

OBSERVACIONES SOBRE EL PROBLEMA
DE LA IMAGINACIÓN EN LAS
Meditaciones Metafísicas
DE DESCARTES*

PABLO CHIUMINATTO M.

Como eso puede desaparecer y contrahacer aquel ladrón del sabio enemigo. Sábetete, Sancho, que es muy fácil cosa a los tales hacernos parecer lo que quieren, y este maligno que me persigue, envidioso de la gloria que vió que yo había de alcanzar desta batalla, ha vuelto los escuadrones de enemigos en manadas de ovejas.

(Cervantes: El I. H. D. *Quijote de La Mancha*, I,
Cap. XVIII)

1. INTRODUCCIÓN:

La distancia temporal que nos separa del contexto en que los escritos de René Descartes vieron la luz y la gran tradición de discusión existente sobre su obra, nos enfrenta a la complejidad de cotejar las tan distintas ópticas ejercidas so-

* El presente trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N°1010956: "Lo bello, lo sublime y lo siniestro. Estudio de las transformaciones históricas de las categorías estéticas en la clave de la negatividad." Dirigido por el profesor Pablo Oyarzún R. Agradezco especialmente a los profesores Jaime Sologuren, Juan Manuel Garrido y Eduardo Molina su colaboración en esta investigación.

bre sus polémicos textos. El ejercicio continuo de interpretación de su obra a veces mezcla lo que el autor mismo precisó a través de su escritura, con el privilegio panorámico de que gozamos sus lectores. Dicha escena transita entre lo efectivamente escrito y lo metafóricamente constituido en la edificación que él mismo se propuso erigir. Ello, luego del derrumbe epistémico que la herramienta de la duda metódica le permitió articular. Las consecuencias de tal demolición, aparentemente, fue lo que le aseguró la apreciable receptividad que ha tenido en la filosofía occidental a través de los casi cuatro siglos transcurridos.

Por otra parte, es innegable que al recorrer su obra podemos observar cómo, con los ejemplos y casos aplicados, nos propone una y otra vez la situación de un contexto complejo de pensamiento. La conjunción disciplinaria implicada promueve, a pesar de que él mismo busque desprenderse de cualquier carga posible de historicidad, inevitablemente, una determinante epocal para nuestra indagación. Este sería el mismo efecto que operaría sobre las lecturas de sus comentaristas y que, a su vez, se actualizaría en cada una de las variables y traslados posibles de articulación e interpretación de su obra. El amplio espectro de influencia que tiene su pensamiento sobre campos que van desde la ciencia, como perspectiva e impulso inicial de su cuestionamiento, hasta la estética y las artes, como espacio de reelaboración de los cambios, es lo que representa la importancia del advenimiento de su pensamiento para el siglo XVII.

Con estas advertencias intentamos salvaguardar los desplazamientos al interrogarnos por una posible doctrina de la percepción y la imaginación en las *Meditaciones metafísicas*¹, como rendimiento para la comprensión de

¹ Para este trabajo se utilizaron las siguientes abreviaciones y ediciones de las obras de Descartes:

- *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1987. Trad. de E. López y M. Graña (*Meditaciones*).

interrogantes estéticas surgidas de filosofías no específicamente estéticas. Ello, principalmente, a partir del estatuto propuesto por Descartes para lo inteligible (claridad y distinción) como espacio de constitución de la evidencia, en la relación con el “mundo”. La que se despliega como dimensión de manifestación del para-sí y el en-sí de la existencia, que el cogito cartesiano dispone. Lo que a su vez instala la preeminencia de la visión como sentido dominante, respecto de la verdad como evidencia y su relación posible de establecer con el estatuto de la ilusión en su época (cf. Judovitz: 1996, pp. 133-161).

Lo anterior retoma en parte el trabajo de los principales comentaristas del siglo XX de su obra y recorre los sinuosos y prolíficos caminos de reflexión que han seguido sus intérpretes. Tales huellas son las que hemos tratado de reunir en torno al problema de la percepción y la imaginación en relación con lo visible, a través de casos como el de la lectura de Husserl cuando plantea que: “La evidencia, en el sentido más amplio posible, es experiencia de la existencia y de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas” (1996, p. 52). Ejemplo que sin duda sigue el párrafo de Descartes cuando enuncia su descripción de la experiencia:

Y de mi facultad de imaginar, que experimento que uso cuando considero las cosas materiales, parece seguirse que éstas existen; pues cuando considero atentamente qué es la imaginación, se me muestra como cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo íntimamente presente por ésta y, por lo tanto existente. (*Meditaciones*, VI, p. 65)

- Discurso del método (Discurso) y Tratado de las pasiones del alma, Barcelona: Planeta, 1995. Trad. E. Frutos.

- Œuvres et lettres. Paris: Gallimard, 1953.

O, como en el caso de Guérout, así como en Nancy y Marion, cuando reconocen el signo como una indicación esencial para “El establecimiento del código: la percepción como (de)figuración” a partir de la “desemejanza radical entre aquello que el alma percibe y la cosa misma” (cf. Marion: 1981, p. 232). Por lo tanto, buscaremos identificar el establecimiento de la relación con los objetos como causa de la sensación, y la sensación como posible determinante en aquella “desemejanza” radicada en la experiencia del cogito cartesiano.

Sobre esta base nos interrogamos por la gravitación de la percepción y la imaginación en el proceso iniciado por el cogito en su trayecto hacia el entendimiento, por medio de la identificación y análisis de las nociones de presentación y representación. Dicha propuesta será trabajada a través de la vinculación de la facultad de imaginar como hipótesis fundamental para entender qué tipo de representación (icónica, eidética) nos plantea Descartes cuando concibe la constitución del entendimiento (*res cogitans*) y el mundo (*res extensa*) como universo de lo existente en vinculación y dependencia de Dios (*ens creator*) y por ende, determinando al Ego existente.

Es posible que el racionalismo cartesiano, a pesar que recurrentemente prescinda del estatuto tradicional de la imagen e imaginación, por su relación con la percepción, requiera de su establecimiento a la base de la experiencia del entendimiento y su nexa con el “mundo”; tal como queda explícito hacia el final del texto que revisaremos. Ello, creemos, determina el que tales nociones atravesasen las Meditaciones metafísicas volviéndose ineludibles para la problemática fenomenológica comprometida en el cogito” cartesiano y anclada principalmente en la relación de cuerpo y alma.

Tal valoración, más bien peyorativa, tradicionalmente concedida a dicha facultad como menor, se debe al fundamento sensible y por lo tanto confuso, que impide

la formación de juicios claros y evidentes cuyo fin es el conocimiento de la verdad. Lo anterior radicaría en su articulación ineludible con el cuerpo y determinaría el diferimiento en modos particulares, fundando la subjetividad de la experiencia y, por lo tanto, exigiendo del entendimiento su condición de facultad superior y objetiva de la razón. Son estas mismas razones las que llevarán a Judovitz (1996, p. 136) a sugerir, de alguna forma, la idea que Platón es al helenismo lo que Descartes al barroquismo, en tanto condena a priori al simulacro.

2. ENUNCIACIÓN, CLARIDAD Y DISTINCIÓN

Desde el inicio de su impresionante trabajo sobre Descartes, Guérout (1953, p. 33) problematiza el hecho de que las ideas, incluso las verdaderas, remitan a una referencialidad con la cosa real. Ello, referido específicamente a la pregunta por si la realidad exterior a mí respondería a las exigencias internas del entendimiento. Dicho gesto busca continuar el establecimiento de la claridad y evidencia, planteando, al mismo tiempo, el problema fundamental por la pregunta de la correspondencia entre las cosas verdaderas respecto de las que yo percibo en las esencias, en mi relación con lo exterior. Por lo tanto, si lo que yo percibo atiende a la expresión de la naturaleza subjetiva o a la expresión de una razón universal objetiva, pondría en relación la posibilidad de que me equivoque respecto a lo que llamo la intuición de mis ideas. O si aquello que aporta mi intuición seguirá siendo cierto una vez confrontado con lo verdadero en sí, es decir, luego de la demostración. Descartes lo enuncia de una manera en que la presentación será el indicador básico, determinado por la experiencia y el hábito:

Pero ¿qué percibía claramente de ellas? Ciertamente, percibía que las ideas mismas o pensamientos de tales cosas se presentaban en

mi mente. Y ni siquiera niego ahora que esas ideas estén en mí. Pero era otra cosa lo que yo afirmaba y lo que pensaba que percibía claramente por la costumbre de creerlo, cosa que sin embargo no percibía verdaderamente: que había ciertas cosas fuera de mí, de las cuales procedían esas ideas, y a las cuales eran completamente semejantes. Y en esto me equivocaba, o por lo menos, si juzgaba con verdad, no era porque yo lo percibiera así. (*Meditaciones*, III, pp. 31-32.)

