

En Benítez Grobet, Laura y Velázquez Zaragoza, Alejandra, "Descartes y sus interlocutores. Doce ensayos en interlocución con Descartes", México: FFyL-Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.

EN TORNO A LA IMAGINACIÓN
Y EL ENTENDIMIENTO EN DESCARTES
Y HUME

@

MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

mariocha06@yahoo.com

RESUMEN: En este capítulo se ofrece una posible crítica de Hume a Descartes en torno a la imaginación y el entendimiento. Primero se analiza el concepto de imaginación en Descartes y se sostiene que el concepto es equívoco, ya que en un sentido carece de valor epistémico pero en otro sentido sí lo tiene. A continuación se explora el concepto de imaginación como una facultad subordinada al entendimiento y se observan sus repercusiones en Spinoza y Leibniz. Finalmente se exponen las críticas de Kant y Hume con respecto a los límites del entendimiento y se ofrece una posible crítica de Hume a Descartes en torno a la imaginación y el entendimiento. PALABRAS CLAVE: Descartes, Hume, imaginación, entendimiento, crítica.

*Of Imagination and Understanding in Descartes
and Hume*

ABSTRACT: *In this chapter is offered a possible critique of Hume to Descartes related with the imagination and the understanding. First, the concept of imagination in Descartes is analyzed and it is argued that the concept is equivocal, since in one sense it lacks epistemic value but in another sense it has a certain epistemic value. Next, the concept of imagination as a faculty subordinate to understanding is explored as well as its repercussions in Spinoza and Leibniz. Finally, the criticisms of Kant and Hume regarding the limits of understanding are presented and it is given a possible critique of Hume to Descartes related with imagination and understanding.* KEYWORDS: *Descartes, Hume, imagination, understanding, critique.*

| @ | í |

David Hume es, sin duda, heredero de Descartes y del cartesianismo en varios aspectos. Su filosofía, que es bien moderna, no podría entenderse sin el antecedente del padre de la filosofía moderna. Hume no sólo retoma algunos de los temas y problemas clásicos del cartesianismo sino que también abreva de su metodología. Un trabajo dedicado a mostrar las semejanzas entre estos dos autores sería muy valioso. Pero aquí vamos a hablar de las interlocuciones y las críticas, y así como Hume puede considerarse heredero de Descartes en varios aspectos, también puede considerarse su crítico. El problema es que, a diferencia de muchos otros autores de la Modernidad temprana, dedicó muy pocas palabras para hablar explícitamente de Descartes. Si vamos al contenido de su doctrina, sin embargo, encontraremos referencias implícitas dignas de atención.

Un tema que sin duda es fundamental, en donde pueden observarse dichas referencias, es el de la identidad personal. Cuando Hume habla de aquellos filósofos que imaginan que en todo momento son íntimamente conscientes de lo que denominamos yo,¹ es difícil no pensar en Descartes. Dejamos el tratamiento de la identidad personal para otra ocasión, pero es interesante notar que justamente en este tema la imaginación, el concepto que vamos a abordar, juega un papel fundamental. Para Descartes, el yo como substancia es percibido directamente por el entendimiento, mientras que la crítica de Hume consiste en denunciar que se trata de un producto de la imaginación. Pero, ¿qué hemos de entender por imaginación y por entendimiento? En lo que sigue vamos a abordar dichos conceptos y a articular una posible crítica de Hume a Descartes en torno al concepto de imaginación.

Según Schultz, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad la imaginación ha ocupado el lugar de intermedio entre el mundo y la mente, entre las operaciones de los sentidos y los procesos abstractos del entendimiento y la

¹ T 1.4.6.1. Las citas al texto *A Treatise of Human Nature* de David Hume se señalan con una T seguida del número de libro, número de parte, número de sección y número de párrafo.

razón.² Podemos encontrar esta noción en Descartes, con sus propias peculiaridades. En el primer párrafo de *El Mundo. Tratado de la luz* Descartes postula a la imaginación como un mediador pasivo entre el mundo y la mente:

Proponiéndome aquí tratar de la luz, quiero advertiros en primer lugar que puede existir alguna diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella —es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por la mediación de nuestros ojos— y lo que existe en los objetos que produce en nosotros este sentimiento —es decir, lo que hay en la llama o en el sol que se llama con el nombre de luz—.³

