. Sobre esta última facultad del pensamiento es necesario señalar que, si bien las sensaciones generadas a partir de lo externo recibido por los sentidos pueden no ser más que engaños, el filósofo sostiene que, aparente o realmente, el sentir se equipara

³*Ibidem.*, p. 63.

⁴*Ibidem.*, p. 70.

con el pensar “Que así sea; en cualquier caso, al menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que siento calor; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, que, considerado precisamente de tal manera, no es otra cosa que pensar.”⁵ De este modo, contiene al sentir como forma inferior del pensamiento porque, si bien la equipara con éste, no es idéntica a él; en la capacidad sensitiva no se encuentran las demás facultades del sujeto racional y ella misma está contenida dentro del pensamiento.

Descartes, en la búsqueda por encontrar aquello independiente de la imaginación y los sentidos que lo hace realmente ser él mismo, encuentra confuso creer conocer antes lo externo por medio de las sensaciones e imágenes que se forma de lo mismo, que a su propia naturaleza. Por esta razón, decide examinar un objeto corpóreo ¿que recibe cotidianamente gracias a su cuerpo sensible?, un trozo de cera. La cera posee todos los elementos con los cuales, si nos aproximamos a conocerla, creemos entenderla plenamente; sabe, huele, es dura, fría, colorida y sólida. Sin embargo, al contacto directo con el fuego, aunque todas estas características se desvanecen, no es posible decir que deja de ser ese mismo trozo de cera y Descartes se pregunta: ¿qué es entonces lo que conocíamos en ese trozo de cera con tanta distinción?⁶

“Considerémosla atentamente y, alejándonos de todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. Ciertamente no permanece nada más que algo extenso, flexible y mutable.”⁷ Aquí se vislumbra la concepción cartesiana respecto al mundo externo y corpóreo. Ese trozo de cera en particular, al mutar, se ha deshecho de todas las accidentes que contenía en su forma inicial y, cambiando, se han descubierto los componentes inmutables y esenciales que la definen: extensión y movimiento. En ese sentido, la multiplicidad de formas que sea capaz de adquirir siempre se reducirán a sus rasgos más esenciales.

Pero estos componentes fundamentales son captados exclusivamente por el pensamiento. Los sentidos, como una forma del pensar, únicamente perciben el trozo de cera oscuramente; se mueven entre los componentes accidentales que componen estados particulares en los que se encuentra la cera. Mediante la imaginación tampoco se puede acceder a una idea clara y distinta de lo corpóreo, a través de ella sólo podemos recrear las

⁵ *Ibidem.*, p. 70-71.

⁶ *Ibidem.*, p. 73.

⁷ *Idem.*

imágenes, si bien no de todas las mutaciones que puede sufrir, a un gran número de cambios.

Pero lo que se trata de hacer notar aquí es que su percepción, o bien la acción por la cual distinguimos, no es una visión, o un tacto, ni una imaginación, y no lo ha sido nunca aunque antes así me lo pareciese, sino sólo una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como era antes, o clara y distinta, como es ahora, según mi atención se centre más o menos en las cosas que están en ella y de las que está compuesta.⁸

Es así como Descartes, aunque no niega el papel que juegan los sentidos y la imaginación al momento de conocer un objeto, los afirma como secundarios en tanto que falibles y confusos, y jerarquiza al entendimiento como la única vía para un conocimiento verdadero, claro y distinto de lo corpóreo. Asimismo, reduce la multiplicidad de fenómenos que se gestan a partir de la forma sólida de la cera.

Pero para establecer la prioridad de la res cogita por encima de cualquier otra cosa existente, el análisis del trozo de cera requiere no sólo las cualidades sensibles sino también su aspecto determinable (algo extenso, flexible y cambiante) y los subordina a la primacía del “escrutinio puramente mental”⁹

En ese sentido, las características de la cera, únicamente deducibles mediante el intelecto, se pueden aplicar a todas las cosas que son exteriores¹⁰ y, de esta manera, los accidentes mutables que lo corpóreo adopta en sus múltiples estados queda reducido a lo extenso, la forma y el movimiento.

2. Afirmación de la jerarquía entre las potencias del espíritu y del estatus del mundo externo a partir de la Quinta y Sexta meditación

En la Quinta Meditación, tras preguntarse por alguna certeza extraíble a partir de la naturaleza corpórea (en caso de que realmente exista), encuentra verdaderas las ideas de la extensión, de números, del movimiento y de la figura. No duda de la veracidad de lo generado, no por los sentidos o por la imaginación, sino por el intelecto en tanto que lo concibe como claro y distinto. Esa es, en Descartes, la condición de verdad: conocer todas las cosas clara y distintamente significa considerarlas verdaderas. Y esta condición de

⁸ *Ibidem.*, p. 74.