Tal posición plantea la dificultad de resolver el problema cartesiano, que busca “examinar enteramente la esfera de la certeza” (cf. Guérout: 1953, p. 33) a través del orden mismo de las razones, tal como lo establece ya en el Discurso del método. Dicha clave será necesariamente convocada cada vez, a la hora de la lectura de los textos del corpus cartesiano, al asumir que esta dinámica se enmarca en la estructura de la duda metódica, entendido como sistema de verificación radical y universal. Esto definiría una relación de provisionalidad respecto a la certeza de la dimensión de lo propio, así como con el exterior, condicionando el desplazamiento de la experiencia hacia una extensión incierta. Lo que se manifiesta en una esfera definida para un entendimiento en que el valor del distanciamiento de sí-mismo, como aparato corporal sensible, aseguraría nuestras capacidades superiores y diferenciadoras, a partir del “don” de la conciencia de sí:

[...] entiendo por cuerpo todo aquello que puede ser determinado por una figura, circunscrito por un lugar, llenando el espacio de tal manera que excluya de él cualquier otro cuerpo. (*Meditaciones*, II, p. 23)

[...] sólo puedo juzgar de las cosas que conozco. Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento considerado, no depende de lo que

aún no sé si existe; ni, por consiguiente, de nada de lo que finjo con la imaginación: Y esta palabra, finjo, me advierte de mi error: pues verdaderamente estaría fingiendo si imaginara lo que soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de una cosa corpórea. (*Meditaciones*, II, pp. 24-25)

Así, el antecedente estaría en la primera jornada, cuando queda establecido que los sentidos nos llevan a confusión, es decir, que nos engañamos cuando nos fiamos de ellos: “Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido como lo más verdadero lo he recibido de los sentidos; pero he descubierto que estos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque solo fuera una vez” (*Meditaciones*, I, p.16). Allí podemos afirmar que entran en escena componentes como, por ejemplo: representación, percepción, apercepción, sueños, delirio, fantasía y mimesis. Estos hechos que están vinculados con la experiencia estética, servirán a Descartes como casos que articulan y traman la percepción y la imaginación, bajo criterios que las constituyen en facultades menores y necesariamente excluidas de los grados superiores de la razón. Tal asignación se debe, precisamente, a los efectos que provocan aquellas manifestaciones fantasmáticas, es decir, no puramente eidéticas, en el proceso de conocer y entender la verdad. Así como responderían a la contención de una especie de impulso físico, inequívocamente asociado a la experiencia pre-racional de la infancia y de carácter acumulativo, en tanto acervo de imágenes y representaciones debidas a la percepción. Tal como lo expresa el mismo Descartes al final del libro, cuando se refiere a su temor de que mientras estuviese despierto se le apareciera alguien e inmediatamente desapareciera; de modo que no pudiese identificar de “dónde había venido o adónde iba”. Esto que él definiría como un espectro o fantasma fingido en su cerebro más que un verdadero hombre, no ocurriría,

según él, mientras estamos despiertos; ya que la potencia intelectual, más un Dios que no es falaz y que no permite que nos equivoquemos, lo apoya (Meditaciones, VI, pp. 81-82).

Esta misma región del pensamiento sería la superficie activa en la que una aparente autonomía de generación combinatoria de los efectos perceptivos tendría su raíz, como dimensión en que se darían las sensaciones y afectos; en tanto resultado de la interacción del cuerpo con lo exterior (mundo, res extensa). Descartes busca controlar el impulso por la figuración mimética tradicional por medio del establecimiento de niveles de pensamiento, comprensión y entendimiento. Así como busca amparar detalles éticos promoviendo el gobierno de sí, más allá de una moral religiosa o política de la convivencia social, a través del desplazamiento al sí-mismo como territorio de la conciencia. Por ejemplo cuando escribe: “Porque no es bastante tener buena la mente, sino que lo principal es aplicarla bien.” (Discurso, p. 4); “Pero mi propósito no es enseñar aquí el método que debe seguir cada uno para conducir bien su razón, sino solamente hacer ver de qué forma he tratado yo de conducir la mía.” (Meditaciones, I, p. 5).

Sin embargo, la base de la conciencia adquirida a través del distanciamiento de sí que implica el cogito cartesiano permite reconocer el escenario de lo dudable. Esta situación tramaría la descomposición de los efectos de la sensación y del pensamiento, bajo el resguardo de no desmantelar completamente nuestra relación con el entendimiento. Por ello será el mismo Descartes quien asegure ciertos aspectos de la realidad, como por ejemplo: las formas simples y los colores a modo de característica primaria externa e indudable de los objetos simples del entorno. Al respecto, será recurrente la metáfora icónico-pictórica del cuadro y del pintor, es decir, el proceso mimético de transferencia representacional de las cosas en el juego del “como si” o del “en vez de” que el arte problematiza. Propósito que es mez-

clado con la figuración onírica como desmoldaje de la escena diurna de la representación pictórica misma:

Hay que confesar que las cosas que vemos en sueños son como imágenes pintadas, que solamente han podido ser imaginadas a semejanza de las cosas verdaderas; y, por ello, que existen, al menos, esas cosas generales: ojos, cabeza, mano y el cuerpo entero, y que no son imaginarias sino verdaderas. Pues ni siquiera los pintores, cuando se dedican a imaginar sirenas o pequeños sátiros con formas de lo más inusitadas, pueden asignarles naturalezas completamente nuevas, sino solamente mezclar miembros de diversos animales; incluso si inventan algo hasta tal punto nuevo que nada semejante se haya visto, y sea así completamente ficticio y falso, sin embargo, los colores al menos, a partir de los que componen eso, deben ser verdaderos. (*Meditaciones*, I, p. 17-18.)

A partir del rescate de elementos básicos y en proyección hacia una segunda instancia más definitiva del cuestionamiento como rigor de vida, será la propia certeza divina la que legitime la indubitabilidad de la existencia como fundamento inmaterial. Esta fórmula de analogía sumada a una manifestación de Dios (teofanía) no icónica, permite y asegura la conciencia de la divinidad en la configuración y acuñamiento de la huella de Dios en nuestras almas. Ello, por medio de la semejanza en ciertas características que median lo infinito en la figura de la voluntad y lo finito en la libertad del hombre.

En este mismo sentido y en esta misma jornada, pero con un objetivo contrario, menciona la vinculación con los sueños como el lugar de una visión confusa, lo que podríamos poner en tensión con la escena así llamada “de la estufa”, como lugar inicial de la apercepción de sí mismo, pero desfondado por la posibilidad de error. Des-

cartes dice: “Y muy frecuentemente el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas: que estoy aquí, que estoy vestido con una bata, que estoy sentado junto al fuego, cuando estoy desnudo en la cama.” (*Meditaciones*, I, p. 17). Este asunto no será resuelto sino con el establecimiento de nociones esenciales de magnitud para lo real, por medio de la constitución de términos como los de “figura, número, cantidad, tamaño, espacio y tiempo”; y que podrán ser leídas bajo la transmutación matemática del campo representacional: desde las ideas hasta las imágenes icónicas. Tal solución a la arbitrariedad de lo perceptual, definido recurrentemente en las *Meditaciones*, nos obligará a seguir su identificación al momento de continuar con el orden de las razones. Enigma que será resuelto por la claridad misma y la distinción, como requisitos predefinidos a las ideas innatas, y a manera de antítesis a las descomposiciones de lo adventicio y facticio² de las ideas compuestas, y que nuestra pregunta direccionaría hacia el propio cogito:

Ahora bien, el error principal y más frecuente que puede encontrarse en ellos (juicios) consiste en juzgar que las ideas que hay en mí son semejantes a o conformes con ciertas cosas exteriores a mí; pues si sólo considerara yo las ideas como ciertos modos de pensamiento, sin referirlas a ninguna otra cosa, apenas podrán darme ocasión de errar. (*Meditaciones*, III, p.33)

Y de estas ideas unas me parecen innatas, otras adventicias y otras hechas por mí mismo: pues si entiendo qué es cosa, o verdad, o pensamiento, me parece que no tengo estas ideas a partir de otra cosa que no sea mi propia naturaleza; pero si ahora oigo un rui-

² utilizamos el término en su expresión latina ya que refleja mejor la carga artificial de lo ficcional en tanto manipulación de lo real.

do, o veo el sol, o siento el fuego, hasta ahora he juzgado que esto procede de ciertas cosas exteriores a mí; y finalmente las sirenas, los hipogrifos y cosas semejantes son fingidas por mí.” (*Meditaciones*, III, pp. 33-34.)