Si bien es cierto que, según la afirmación de Descartes, el sentimiento que tenemos de los objetos, es decir, el contenido mental que se produce a partir de los sentidos, pasa por la imaginación, siendo ésta una facultad pasiva que conecta sensaciones con ideas, el entendimiento o la razón no parecen trabajar a partir de tales producciones; por el contrario, Descartes argumentará en contra de que dichas producciones sean concepciones adecuadas de lo que el objeto es en sí mismo, que sólo podrá ser conocido por el entendimiento. Como sabemos, la concepción adecuada de los objetos será, para Descartes, la concepción clara y distinta, atribuida al entendimiento o la razón que opera independientemente de la influencia de los sentidos, validando únicamente aquello que considera necesario. Esta doctrina será desarrollada a cabalidad en textos posteriores a *El mundo. Tratado de la luz*, sin embargo, ya puede encontrarse un esbozo de ella en esta obra temprana. Es por ello que resulta paradójico que, en la misma obra, se encuentren las siguientes afirmaciones:

para que la extensión de este discurso os sea menos molesta, quiero envolver una parte del mismo en la invención de una fábula, a través de la cual espero que la verdad no

² Alexander Schultz, *Mind's World. Imagination and Subjectivity from Descartes to Romanticism*, pp. 3-4.

³ René Descartes, *El mundo. Tratado de la luz*, p. 45.

dejará de aparecer suficientemente y no será menos agradable que si la expusiera al desnudo.⁴

Por un momento, pues, permitid a vuestro pensamiento salir de este mundo para ir a otro nuevo que, dentro de los espacios imaginarios, haré nacer en su presencia. Los filósofos nos dicen que estos espacios son infinitos: de lo cual deben estar firmemente convencidos, puesto que ellos mismos los han hecho.⁵

Para llegar a este punto de *El mundo. Tratado de la luz*, Descartes ha establecido los elementos que permitirán describir y reglamentar el nuevo mundo que anuncia: un mundo en donde no hay nada que no pueda conocerse tan perfectamente como sea posible,⁶ y que no sólo permitirá apreciar lo que es la luz, que es el objeto de estudio principal, sino todas las cosas particulares y generales que aparecen en el verdadero mundo.⁷ Puede haber muchas razones para que la imaginación vuelva a aparecer, en el discurso de Descartes, como una facultad confiable o epistémicamente valiosa, siendo que antes había sugerido que no lo era, al tratarse de una facultad pasiva con respecto a los sentidos, siendo éstos falaces. Puede ser que Descartes, por precaución, ya que su visión del mundo era revolucionaria y censurable, aunque él mismo la considerara verdadera, tomara la decisión de presentarla como una fábula imaginaria, evitando así la confrontación. También puede ser que no estuviese del todo seguro de la verdad de la fábula aunque sí de su eficacia explicativa, es decir, que la considerara como una especie de modelo científico, que sin comprometerse con la estricta correspondencia con el mundo en sí mismo o la realidad, permitiese explicar, entender y predecir su comportamiento. Finalmente, puede ser que el concepto de imaginación sea ambiguo o equívoco, y que el sentido de la imaginación como facultad intermediaria y pasiva sea dis-

⁴ R. Descartes, *op. cit.*, p. 97.

⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁷ *Ibid.*, p. 105.

tinto al de la imaginación como generadora de mundos o modelos científicos.

Respecto a la última hipótesis, Alexander Schultz hace notar que si bien en las *Meditaciones metafísicas* el cogito cartesiano es definido en contra de la imaginación, en las *Reglas para la dirección del espíritu* se presenta como una herramienta poderosa para la solución de problemas científicos y filosóficos.⁸ Al respecto, Margaret Dauler Wilson afirma que “Descartes considera la imaginación no sólo como la facultad de producir o de reproducir imágenes derivadas de los sentidos en general, sino también como una facultad de ilustración matemática, que puede usarse para reproducir o para construir imágenes geométricas”.⁹ Según Dennis Sepper, “En sus textos previos a 1630, Descartes asigna a la imaginación un estatus mucho mayor de lo que hizo posteriormente”.¹⁰