⁹ John Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*, Jean Luc Marion “Cartesian metaphysics and the role of simple natures”, pp. 128. La traducción es mía.

¹⁰ Descartes, *Op. Cit.*, p. 76.

verdad se aplica a todo lo corpóreo mientras se emplee como objeto de las demostraciones geométricas porque son éstas las que se comprenden con claridad.

En la Meditación Sexta se ocupa de fundamentar la existencia de los cuerpos externos más allá de que sean útiles para los geómetras. Para esto, retoma a la imaginación y resalta su relación con lo corpóreo, a la vez que la distingue del intelecto por no ser necesaria para el espíritu humano.

Además la facultad de imaginar que hay en mí, de la cual me sirvo, según veo en mi experiencia, al aplicarme en la consideración de las cosas materiales, es capaz de persuadirme de su existencia; pues cuando atentamente considero qué es la imaginación, encuentro que no es sino una cierta aplicación de la facultad cognoscente al cuerpo que le está íntimamente presente y, por tanto, que existe.¹¹

Aquí se especula respecto a cómo probar la existencia de lo corpóreo, existencia que se afirmará después del análisis de los sentidos. La imaginación entra en contacto con los cuerpos externos cuando, como en la metáfora del pintor de la Segunda Meditación, juega con sus imágenes. Y se diferencia esencialmente de la intelección en tanto que ésta capta con claridad las características esenciales de lo corpóreo como ideas en sí de extensión, forma y movimiento.

También reconsidera el estatus de los sentidos en esta meditación. Se reconoce como un espíritu con una cierta pasividad sensitiva, capaz de recibir y reconocer las ideas de las cosas sensibles.¹² Aquí, es importante resaltar que son ideas de lo corpóreo que se reciben por medio de los sentidos; resuena, de la Segunda Meditación, la asimilación del sentir como pensamiento.

Ahora bien, es a partir de las sensaciones que lo existente adquiere su estatus como real. Descartes afirma que la facultad activa de la cual se desprende lo que, pasiva y, en algunas ocasiones, involuntariamente, reciben los sentidos, debe encontrarse en algo externo al ser pensante, algo que lo contenga de manera inmanente. “Y esa substancia es o un cuerpo, es decir, una naturaleza corpórea en la que esté contenido formal y objetivamente y por representación en esas ideas, o bien Dios mismo, o alguna otra criatura más noble que el cuerpo en donde eso mismo esté contenido eminentemente.”¹³ Al descartar a la divinidad

¹¹ *Ibidem*, p. 122.

¹² *Ibidem*, p. 130.

¹³ *Ibidem*, p. 131.

como agente cuando considera que no envía estas ideas de forma directa, confirma que provienen de cuerpos externos y, a la vez, confirma la existencia de los mismos.

En este argumento, el filósofo sustenta que existen las cosas corpóreas como contenedoras de una facultad activa formal o inminente a ellas, facultad que actúa sobre la pasividad del sentir y que posibilita su recibimiento y reconocimiento en forma de ideas.

Es en la Meditación Sexta, también, en donde se supedita explícitamente a la imaginación y a la sensación como formas inferiores del intelecto. “Encuentro en mí facultades de pensar muy especiales y distintas de mí [...] sin las cuales bien podría concebirme clara y distintamente por completo, pero no podría concebirlas a ellas sin mí, es decir, sin una substancia inteligente a la que estén ligadas.”¹⁴ En tanto que se define y reconoce a sí mismo sólo como espíritu pensante, las facultades inferiores del intelecto, la imaginación y el sentir, son extrínsecas o añadidas a lo que es en sí mismo. Y lo son porque están íntimamente relacionadas con la naturaleza corpórea; la imaginación crea imágenes de las cosas mientras que los sentidos entran en contacto directo y comprenden a los objetos en ideas. Si bien la esencia de la cosa pensante se puede entender a la perfección sin estas facultades añadidas, ellas no son concebibles sin una sustancia inteligente que las sustente. Así, queda demostrado que, tanto la facultad imaginativa como la sensible, son formas inferiores del pensamiento.