De este modo, se establecería un modelamiento representacional en el que el cogito se plantearía como topos y tropos de la figuración eidética, donde la intelección operaría como punto ciego de la relación. Sin embargo, lo definitivo y cierto radicaría en el establecimiento de una doctrina de la percepción y la imaginación que atendería a la búsqueda de espacios de reflexión, al paradigma cartesiano de “pienso, existo”. Esto mismo lo vemos expresado muy bien por Guérault cuando escribe: “si el sentimiento es como la idea del entendimiento, una naturaleza simple, éste es menos absoluto que ella, ya que el entendimiento puede ser sin el sentimiento, pero el sentimiento no puede ser sin el entendimiento” (1953, p. 35). Dicha formulación, creemos, determina —también y al mismo tiempo— la hegemonía del entendimiento como dimensión de advenimiento de lo verdadero. Ya no en correlación con su realidad exterior sino en sí mismo como facultad. Tal situación, reconocida por este ilustre lector de Descartes, se resolvería en el concepto del cambio del estatuto de lo concebible, a partir de la noción de esfuerzo o tensión planteada en la Meditación VI, cuando genera las diferencias entre imaginación y entendimiento. Reproduciremos aquí una larga cita que servirá para contextualizar nuestra hipótesis:

Para aclarar esto, examinaré primero la diferencia que hay entre la imaginación y la intelección pura. Pues bien, cuando por ejemplo imagino un triángulo, no sólo entiendo que es una figura comprendida por tres líneas, sino que además, al mismo tiempo, intuyo o veo con la mente estas tres líneas como si estuvieran presentes, y esto es lo que llamo

imaginar. Pero si pienso un quiliógono, igual de bien entiendo que ésta es una figura que consta de mil lados como entiendo que un triángulo es una que consta de tres; pero entonces ya no imagino esos mil lados, no los intuyo como presentes. Y aunque quizás, debido a la costumbre que tengo de imaginar algo cada vez que pienso en una cosa corpórea, me represente entonces confusamente alguna figura, es evidente que no se trata de un quiliógono, porque tal figura no difiere en nada de la que me representaría si pensara en un miriógono o en cualquier otra figura de muchos lados; y no me sirve para conocer las propiedades por las que el quiliógono difiere de otros polígonos. Pero si se trata de un pentágono, puedo entender su figura, como ocurre con la del quiliógono, sin ayuda de la imaginación; pero también puedo imaginarla, aplicando la mirada de mi mente a sus cinco lados y el área contenida en ellos; y advierto aquí claramente que para imaginar necesito una peculiar tensión del alma, que no uso para entender: y esta tensión del alma muestra claramente la diferencia que hay entre la imaginación y la inteligencia pura. (*Meditaciones*, VI, pp. 65-66)

De este modo, la imaginación implica un esfuerzo mental, basado en el ejercicio de la operatoria representacional, pero contenido por las limitaciones respecto a su capacidad en el entendimiento. Esto mismo es posible de confrontarse en la carta a Mersenne de julio de 1641, cuando Descartes escribe: “Como los límites de nuestra imaginación son muy cortos y estrechos, mientras que nuestro espíritu no tiene casi ninguno, hay pocas cosas, incluso corpóreas, que podríamos imaginar, aunque seamos capaces de concebirlas” (*Meditaciones*, VI, p. 66n). Así sería el propio modelo planteado por Descartes, la posibilidad misma de lo pensable, a pesar de su inexistencia for-

mal en lo exterior como requerimiento. Esto que estaría planteado desde el inicio de las Meditaciones se proyectaría a la concepción final del entendimiento cartesiano, en la figura supeditada a la legislación divina de la interacción de las facultades del espíritu humano. Dicha perspectiva obligaría a un reordenamiento de la realidad y operaría sobre la concepción misma de “mundo”. Lo que además puede relacionarse con lo que observa Judovitz (1996, pp.133-161) cuando relaciona que el desarrollo de la ciencia de la óptica lleva a un renacimiento de investigaciones potenciales sobre la filosofía y la metafísica de la perspectiva artística, en tanto que representación escenográfica del espacio racionalizado.

Lo anterior precisa lo que Merleau-Ponty articula en sus exposiciones, bajo objetivos fenomenológicos fundamentales para una lectura exigida del texto de Descartes. Dicha búsqueda por interrogar el problema de la representación, tramaría su propuesta en la propia revelación de la estructura del cogito cartesiano. El fenomenólogo francés proyecta un requerimiento fundamental —bien conocido en la tradición filosófica— identificando el valor que el racionalismo cartesiano le atribuye a la enunciación como presentación de lo claro y evidente. Ello, radicado especialmente en la operación del cogito, más aún si el mismo Descartes lo hace entrar en el contexto de su búsqueda. Por ejemplo, cuando describe una situación particular respecto a la enunciación y los requerimientos de elocuencia de lo evidente:

Esto me hace ver cuán propensa es mi mente a los errores, pues aunque piense así para mis adentros, tropiezo con las palabras y casi me engaña su uso. Pues decimos que vemos la cera cuando está presente, no que a partir del color o la figura juzgamos que lo está. De donde concluiría que conozco la cera por la visión de los ojos y no por la sola inspección de la mente, si no fuera porque casual-

mente acabo de mirar desde la ventana a unos hombres que pasan por la calle, a los que también digo que veo, con la misma costumbre que digo que veo la cera. Pero ¿qué veo sino sombreros y capas, bajo los cuales podrían ocultarse autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. Y así comprendo, sólo con la facultad de juzgar que hay en mi mente, lo que creía ver con mis ojos. (*Meditaciones*, II, p. 28.)

Luego, las formulaciones de Merleau-Ponty nos ayudarán en nuestro afán cuando allegamos reflexiones como la que propone al concebir la percepción como: “ese tipo de acto en el que ni podría ser cuestión de poner aparte el acto mismo y el término al que este remite. La percepción y lo percibido tiene necesariamente la misma modalidad existencial, pues no puede separarse de la percepción la conciencia que ésta tiene o, mejor, es, de captar la misma cosa. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida.” (1997, p. 384). De este modo, el asentamiento de visibilidad se reafirmaría en la replicancia de la figura del cogito y en concordancia con la conciencia de ver que se ve, precisada en lo que para Merleau-Ponty será el “pensamiento del ver” que la reflexión cartesiana le permite prefigurar en la recursividad misma de la excogitée. Descartes escribe:

Pues si juzgo que la cera existe, porque la veo, mucho más evidente resulta que yo mismo también existo, precisamente porque la veo. Pues puede ocurrir que lo que veo no sea la cera; puede ocurrir que ni siquiera tenga yo ojos con los que ver algo; pero no puede ocurrir de ninguna manera que en tanto que veo, o bien, en tanto que pienso que veo (cosas que no distingo ahora), yo mismo que pienso no sea nada. Y lo mismo que digo de la cera se puede aplicar a todas las cosas que están fuera de mí. (*Meditaciones*, II, p. 29.)

Dicho pensamiento de algo posible, de una cosa, en tanto conciencia de sí por “medio” de su figuración, ya sea eidética o icónica, se establece de forma tal que en ello se da lo imprescindible de la relación con la figura. Ella estaría radicada en lo que proponemos como el proceso mimético al que el entendimiento no representacional sometería la manifestación de las cosas y de nuestra existencia. La duplicidad del objeto, es decir, el despliegue diferenciado que Descartes estructura cuando plantea su dinámica de figuración puramente eidética, lo podemos entender como una doble presentación de las cosas diferidas por las facultades mencionadas. De modo tal que la conciencia de sí podría plantearse como la capacidad de reconocimiento, no tan sólo de la diferenciación a partir de un fondo que llamamos mundo, sino a su vez, de la distinción “para los ojos de la mente” del fondo mismo de la mente como superficie. Si tomamos las palabras de Descartes al respecto:

Pero ¿qué es precisamente lo que así imagino? Prestemos atención y, separando las cosas que no pertenezcan a la cera, veamos lo que queda: nada más que algo extenso, flexible, mudable. Pero ¿qué es esto flexible y mudable? ¿Acaso lo imagino, que esta cera puede convertirse de figura redonda en cuadrada, o de ésta en triangular? De ningún modo, pues comprendo que es capaz de innumerables cambios de ésta índole, pero yo no puedo imaginármelos todos; por consiguiente, esa comprensión no procede de la facultad de imaginar.” (*Meditaciones*, II, p. 27.)