El valor epistémico de la imaginación en la filosofía de la Descartes tendría que ver con la aplicación de la razón al conocimiento de los objetos de la experiencia. Al respecto, Laura Benítez ha señalado que no debe demeritarse la importancia que da Descartes al conocimiento experimental. Sin embargo, este conocimiento no consiste en las ideas que se generan en la imaginación a partir de los sentidos, sino en las ideas que genera la imaginación para comprender o clasificar los objetos de la sensibilidad según las reglas del entendimiento. En este caso, la imaginación es una facultad activa que asiste al entendimiento en la formación de imágenes geométricas. Puede decirse que es activa porque no se limita a reproducir sensaciones, siendo que las sensaciones nunca ofrecen esa imagen estrictamente geométrica de las cosas que permitiría el conocimiento de las mismas por parte del entendimiento; en este caso, pues, la imaginación genera contenidos mentales con cierta independencia de las sensaciones.

⁸ A. Schultz, *op. cit.*, p. 4.

⁹ Margaret Wilson, *Descartes*, p. 161.

¹⁰ Dennis Sepper, “Imagination, Phantasms, and the making of hobbesian and cartesian Science”, p. 532.

Es interesante notar que en *Los principios de la filosofía* Descartes presente una concepción del mundo semejante a la que ofrece en *El mundo. Tratado de la luz*, sin embargo, ya no la presenta como una fábula imaginaria, antes bien, ofrece un argumento para justificar la verdad de su concepción. En principio sostiene que su concepción del mundo implica certeza moral, es decir, que no implica una certeza absoluta, puesto que sólo dice cómo puede ser el mundo y no cómo es en sí mismo, pero que esto es suficiente para regular la práctica y las costumbres. Sin embargo, agrega a lo anterior que, dado que Dios es el soberano bien y la fuente de toda verdad, y puesto que él nos ha creado, el poder o facultad que nos ha otorgado para distinguir lo verdadero de lo falso nunca nos engaña si es usado correctamente, de manera que podemos tener una certeza mayor a la certeza moral respecto al conocimiento del mundo, siempre y cuando, al obtenerlo, se haya procedido correctamente.¹¹

El concepto de imaginación en Descartes es equívoco. En cierto sentido se refiere a una facultad pasiva y dependiente de los sentidos, que no tiene valor epistémico. En otro sentido, se trata de una facultad activa que asiste al entendimiento y posee valor epistémico. Sin embargo, cuando hablamos de la imaginación en el segundo sentido, cuando juega un papel importante en el proceso de conocimiento, es preciso agregar que se trata, a fin de cuentas, de la acción del entendimiento, que por medio de ella amplía sus poderes de manera que no sólo perciba ideas o verdades metafísicas sino también el mundo físico o externo, siendo esta percepción infalible dada la existencia de Dios y la naturaleza del alma que se sigue de ella. De manera que aunque seguimos hablando de una facultad intermediaria ya no se trata de un mero camino entre el mundo equívocamente percibido por los sentidos y las consecuentes ideas —falsas, por cierto— que se forman a partir de ellos, sino de un puente científicamente construido entre el entendimiento y el mundo

¹¹ R. Descartes, *Principios de la filosofía*, pp. 411-413.

tal como es en sí mismo, es decir, con independencia de las sensaciones falaces y subjetivas.

La idea de que el entendimiento percibe las cosas tal como son en sí mismas será radicalizada por Spinoza, lo que llevará a una devaluación epistémica de la imaginación. Si bien para Descartes el papel de la imaginación en la obtención de conocimiento es cuando menos ambiguo, al demeritar sus producciones en cierto sentido pero, en otro, dejando abierta la posibilidad de que su misma concepción del mundo sea imaginaria e inclusive ofreciendo un argumento para probar que no por ello deja de ser verdadera, Spinoza afirmará contundentemente que el entendimiento es completamente distinto de la imaginación y que debe trabajar con independencia de ella para obtener la verdad. Al respecto, recuérdese la proposición 44 del libro segundo de la *Ética*: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir verdaderamente las cosas, como son en sí, esto es, no como contingentes, sino como necesarias”.¹² En efecto, la imaginación y el primer género de conocimiento son para Spinoza la única causa del error, y el origen de la concepción prejuiciada de las cosas según la cual existe la libertad y la contingencia. Pero todo lo que proviene de la imaginación y, a fin de cuentas, de la sensibilidad, es mutilado y confuso. Una ilusión por lo demás inevitable y necesaria, aunque ella misma predique la contingencia, que sin embargo puede ser comprendida y confrontada por el entendimiento. Las repercusiones del enfrentamiento entre entendimiento e imaginación se van a observar también en Leibniz, cuya distinción entre verdades de hecho y verdades de razón excluye a la imaginación —al menos en el sentido de intermediario o camino entre los sentidos y el pensamiento— del verdadero conocimiento, ya que los sentidos no pueden ofrecer más que verdades particulares e individuales pero nunca la necesidad universal de las verdades de razón.¹³ Las verdades de razón no pueden ser derivadas de los sentidos de ninguna manera,

¹² Baruch Spinoza, *Ética*, p. 89.