Si se retoma la consideración del sentir como forma del pensamiento y, si mediante las sensaciones, se ha afirmado a lo corpóreo como existente, entonces su existencia se fundamenta en el intelecto. Descartes da un salto de lo epistémico a lo ontológico. Cuando afirma a la percepción sensible como concepción de lo corpóreo a través de ideas entendibles, la suscribe al intelecto. En ese sentido, hacer depender a la existencia de los objetos de la sensibilidad, es hacerla depender de la facultad intelectual del sujeto cognoscente. Esta es la vía epistemológica que, de acuerdo con Benítez, moldea el pensamiento cartesiano: “Porque este "yo" pensante o res cogitans, a pesar de estar fuertemente separado del mundo externo, esto es, ser ontológicamente independiente y diferente de la res extensa, puede acceder a su estructura más profunda y conocer las leyes

¹⁴ *Ibidem.*, p. 130.

generales que la rigen universalmente.”¹⁵ De este modo, dando un paso más, la razón privilegiada que penetra en la realidad también es capaz de fundamentarla.

Pero no basta con la aproximación sensitiva a las cosas corpóreas:

[...] como la esencia no consiste en ninguna cualidad sensible, no puede suceder que nuestra captación de la esencia sea mediante los sentidos. Pero comprender una cierta cosa, o en el sentido intelectual “percibirla”, es captar su esencia: por lo tanto, no comprendemos las cosas físicas mediante los sentidos.¹⁶

Para penetrar en la esencia misma de los objetos, es necesario accionar la facultad intelectual pura para concebir a lo corpóreo de modo claro y distinto.

Ya en el ejemplo de la cera se demuestra cómo la mera percepción sensible es deficiente en el sentido de no aprehender su naturaleza misma cuando, pasivamente, recibe la multiplicidad accidental y contingente de ese estado de la cera en particular. Pero, una vez que la facultad intelectual se deshizo de lo cambiante, pudo conocerla según sus características esenciales inmutables, la extensión, la forma y el movimiento. Si el requisito para juzgar a algo como verdadero es comprenderlo claro y de modo distinto, entonces sólo podremos conocer algo realmente mediante el intelecto, ajeno a la imaginación y a la sensibilidad.

Con el análisis anterior, se evidencia el fuerte carácter racionalista en todo el esquema cartesiano respecto al conocimiento y al estatuto ontológico del mundo externo. La realidad depende enteramente del sujeto pensante, tanto para considerarse existente, como para afirmarse verdadera.

Su existencia se fundamenta porque está sujeta a las sensaciones del espíritu cognoscente, sensaciones que no son más que una facultad ulterior del pensamiento¹⁷. Su veracidad se comprueba exclusivamente por la facultad intelectual pura; se juzga a algo como verdadero siempre que se le comprenda de forma clara y distinta, esto es, abstrayendo sus características esenciales que distan de los accidentes contingentes. Entender a lo corpóreo como extensión, forma y movimiento es abstraer sus características inmutables

¹⁵ Benítez, L., *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁶ William, B., *Descartes. El proyecto de la investigación pura*, Capítulo VIII “Objetos físicos”, pp. 276.

¹⁷ En las *Meditaciones Metafísicas* no es la única prueba que Descartes esgrime para sustentar la existencia de lo corpóreo. En este escrito se ha prescindido de Dios, tema central de la Meditación Tercera, como principio de las cosas.

por encima de cualquier forma cambiante en la que se encuentre y conocerlo a la perfección.

En ese sentido, según el razonamiento cartesiano, la única forma de capturar correctamente la esencia de la multiplicidad de objetos es eliminando todo aquello que reciben las sensaciones y la imaginación para recuperar, a modo de reducción, ideas abstractas que se conciben a partir del intelecto.

Según Jean Luc Marion, esta simplificación es sólo epistemológica:

[...] una naturaleza simple no es “simple” en el sentido común del término. No estamos lidiando con la simplicidad intrínseca de un átomo o forma primera; en su lugar, la “simplicidad” es puramente relativa, refiriéndose a lo que sea que aparezca más simple a la mente. Cada cuerpo, por ejemplo, es reducible a tres naturalezas simples, extensión, forma y movimiento.¹⁸

En ese sentido, la reducción o simplificación de lo corpóreo a sus componentes más verdaderos o esenciales se traslada, de un entendimiento más simple para quien conoce, a una consideración ontológica como simple por esencia y descifrable por el intelecto.