Por lo anterior, y reconociendo que la estructura cartesiana de la evidencia nos conduce cada vez más hacia lo claro y evidente en términos puramente eidéticos, debemos considerar la misma enunciación, como lo que cifra la noción de visión en la evidencia. Una suerte de manifestación (fanía) del para-sí como un en-sí, determinado

por la articulación de la existencia. Pero tal como lo plantea Husserl³ y como el idioma español nos lo permite ampliar, podemos pensarlo como un estar-siendo, situación que inevitablemente requiere de un estatuto de la evidencia. Esto, como conjunto espacio-temporal que asegura la existencia de un modo directamente intuitivo respecto del emplazamiento. Situación que plantearía un “mundo” entendido por Descartes como:

El conjunto de todas las cosas. Pues lo que podría parecer, con razón, muy imperfecto si existiera solo, es perfectísimo al formar parte del mundo; y aunque, por haber querido yo dudar de todas las cosas, hasta ahora sólo sé con certeza que yo y Dios existimos, sin embargo, puesto que he advertido el inmenso poder de Dios, no puedo negar que él haya hecho otras muchas cosas, o que las haya podido hacer, de manera que yo no sea más que una parte del universo. (*Meditaciones*, IV, p. 51)

“Mundo” que para Descartes es objetivamente real y que se desempeña en el despliegue de la diferenciación posible de los distintos elementos que lo componen. Tal escenario es el que permite, a su vez, la experiencia de lo exterior como presentación de la posibilidad misma, tanto para lo verificable, como para lo concebible. Esta sería aquella prefiguración de lo que llamamos “mundo”, en el que, de una u otra forma, se daría la unificación superficial de lo real en la figura de lo visible, tanto eidético como icónico. Tal dimensión de lo concebible estaría limitada por la combinatoria de las partes y exigida por la conciencia de los elementos como componentes.

³ Cf. Husserl: 1996, p.113. Para una interesante reflexión sobre las propiedades filosóficas de la distinción española entre ser y estar a partir de la fenomenología husserliana, cf. el artículo de José Echeverría: “El empirismo trascendental. Su raíz en la fenomenología de Husserl y su despliegue como filosofía dialógica rigurosa”, en *Diálogos*, 60 (1992), 7-42, pp. 14 y ss.

Si retomamos el propio texto de Descartes, veremos cómo la duda hiperbólica de las primeras jornadas lo llevará a dudar, incluso, de lo que inauguralmente era claro y evidente —paso que le permitirá su recuperación en la Meditación IV mediado por un Dios garante. Dicho gesto, creemos, establece el encadenamiento desde lo verificable, concierne al problema de la afirmación, y estaría tramado por la noción de libertad-voluntad establecida por el autor en la cuarta jornada. Para, una vez allí, vincularlo curiosamente con el pecado como límite de nuestra infinita libertad, autonomía que nos demuestra la huella de lo divino en nosotros, como testimonio de la “semejanza” con Dios. Pero, tal como lo elabora Guérout (1953, p. 19), el condicionamiento de la relación con lo infinito desplegado en uno mismo, sería el reflejo de la divinidad en su tránsito desde la duda sobre las razones naturales, a una duda hiperbólica fundada en razones metafísicas. Esta situación determinaría el problema de la representación del sí-mismo, que se plantea a partir de la condición de posibilidad de toda representación, en el advenimiento de la semejanza con Dios, a manera de proyección antropomórfica no figurativa. Es así como lo concebible se volvería condición imperiosa de la posibilidad de lo real en sí y, al mismo tiempo, abstracción del símil en una representación sin presencia. De este modo, la figura del Genio Maligno que retoma Guérout (ibíd.) y que le permitió inicialmente a Descartes salvar este momento aún exógeno para lo falso y lo erróneo, será transferida a una dimensión de la pura finitud de lo incompleto y confuso. Circunstancia que plantea el desplazamiento de lo verificable más allá de sus límites formales.⁴

Pero siguiendo con el orden que nos hemos dado, veremos cómo el planteamiento de la formación de lo falso y

⁴ Esta misma idea, creemos, es la que sirve para que posteriormente Spinoza plantee su formulación sobre el mismo problema a partir del conocimiento mutilado de un universo perfectamente creado por Dios. Spinoza, B. Ética: 2001, p. 96.

erróneo inevitablemente convoca la figura espejeada de la duda hiperbólica. Duda como duda de la duda y que, sin embargo, al mismo tiempo permite saber que pensamos y, por lo tanto, que existimos en su reserva indubitable.

Este laberinto se aclara cuando en el caso de la duda sobre el conocimiento sensible (visible) es referido a aquello que hemos llamado figuración o representación fantasmática icónica, identificada como: sueños, delirio y quimeras. Esta clasificación viene a redoblar lo que desde el inicio de las *Meditaciones* se identifica con la figura del Genio Maligno y que Nancy logra conceptualizar en la imagen de un “laberinto anóptico” (1979, p. 75). Metáfora que se fundamentaría en la estructura velada de la representación sin presencia establecida ya en las Reglas para la dirección del espíritu por Descartes. Esta condición de las representaciones tanto simples como complejas, sería la categorización de una diferencia que dispondría lo distinto y lo claro como readequación de lo puramente eidético frente a lo múltiple y confuso:

Pero ¿qué es esta cera que sólo se percibe con la mente? Ciertamente, la misma que veo, que toco, que imagino, la misma en fin, que desde el principio pensaba que era. Pero hay que advertir que su percepción no es visión, tacto, ni imaginación, y que nunca lo fue, aunque antes así pareciera, sino sólo inspección de la mente, que puede ser imperfecta y confusa, como era antes, o clara y distinta, como es ahora, según que atienda más o menos a las cosas de que consta.” (*Meditaciones*, II, p. 28.)

3. FIGURACIÓN DEL ENUNCIADO

Ya podemos entonces adelantar que tal disposición de la enunciación y la figura trazaría la propia conciencia de las estructuras representacionales, y sería lo que para

Descartes queda articulado sobre la base del reestablecimiento de la imaginación en la jornada final. Se trataría de una componente necesaria al pensamiento pero prescindible para el entendimiento. En el caso de la fenomenología, para autores como Merleau-Ponty, esto incorpora, con una fuerza determinante, la consolidación de la enunciación de las verdades como vehículo necesario más allá de-ser-algo-así como la superficie del pensamiento. El modelo cartesiano establecería las bases, no ya para un sistema arbitrario de configuración de lo claro y distinto, ni como una significación a priori, sino como determinación y exigencia de la articulación de lo simple. Esto último, como propiedad fundante de la disimilitud agenciada, precisamente, por la evidencia. Dicha estructura diferenciadora se proyectaría en el conocimiento, a través de un sistema de combinaciones y aprendizaje (reconocimiento y memoria), en la medida en que su articulación, a través de la enseñanza, estaría movilizada por la luz natural de la razón. Ello, permite exponer una especie de topografía para el despliegue dinámico y permanente de revelación o renovación cifrada de los signos —claros y distintos— en el camino hacia la verdad. De este modo, nos parece fundamental este vínculo en el establecimiento del para-sí, en tanto lugar de figuración del “mundo” como determinante del sentido del cogito cartesiano. Sobre todo si pensamos esta dimensión como el espacio en el que la certeza está más cercana al advenimiento de un cuerpo, del que no podemos dudar que sirve de emplazamiento al entendimiento:

Sin embargo aunque los sentidos nos engañan a veces sobre cosas muy pequeñas o muy alejadas, quizás haya otras muchas de las que no se puede dudar aunque procedan de ellos; como por ejemplo, que yo estoy aquí ahora, sentado junto al fuego, vestido con una bata, con un papel entre las mano [...] y este cuerpo es mío.” (*Meditaciones*, I, p. 16)

Para que, luego, en la sexta jornada nos sorprenda con una recuperación desde el reconocimiento del cuerpo como fundamento de la facultad de imaginar, por cierto capacitada para una funcionalidad puramente eidética, pero también en su relación con el cuerpo como dimensión afectada por una mente entendida según los siguientes parámetros:

La mente, cuando entiende, se vuelve de algún modo hacia sí misma y examina alguna idea de las que hay en ella, mientras que cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo e intuye en él algo que es conforme a una idea que o bien ha sido entendida por la mente o bien ha sido percibida por los sentidos. Entiendo fácilmente que el acto de imaginar puede realizarse así si existe el cuerpo; y puesto que no se me ocurre ningún otro modo igualmente conveniente para explicarlo, de aquí conjeturo que probablemente existe cuerpo; pero sólo probablemente, pues aunque lo investigue todo cuidadosamente, aún no veo cómo, a partir de la idea distinta de naturaleza corpórea que encuentra en mi imaginación, podría obtener algún argumento por el que concluya necesariamente que exista cuerpo. (*Meditaciones*, VI, p. 67)

Tal presentación, mediada por el reconocimiento de las evidencias, definiría, por lo tanto, su potencial presentación y reintegro a la conciencia, como camino perfectible del conocimiento humano. Este asunto determinaría el hecho que lo que se ha definido como claro y distinto, pertenezca inevitablemente al contexto de lo visible no representacional. Específicamente a lo visible eidético, como presentación de una noción del sí-mismo en coincidencia con las cosas. En las que la constitución del sujeto mediaría respecto del estatuto de figuración de sí-mismo y como configuración del “mundo”. Sigamos su escritura:

Yo soy una cosa pensante, esto es, una cosa que duda, que afirma, que niega, que entiende pocas cosas, que ignora muchas, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente; pues, como antes advertí, aunque las cosas que siento o imagino quizás no sean nada fuera de mí, estoy seguro de que los modos de pensar que llamo sensaciones e imaginaciones, en cuanto que sólo son ciertos modos de pensar, están en mí. (*Meditaciones*, II, p. 31)

Descartes enuncia esto, afianzando la pregunta por sí mismo en la duda hiperbólica, y estableciendo al mismo tiempo la diferencia respecto de la cosa en tanto sustancia cualquiera (*Meditaciones*, II, pp. 22-24). Esto aseguraría una reserva, no en el equipamiento de un pensamiento como herramienta, sino en la definición de un ente capaz de representarse el representante mismo, en tanto tono reflexivo que tiene implícita la enunciación como medio. Lo que estaría determinado por la correlación de la significación, que se presentaría en la invisibilidad de un ambiente de “retórica fingida” (*rétorique feinte*), tal como lo enuncia Nancy (1979, p. 66). Allí se establecería una suerte de grado cero de la retórica como elocuencia de la figuración del sí mismo eidético, desmantelando su figuración icónica en el olvido de lo facticio, propio del ejercicio del entendimiento (cf. Merleau-Ponty: 1997, p. 411). Si pensamos en una reflexión similar a la que establecen estos autores sobre la enunciación de la verdad, incorporando el dispositivo económico lingüístico de la palabra, veremos cómo la prefiguración de lo claro y distinto determinaría la figuración de las ideas puras respecto del ámbito matemático. E igualmente sería así como se reincorporarían en las jornadas adecuadas al fin científico de la búsqueda cartesiana y la necesidad de establecer la certeza divina como fundamento. Tal limitación establecería los márgenes de nuestra errancia al ámbito de lo propio y saldaría la diferencia respecto a la fuerza con que vuelven las nociones iniciales (confusas) que nuestro

paso por la infancia tan firmemente ha fijado en nosotros, temas recurrentes en toda la obra de Descartes. A partir de esta escena de la distinción, sería posible establecer el momento inicial del proceso constitutivo de ciertos parámetros lógicos del pensamiento respecto de una “elocuencia cartesiana”. Ella estaría basada en la enunciación (matemática) y sería el ideal figurativo de la representación de lo verdadero, tal como lo plantea en las Reglas para la dirección del espíritu (1953, IV, p. 52) cuando habla de vestir la verdad y embellecerla, no para ocultarla a la masa sino para mejor acomodarla al espíritu humano. Tal despliegue, que bien podríamos deducir de la separación del ámbito del desempeño de lo visible eidético de lo visible icónico, no solamente establece una especie de estructura impermeable en la figura del edificio cartesiano a lo referencial de la presencia. Sino que nos sirve, también, para proyectar su sombra a través de la convivencia disciplinaria hacia otros espacios, como son la estética y las artes visuales, en cuanto ejemplos que bien pueden ampliarse a la biología y la astronomía. Tal como podemos constatarlo en trabajos de otros autores contemporáneos y que no desarrollaremos aquí por la extensión que exigiría, pero que se vincula con las lecturas que se han realizado de su pensamiento⁵. En el caso de Nancy establece precisamente el límite en el que podemos trabajar el pensamiento cartesiano, proyectado hacia en rendimiento epistémico más radical:

¿El Discurso del método no sería una teoría de la estética barroca, de la tragicomedia en “trompe-l’oeil” (historia y decorado) que invade las escenas en la época misma en que Descartes mismo escribió el Discurso? El pensamiento de Descartes es en efecto el pensa-

⁵ Véase: Baltrusaitis, Jurgis. *Anamorphoses*. Paris: Flammarion, 1996, pp. 85-100. Ferraris, Maurizio. *La imaginación*. Madrid: Visor, 1999, pp. 73-102. Grenet, Micheline. *La pasión des astres au XVII siecle*. Paris: Hachette, 1994, pp. 98-106.

miento barroco por excelencia, es decir a fin de cuentas, y como yo lo pienso uno lo “ve” en lo sucesivo, menos la teoría del trompe-l’oeil que la teoría en trompe-l’oeil, con todo lo que esa expresión puede querer decir... (*Nancy*: 1979, p. 91)

Sin embargo, no tan sólo son los conceptos de percepción, en tanto elementos constitutivos de la representación y su manifestación, lo que debe ocuparnos, sino también el problema del concepto cartesiano de idea, en tanto efecto del establecimiento de aquellas otras figuras menos perfectas del pensamiento. Tomemos sus propias palabras:

Pero ahora el orden parece exigir que distribuya antes todos mis pensamientos en géneros precisos, y que indague a cuáles de ellos corresponde la verdad o falsedad. Algunos son como imágenes de cosas, y sólo a éstos conviene propiamente el nombre de ideas: como cuando pienso un hombre, o una quimera, o el cielo, o un ángel, o Dios. (*Meditaciones*, III, p. 33.)

Este asunto, que también es problematizado por Guérout en su amplia revisión de la obra de Descartes, nos acerca nuevamente a la metáfora de la idea como la presentación de los objetos en un cuadro y del cuadro como presentación de una cosa que representa otras, tal como citamos al inicio de este trabajo. Esto establecería en el pensamiento cartesiano la pregunta por la imagen sensible del objeto, en tanto idea diferencial de la fidelidad del objeto mismo. Tal argumento, que estaría reservado sólo al entendimiento en su fuero aislado, trataría de la correspondencia “de la representación general con el objeto en general” (cf. Guérout: 1953, p. 213), determinando la impresión en mí de la cosa existente efectivamente fuera de mí. Esto sería el ejemplo de lo que el comentarista de Descartes llama: una fórmula anti-copernicana de giro del sujeto en torno al objeto. O en una segunda figu-

ra, la cosa surgiendo de la idea en tanto innata, como emanando de mi propia naturaleza. Tal como lo plantea Guérout, aceptando que “el matematismo parece por lo tanto finalmente subordinado al psicologismo” (ibíd., p. 213).

El problema de la idea como imagen-referencia de un original, así como la verdad en conformidad con la cosa como valor objetivo, implica una exigencia radical para que las ideas claras y distintas sean las que remitan a este carácter mimético “otro” puramente eidético que el cartesianismo establecería. Asunto que para nosotros representa a una noción de mimesis sin diferencia ni diferenciando, en tanto manifestación de la idea (eidos-fanía) en la fidelidad respecto del original fundado en un Dios garante y en revelación permanente. Ello, mediante el aprendizaje a través de una conciencia que ubica el foco de luz, ya no en la nueva situación post-galileica, sino en el lugar a-tópico configurado por Descartes en la metáfora de la luz natural de la razón: “Cuando digo aquí que la naturaleza me lo enseña, entiendo sólo que cierto impulso espontáneo me lleva a creerlo, no porque alguna luz natural me muestre que es verdadero.” (Meditaciones, III, p. 34).