Así es como se entienden, a partir de Descartes, las sensaciones, la imaginación y el mundo externo. Ahora, para introducir una propuesta sobre cómo concebir lo anterior de manera distinta, recurriré a lo que Benítez denomina *vía de reflexión ontológica*, la cual describe como “aquella que se sustenta en la consideración de que el mundo es un cúmulo enorme de objetos diversos en esencia y grados de identidad. Para esta vía, el pensamiento es una sustancia más entre las sustancias; y, el reto epistemológico fundamental, es la abstracción de la esencia de cada género de objetos.”¹⁹

Esta manera, opuesta a la racional, de concebir al mundo, respeta el estatuto de todo lo corpóreo y externo como ya existente y como múltiple. Al considerar al pensamiento como una sustancia más, elimina cualquier jerarquía y pretensión de reducir todo al sujeto cognoscente porque la existencia de cualquier cosa ajena a él no depende esencialmente de su facultad intelectual. En la vía ontológica, si bien no impera el intelecto como fundamento para la comprensión de lo corpóreo, hay un principio de comunidad que atraviesa todas las cosas: el acto de ser. Y es sobre este principio que, quien pretende acercarse de manera directa a los entes particulares inmersos en el cosmos para entenderlos,

¹⁸ Cottingham, *Op. Cit.*, p. 116. La traducción es mía.

¹⁹ Benítez, L., *Op. Cit.*, p. 21.

lo hace suponiendo implícitamente la veracidad de su existencia, una existencia autónoma y no dependiente del sujeto que conoce.

En esta nueva concepción de lo real, los sentidos y la imaginación también modifican sus alcances. En la vía epistemológica, las sensaciones sí habilitaban el conocimiento de lo corpóreo pero únicamente en tanto que se consideraban como forma inferior del pensamiento y, además, el conocimiento que de las cosas brinda es confuso y oscuro porque se mueve en la contingencia de las formas corporales. En cuanto a la imaginación, también es considerado pensamiento ulterior y tampoco otorga una comprensión clara y confiable del mundo externo. Ninguna de las dos opera independientemente del intelecto, sino que dependen por completo de él y tienen un menor estatuto en cuanto herramienta cognoscitiva.

Pero la facultad imaginativa y la sensitiva pueden considerarse igual de importantes que el intelecto. Si, en la nueva vía, es necesario enfrentarse a cada fenómeno directamente con el fin de conocerlo en su particularidad, todas las facultades del espíritu han de accionarse para aprehender la naturaleza de los objetos. Y esta naturaleza no es reducible a características que se entiendan sólo por el intelecto; a esta naturaleza la constituyen, inherentemente, elementos que se reciben por los sentidos entendiendo a estos últimos no ya como parte del intelecto, sino como la sensación en sí misma. De igual forma, la imaginación que opera con las imágenes de lo corpóreo, en tanto que entreteje relaciones mentales de lo retenido a partir del contacto directo, genera nuevas maneras o formas de acceso hacia lo que se pretende conocer. Los sentidos, la intelección y la facultad imaginativa pueden operar no jerárquicamente para comprender el mundo. La idea es explotar las potencias del espíritu humano como unidad para su conexión con lo externo.

Se ha pretendido mostrar a la filosofía cartesiana como una fuerte propuesta dentro de las diversas vías epistemológicas que, a grandes rasgos, propone el acercamiento al mundo a partir de una postura sesgada por el intelecto y la razón. Descartes, hijo de su tiempo, desarrolló un modelo filosófico que compartía el espíritu científicista en auge de la época; reordenar la realidad según preceptos racionales cercanos a las matemáticas y a la geometría fue un proyecto global surgido a partir de las condiciones y el contexto de su siglo.

Bajo este proyecto y, paradójicamente, con una fe ciega en la razón, se amoldó a lo real para poder contenerse bajo el esquema racional. De esta manera, se dejaron de lado muchas características constitutivas de los entes que no encajaban bien con el modelo que, como estandarte, realzaba el intelecto del espíritu pensante. Y, a su vez, se relegaron distintas facultades humanas, las sensaciones y la imaginación, por no proveer el conocimiento requerido en ese tiempo.

Con la vía de reflexión ontológica, pretendo devolver un estatus inherente a lo real, la confianza plena en la comunidad de la existencia que atraviesa a todo lo exterior. También la recuperación del individuo compuesto por diversas facultades que operan como unidad para su acercamiento y comprensión del mundo.

Bibliografía

- Benítez, L., “Percepción sensible y conocimiento del mundo material en René Descartes” en *Dianoia. Anuario de filosofía*, XLIV, México 1998, IIF-UNAM, FCE, pp. 19-32.
- Cottingham, J., *Descartes*, Cambridge, Nueva York, 1992.
- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, trad., Graíño Ferrer, Alianza, Madrid, 2005.
- Williams B., *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, trad., Jesús Antonio Coll Mármol, Cátedra, España, 1996.