Tal como hemos seguido hasta acá con las propuestas de Guérout, Merleau-Ponty y Nancy entre otros, vemos el valor de la elocuencia de los enunciados practicados y deducidos. Ellos revelan realidades racionales distintas y distantes de las cosas existentes, cambiando el estatuto de posibilidad de aquel “mundo”. Un cosmos en el que las ideas lo hacen posible, asegurado, al mismo tiempo, por la combinatoria mimético-divina de creación de verdades que Descartes llega a enunciar veladamente en el Discurso pero más claramente en El Mundo o el Tratado de la Luz. Allí, lo que imagina bajo el gobierno de sus ideas lo llamará “Nuevo Mundo” para resguardarse de prefigurar sus planteamientos y ponerse a salvo de las leyes eclesiásticas que gobernaban este mundo (cf. Nancy: 1979, p. 81). De modo tal que ambos estatutos menciona-

dos respecto del objeto y el sujeto, generarían una doble elipse de referencialidad para la configuración del conocimiento, como proceso de revelación de las cosas y el “mundo” cartesiano. Así, entonces, se reafirmaría el estatuto de lo que hemos propuesto como la figuración enunciativa de lo claro y lo distinto, en consonancia con las estructuras de figuración, de elocución y disposición (cf. Lichtenstein: 1989, p. 143). Tal despliegue se hace posible tanto por su emplazamiento en la naturaleza como en nosotros mismos, a modo de superficie de reconocimiento puramente eidética. Esta propuesta de lectura, remite a la imagen, incluyendo la propia, como oscura y confusa; y que se juega en la relación compuesta de lo imaginario que promueve la percepción como puente entre las cosas y uno mismo. Descartes lo establece como una primera fase hacia el entendimiento como meta:

Ciertamente, en este primer conocimiento no hay más que una percepción clara y distinta de lo que afirmo. La cual no sería suficiente para hacer que esté cierto de la verdad de una cosa, si pudiera ocurrir alguna vez que fuera falso algo que perciba tan clara y distintamente; por lo que me parece que puedo establecer como regla general que todo lo que percibo muy clara y distintamente es verdadero. (*Meditaciones*, III, p. 31)

Al respecto, Guérout se pregunta cómo ambas (las falsas y las verdaderas) pueden ser llamadas ideas y si esta denominación no debiera quedar reservada solamente para las claras y distintas. Sin embargo, debemos quedarnos con la atribución que todo pensamiento sería, en cierto modo, la demostración del ejercicio del espíritu como lo constitutivo de las ideas. Por lo tanto, las erradas —así como las verdaderas— aparecerían bajo este nombre y a esto se debería también la presencia de la idea en el entendimiento, tal como lo refiere en la Meditación III. Allí coincidirían, sin excepción, con la posibilidad que cosa e

idea de la cosa (clara y distinta), funden el descalce de lo percibido versus lo sentido: “Por consiguiente, sé que ninguna de las cosas que puedo imaginar pertenece al conocimiento que tengo de mí mismo, y que debo apartar la mente de ellas, para que ésta conozca lo más distintamente posible su propia naturaleza.” (Meditaciones, II, p. 25). Esta situación dejaría, por una parte, a lo sensible remitido al alma y la realidad objetiva a la idea, lo que le sirve a Descartes para enlazar subjetividad y objetividad, en una disposición asimétrica, tal como vemos en la Meditación IV.

Allí se evidencia el planteo de los errores como lo que nace de una libertad desproporcionada por “ceguera” y olvido del gobierno del entendimiento, como ética fundada desde el Discurso en la conciencia de sí. Dicho extravío fundaría el impulso de la elección de lo falso y lo verdadero en el campo mixto de lo eidético-sensible, estableciendo una doctrina de la percepción y la imaginación que parece unirse a una enunciación, infigurable a priori. Tal condición de la enunciación, de lo claro y distinto no presencial, pero concebible, sin embargo, en lo que hemos llamado la figuración eidética, estaría condicionada al “reconocimiento” de lo verdadero como identificación diferenciadora de lo falso. O sea, un cierto tipo de imaginación retentiva que posibilita la memoria de lo cierto y su identificación a lo largo de nuestra vida, siguiendo los preceptos que motivaron a Descartes a escribir sus pensamientos. Tal requerimiento mnemotécnico plantearía en forma inherente la administración de los restos de realidad objetiva, así como de la distinción entre una idea y otra, para hacerlas perceptibles al entendimiento. Tal como lo proyecta cuando esboza los criterios de la evidencia coronada por ejemplos como el siguiente: “Ciertamente, percibía que las ideas mismas o pensamientos de tales cosas se presentaban en mi mente” o “engáñeme quien pueda, que nunca conseguirá que yo no sea nada mientras que yo piense que soy algo.” (Meditaciones, III, p. 32).

Esto último puede ser interpretado como un asunto enunciativo de la representación del ego mismo, que podríamos llamar egofanía, en tanto dirección que impulsaría el cogito. Lo que estaría resuelto en la Meditación IV en la identificación con la señal misma de lo divino en el espíritu humano a modo de proyección de la semejanza con Dios. Tal como dijimos antes, esto estaría mediado por la evidencia del pensamiento de la visión, bajo el modo de la luz natural de la razón. Más aún, aquello que Dios habría puesto en nosotros, para Descartes sería lo que permite el establecimiento de realidades esenciales e inteligibles, y lo que determinaría “mis” posibilidades cognitivas radicadas en el diferendo que establece el cogito entre imaginación y entendimiento. Esta hipótesis de un principio de forma de conocimiento de sí sería factible sólo a partir de las ideas y con un Dios como fundamento esencial de los contenidos figurables. Por una parte, aquello establecería la certeza de una subjetividad condicionadamente “universal”, y la constitución, como fin superior de la existencia, de la propia conciencia como reconocimiento de Dios.

La figura teofánica que hace aparecer, como horizonte representacional del espíritu humano, hace de las ideas y lo divino una misma encarnación no corporal de la figura. Por este mismo carácter de doble perspectiva es que el cogito “funda para la filosofía su posibilidad de hecho como ciencia necesaria, en tanto que Dios funda para ella su legitimidad de derecho como ciencia válida para las cosas” (cf. Guérout: 1953, p. 236). Lo anterior, evidentemente, redundaría en una posible determinante de la figuración, tanto de la representación sin presentación de la imagen en tanto cosa, como de Dios en tanto entidad inminentemente figurada dentro del ámbito teofánico. Quizás la primera de las fuerzas permita construir la propia representación del ens creator, y la segunda haría visible la figura seminal de toda idea, bajo la misma cadena significativa de la semejanza mimético-divina. Asunto que Descartes atribuiría para la certificación de la existencia de Dios, así

como de nosotros mismos. Teleologismo y antropomorfismos que deberán esperar hasta Spinoza para ser enunciados en su total discusión (cf. Spinoza: 2001, I, Ap., pp. 43-49).

4. VERDAD Y VISIBILIDAD

A partir de nuestros intereses estéticos aquí planteados, nos concentraremos en lo que Guérault reconoce bajo el título de la "Region de l'imagination" en el marco de la probabilidad de la existencia de las cosas materiales. Si consideramos que Guérault redefine los distintos tipos de imaginación para Descartes, estos se podrían concentrar en un enunciado: "facultad psíquica, que es el alma ejerciendo una acción sobre el cerebro" que puede ser sensible o inteligible, por una parte, y una imaginación: "corporal que consiste en la capacidad del cuerpo de conservar las huellas de las acciones ejercidas sobre él, ya sea dentro como fuera" (1953, p. 41). Tales premisas determinarían la imaginación como un asunto que estaría referido más bien al pensamiento, en tanto fase de asociación con el cuerpo como dimensión de despliegue. Ambas clasificaciones, a su vez, remitirían a las cuatro formas de memoria que se dan en las Meditaciones metafísicas: una intelectual y una sensible, residentes en el alma; y una memoria corporal o sensitiva, inscrita en el cerebro y músculos⁶. Además de la imaginación reproductiva y la imaginación creadora, a cargo de la formación de nuevas figuraciones icónicas, lo que Descartes enuncia así: "Y también soy yo quien imagina, pues aunque quizás, como me he puesto, ninguna cosa imaginada es verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensa-

⁶ El problema de la memoria en Descartes justificaría un trabajo extenso ya que es fundamental para el reconocimiento, en tanto memorización de las pruebas de lo verdadero a partir de las causas primeras. Véase: Principios filosóficos y Discurso del método.

miento.” (Meditaciones, II, p. 26). A pesar de esto y en consecuencia, estaría a cargo de la representación de las ideas innatas, así como de las figuraciones matemáticas como potencialidad enunciativa afectada por el modelo mismo que concibe. Tomemos las palabras de Marion cuando establece el proceso de figuración del siguiente modo:

(a) la Naturaleza sólo nos permite experimentar el efecto último del proceso (el “sentimiento” sensible); en cuanto a las figuras, inicialmente inteligibles indefinidas del diverso sensible (nuestros “sentimientos” e “imágenes”); (b) en cuanto a las figuras, iniciadoras de este efecto sensible e inicialmente inteligibles, permanecen radicalmente desconocidas para nosotros: no porque se vuelven inteligibles, sino porque la pantalla de su efecto sensible nos disimula definitivamente su estricta inteligibilidad. (Marion: 1981, p. 254)

Así como cuando Nancy lo esboza del siguiente modo:

La imaginación cartesiana compone inextricablemente juntos los valores de la fantasía irracional y peligrosa, y de la imagen como trazado reproductor de la cosa. Pero desde el momento en que la cosa existe por y en la figura, ese trazado es también el trazado productor de la cosa. Una única cosa está sin figura: la sustancia pensante. Pero para todas las otras cosas, y por lo tanto también para el pensamiento, sólo hay una ley de la presentación: es preciso trazar la figura. (*Nancy*: 1979, p. 89)

Ambas citas amparan la lectura debilitante de las ideas “adventicias” y “facticias” que describe Descartes en la Meditación III (1987, pp. 33-34), a pesar de que se reconoce entre los modos de pensar que “están en mí”. Asunto que formaría parte de esa vinculación primaria con el mundo en la que el conocimiento de las causas está limitado por una dinámica integrada de pensamiento y en-

tendimiento parcial. De ese modo, pareciera que, inevitablemente, la creación, en la figura de la imaginación facticia, necesariamente suprimiese la posibilidad de pensar una imaginación exnihilo. Es decir, sin parcialidades remanentes de otros cuerpos, debido justamente a la estructura combinatoria que define el propio Descartes en la Meditación I. Allí establece la representación imaginativa como la escena de la mezcla de elementos forzosamente reales, aunque inadecuados en su integración (quimeras).

Lo anterior, para Guérout, daría como resultado la consideración de un estatuto cartesiano de la imaginación en lo que podemos identificar y diferenciar, tal como lo lee el comentarista en la Meditación II ya citada. Allí plantea el establecimiento de un diferendo de lo imaginado por el puro intelecto, como lo que puede subsistir sin la imaginación en tanto facultad no intelectual. Por lo tanto, la imaginación diferiría de la esencia de mi espíritu, remisible a la diferencia que existe entre las cosas materiales y su existencia fuera de mí mismo. Esto, especialmente cuando el propio diferimiento constituye la posibilidad de la conformación de cualquier cuerpo —pero, básicamente, el cuerpo humano— como referencialidad del establecimiento primario de la semejanza. Dichas identificaciones se darían sobre la base, no ya de la demostración de la existencia de Dios, que es el lugar para Descartes en que se juega la imagen y la semejanza, sino en el cuerpo mismo como determinante perceptual: “¿Sentir? Naturalmente, tampoco esto es posible sin el cuerpo; y me ha parecido sentir en sueños muchísimas cosas que después advertí que no había sentido. ¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto.” (Meditaciones, II, p. 24). Por ello, la estructura de comportamiento integrado de alma-imaginación-entendimiento se daría a partir de la determinación que instituye la prueba de la coexistencia de otros cuerpos, en el mundo, como recursividad del cogito. Tal despliegue proyecta los dos extremos, alma y cuerpo, y

reduce la capacidad de formulación de la imaginación debido, precisamente, a su raíz esencialmente pasivo-perceptiva, donde el dato que limita la abstracción de las nociones serían sus bordes netamente corporales, físicos y cerebrales.

Esta situación, de una imaginación que renueva cada vez la relación perceptivo-sensitiva (corporal-sinestésica) nos permite recuperar la direccionalidad que lleva la noción de imaginación en distintos momentos del texto cartesiano. La formulación la determinaría dicha facultad como una superficie excitable por la sola acción de las impresiones externas o de las pasiones internas. Así mismo, como en su carácter reminiscente, en la figura de lo que vuelve a presentársenos sin concurso de la voluntad, y que Descartes plantea desde las Reglas para la dirección del espíritu (1953, XII, p.75), como un efecto puramente corporal fantasmático. Tal insistencia memorística se diferenciaría de la propia actividad del entendimiento, como perseverancia en la actividad misma. Asunto que estaría cifrado ad infinitum, en el propio conocimiento de Dios, como figuración absolutamente activa en su total autonomía. Cuestión que define, al mismo tiempo, cierta pasividad que en uno mismo estaría dada por la donación de la capacidad de figuración no representacional de lo divino en-sí (a imagen y semejanza). Esto último determinaría que nuestra actividad imaginaria, en forma autónoma, pondría en movimiento dicha representación eidética, reflejada en la separación de cuerpo y alma, como base del distanciamiento mínimo diferenciador para cualquier figura posible. Esta situación es metafORIZABLE en un acercamiento que requeriría de economías independientes para su puesta en acción y donde lo concebible y lo figurable se unirían. De lo anterior y siguiendo a Guérout, se deduce que la imaginación:

Ya no es concebida como un esfuerzo para materializar en mi cuerpo ideas de mi entendimiento, sino como un esfuerzo para aplicar a ideas recibidas anteriormente —a decir verdad, a huellas ya grabadas en mi cerebro,

vale decir conservadas por la memoria corporal—, la acción de mi alma, con el fin de despertar las imágenes psíquica vinculadas a estas huellas. Pero esta actividad no es esencialmente diferente de aquella a través de la cual el alma graba ella misma en el cerebro ideas del entendimiento, a menos que implique menos contención. La diferencia reside sobre todo en lo que las cosas a las que se aplica sólo pudieron llegar por medio de los sentidos. (Guérault: 1953, p. 46)

Reproducimos esta larga cita porque nos parece fundamental para entender lo que proponemos como diferencia de aquella imaginación eidética que nos permite “visualizar” ciertas ideas, como las que permanecen claras y distintas en el proceso gnoseológico cartesiano: “mientras que la aritmética, la geometría y otras semejantes, que sólo tratan de cosas simplicísimas y completamente generales, sin apenas preocuparse de si están o no en la naturaleza, contienen algo de cierto e indudable.” (Meditaciones, I, pp. 17-18). Lo que contrapone a la representación de las sensaciones, los afectos, así como las evocaciones de la memoria, que necesariamente implican el concurso de lo compuesto y confuso; y permiten nuestra diferenciación de otros espíritus dotados por Dios de alma y entendimiento. Tal situación nos obligaría a establecer el valor de lo distinto respecto de la apariencia misma, en tanto visibilidad, a través de la dimensión de un pensamiento unívoco que propendería a legislar la enunciación de las ideas en el entendimiento. Pero que a su vez se vería problematizado por el planteamiento de Merleau-Ponty cuando concibe los cambios que permite la aplicación de los modelos cartesianos como influencia para la filosofía y la ciencia:

El espacio no es más aquel de que habla la Dióptrica, red de relaciones entre objetos, tal como lo vería un tercer testigo de mi visión, o un geómetra que la reconstruye y la so-

brevuela; es un espacio contado a partir de mí mismo como punto de partida o grado cero de la espacialidad [...] Después de todo, el mundo está a mi alrededor y no frente a mí. (Merleau-Ponty: 1977, p. 42)

Esta última formulación nos parece que es ampliable a la apariencia como corporeización de las formas presentadas en el pensamiento y que el entendimiento, como lo formula Descartes, pone en diferendo. La apariencia sería un sistema de enunciación de la elocución primaria del cogito como anterioridad al proceso de la suspensión de los sentidos. "Pienso, existo", pondría en tensión la enunciación de las evidencias como desarrollo de una dinámica en la que algunas cosas resaltan y otras se oscurecen. A la luz de la propia perspectiva que el pensamiento cartesiano plantea como sujeto representado en el cogito o por él. En ello se daría la coincidencia de presentación y representación, en el modelo de la certeza del cogito y, por ende, en la certeza como representación de lo verdadero (cf. Nancy: 1979, pp. 23-29). Entonces, será justamente la vinculación con el cuerpo, como superficie de despliegue de la percepción, lo que dificulte el pensamiento puro. O, por lo menos, lo que exige una visión que estipulase la invisibilidad en tanto desinterés total respecto de la información proveniente de las sensaciones. Aunque eso estaría recogido por la imaginación y cercado por la memoria como ejes de fuga que la propia visibilidad de la evidencia requiere para su reconocimiento.

5. VEO, EXISTO

El laberinto de las sensaciones que Descartes formula como recorrido pone en el centro de la pregunta a la verdad y, por lo tanto, a Dios. Este carrefour sugiere, como fórmula de desplazamiento, la limitación del espacio abstracto de la representación. Al mismo tiempo que plan-

tearía la referencia pre-conceptual, tal como la llama Descartes cuando se enfrenta a la estructura del error como parámetro de finitud, no vinculado al Genio Maligno. Del mismo modo como lo identifica al inicio de las Meditaciones y que revisita permanentemente en su obra: “Cada vez que se me ocurren estos preconceptos sobre la suma potencia de Dios, debo confesar que si él quisiera, le sería fácil hacer que yo me equivoque incluso en las cosas que juzgo intuir evidéntísimamente con los ojos de la mente.” (Meditaciones, III, p. 32). De este modo, la hipótesis para la formulación de una clave de virtualidad contextual, linda con una contra-visión, una perspectiva negativa de una espacialidad extramundana que sería figurada por Descartes en las Meditaciones. El problema, tal como nos lo ofrece Merleau-Ponty, lo presenta la matriz inseparable del cuerpo como espacio originario del alma, y, por ende, como determinante de cualquier concepción de espacio posible. Locus del locus, topos de los topos.

De este modo, siguiendo a Merleau-Ponty, la visión se desdoblaría. Por una parte, la que me permite la apercepción de mi propia reflexión, establecida como pensamiento o recorrido interno y abstracto del espíritu, donde se daría la “facultad del juicio” a través de una semiología del cogito. Por otra, la visión vinculada inevitablemente al cuerpo, en tanto lugar del pensamiento y sitio del cruce paralógico de las sensaciones y reminiscencias. Tal binocularidad establecería un pensamiento de la visión en acto (cf. Merleau-Ponty: 1977, p. 42), a pesar de que sea imposible de formular sino bajo el estatuto del pensamiento como capacidad del cuerpo. Ello, al mismo tiempo grafica la subordinación —y ahí estaría la razón de la decisión de Descartes— ya que funcionaría conforme a una ley que el propio entendimiento se habría dado (ibíd., p. 39). Sin embargo, esta crisis, el racionalismo cartesiano sabrá ponerla en expansión a partir de la amplificación del problema del cuerpo y el alma, al servicio de la misma estructura metafísica que el orden

de las razones sigue: de uno mismo a Dios y de ahí al mundo. Tal situación se daría especialmente cuando el sí-mismo queda establecido a partir de una mirada vigilante sobre el pensamiento, en tanto dimensión de la enunciación, a manera de producción de un sí-mismo en el enunciado. Tal vez a eso se refería en el Discurso del método cuando advierte que está “mirando con ojo de filósofo” o cuando dice “trataré de hacer ver en este discurso cuales son los caminos que he seguido y de representar en él mi vida como en un cuadro” (Discurso, p. 5). Estas citas, si la extensión nos lo permitiera, nos facultarían a recorrer su pensamiento en búsqueda de la gran cantidad de ejemplos en que utiliza la metáfora de la visualización a partir de las herramientas mismas de la visualidad artística, tal como lo hemos mencionado a lo largo de este ensayo. Pero al mismo tiempo, demuestra la conciencia sobre discusiones bastante latas respecto de la tratadística retórica, también pictórica y de perspectiva, en el contexto que Descartes vivió. Las que en general tratan de la producción de la intelección y la enunciación como estructuras recíprocamente reductoras, tanto de la imagen como del lenguaje.

Quizás lo anteriormente mencionado sean supuestos que no podamos polarizar sin hacernos cargo de la variable histórica que no tenemos a nuestro cargo aquí. Sin embargo, tal riquísimo repertorio de enunciaciones de la visualización, en tensión con las capacidades mediales que en el contexto del siglo XVII se dio, podrían vincularse, a su vez, con el desarrollo tecnológico de herramientas ópticas como espacio de discusión de la que Descartes no estuvo marginado y que la Dióptrica atiende extensamente⁷. Judovitz (1996, pp.133-161) toma como ejemplo para identificar tal problema el caso de la

⁷ Para tal efecto, la contextualización de la noción de percepción en su relación con la imagen y la imaginación: Dióptrica (1953): I, IV, VI y el Tratado de las pasiones (1953):VI-XII, XIX-XXVI, XLII-XLIII, LXXII-LXXIII, LXXXIX,.

anamorfosis como analogía de los aparatos técnicos, lo que representa una tentativa para repensar lo visual por la instrumentalización de la idea de perspectiva pictórica.

Hemos intentado un aspecto que articula la relación de visibilidad e invisibilidad con la que se presentaría el mundo como metáforas de lo verdadero. Tal esquema polarizado para Descartes, comparativamente con lo que plantea Nancy (1979, p. 70) en la figura de la ceguera o videncia sobre lo evidente, establece para nosotros un esquema topológico de la mirada. En ello se representaría la capacidad humana “de ver en el de verse viendo”, así como figuración de lo figurable por el pensamiento. Cuestión que estaría determinada por la estructura misma del cogito cartesiano y sería el propio ego como figura eminentemente visible. Dicha determinación de una superioridad de perspectiva residiría, para Descartes, sólo en el entendimiento como espacio de acción y de gobierno, en la relación del ego con el mundo, como dimensión ética del uso de los dones entregados por Dios.

Finalmente, la figura de la figura sin presencia, o esta imaginación eidética que hemos querido trabajar aquí, ofrece la misma estructura que imaginaba como problema Agustín en *Las Confesiones* (1993, XXX, 41, p. 257) cuando se pregunta por cómo es que al cerrar los ojos también vemos. ¿Cómo vemos cuando soñamos y figuramos lo más abstracto de lo geométrico? También algo se nos ofrece en el espacio de la representación. Tal como interrogará Descartes: “¿Acaso estoy soñando (como yo mismo me objeté antes) y todo lo que pienso ahora es más verdadero que lo que se le ocurre a quien duerme? Pero tampoco esto cambia nada, pues aunque yo estuviera soñando, si algo es evidente para mi entendimiento, es completamente verdadero.” (*Meditaciones*, V, p. 64). Esta última secuencia, aunque ciertamente enuncia los diversos tipos de imaginación y memoria que planteamos en el recorrido que hemos propuesto, manifiesta el lugar exac-

to de la sospecha sobre la variabilidad de la capacidad visiva. Y se establece como resultante del modelo mismo de la enunciación cartesiana para lo claro y distinto.

Sabemos bien que sin poder cumplir con un tema tan amplio y trabajado como éste, hemos buscado seguir lo que para Descartes era la fuente misma de la posibilidad de ver. La luz de la razón como centro de la aparición de una representación sin presencia que se despliega. La luz de la razón y su capacidad propedéutica como egofanía de la teofanía en lo profano como dimensión: “porque no puede haber ninguna otra facultad en la que yo confíe tanto como en esa luz, y que pueda enseñarme que esas cosas no son verdaderas” (Meditaciones, III, pp. 33-34).

BIBLIOGRAFÍA

1. OBRAS DE RENÉ DESCARTES

Œuvres et lettres. Paris: Gallimard, 1953.

Meditaciones Metafísicas. Madrid: Gredos, 1987. Traducción de E. López y M. Graña.

2. DE OTROS AUTORES SOBRE DESCARTES:

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: F.C. E., 1996.

GILSON, Étienne: *Index scolastico cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

GUÉROULT, Martial: *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.

JUDOVITZ, Dalia: “La vision, la representation et la technologie chez Descartes”, en *Revue Internationale de Philosophie* n° I, 1996.

MARION, Jean-Luc.: *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris: PUF, 1981.

MARION, Jean-Luc: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986.

MERLEAU-Ponty, Maurice: *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península, 1997.

NANCY, Jean-Luc. *Ego Sum*. Paris: Flammarion, 1979.

VIAL, Juan de Dios. *Meditaciones Metafísicas*. Santiago: Universitaria, 1981.

3. DE OTROS AUTORES:

AGUSTÍN: *Confesiones*. Madrid: Planeta, 1993.

BALTRUSAITIS, Jurgis: *Anamorphoses*. Paris: Flammarion, 1996.

FERRARIS, Maurizio: *La imaginación*. Madrid: Visor, 1999.

GRENET, Micheline: *La pasión des astres au XVII siècle*. Paris: Hachette, 1994.

GUEROULT, Martial: *Spinoza, Dieu*. Paris: Aubier, 1968.

HEIDEGGER, Martín: *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.

HEIDEGGER, Martín: *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria, 1997.

LICHTENSTEIN, Jacqueline: *La couleur éloquente*. Paris: Flammarion, 1989.

NANCY, Jean-Luc.: *Corpus*. Paris: Métailié, 2000.

SPINOZA, Baruch: *Ética demostrada según el orden geométrico*. México: F.C.E. 2001.