¹³ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 82; G. W. Leibniz, *Monadología*, p. 103.

por lo cual es necesario suponer que existen ideas innatas o principios de conocimiento que tenemos en la mente independientemente del cuerpo y las sensaciones, aunque no siempre seamos conscientes de ellas. Pero, en todo caso, la capacidad de apercibirnos de dichas verdades es lo que nos distingue de los animales y nos permite ir más allá de la imaginación hacia verdades necesarias.¹⁴ En efecto, dice Leibniz, “Las consecuciones de los animales no son más que una sombra del razonamiento, es decir, no constituyen más que conexiones imaginarias”.¹⁵

En contraste con todo lo anterior y en plena reacción ante ello, ya en el siglo XVIII, Hume y Kant van a dar un papel determinante a la imaginación en la obtención de conocimiento. En la vía crítica de la filosofía que dichos autores consolidan, como es sabido, se procede a la limitación de las facultades de conocimiento y, en especial, se limita el poder del entendimiento —por momentos ilimitado en las grandes filosofías del siglo XVII— que se le ha atribuido con respecto al conocimiento. Y bien puede hablarse de un poder ilimitado cuando el entendimiento, como supone Spinoza, puede entender y definir el absoluto o el infinito de infinitos que denomina Dios; puesto que no sólo define a Dios desde el inicio de su *Ética*, sino que en la proposición 47 afirma que “El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios”.¹⁶ Si esto es así, se preguntan Hume y Kant, ¿por qué sucede que la metafísica, a pesar de ser una disciplina tan antigua, más que haberse consolidado como una ciencia exacta, que ofrece certezas indubitables y válidas para todos, se ha convertido en un compendio de afirmaciones muy diversas, en ocasiones contradictorias, que suelen estar sujetas a toda clase de debates y sospechas? ¿No será que el entendimiento es bastante más limitado de lo que se ha creído y que no es capaz de ofrecer certeza sobre estos asuntos? ¿Pero qué limitaría al entendimiento en lo que se refiere al conocimiento? Pues preci-

¹⁴ G. W. Leibniz, *Monadología*, p. 99.

¹⁵ G. W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, p. 84.

¹⁶ B. Spinoza, *op. cit.*, p. 92.

samente aquello que sería devaluado en mayor o menor medida por Descartes, Spinoza y Leibniz, a saber, la sensibilidad, y, en consecuencia la imaginación. Kant dirá que los conceptos puros del entendimiento no tienen significación alguna más que en su aplicabilidad a la experiencia, y esta aplicabilidad o referencia a una experiencia posible es determinada por los esquemas de la imaginación, que a su vez remiten a la sensibilidad. En estricto sentido no hay conocimiento de lo que no puede ser intuido por los sentidos, y el escaso conocimiento universal y necesario que puede ser obtenido depende de la imaginación en tanto que facultad de sintetizar lo diverso de la intuición según la unidad de las categorías. Pero su influyente antecesor, David Hume, había sido más radical. Para él, las mencionadas categorías no serían más que formas de la imaginación, formas racionales, privilegiadas y valiosas, pero no universales ni necesarias o *a priori*, que por lo mismo tienen una explicación en los hechos o la experiencia, y, en particular, en las costumbres de la imaginación.

Para David Hume “la imaginación es el juez último de todos los sistemas de filosofía”.¹⁷ A diferencia de la filosofía antigua, la filosofía moderna pretende evitar fantasías y apoyarse en los principios sólidos, permanentes y consistentes de la imaginación.¹⁸ Pero no es que exista una facultad completamente racional e independiente de la sensibilidad, a saber, el entendimiento puro, cuyas operaciones asegurarían la certeza absoluta del conocimiento, subsumiendo a la imaginación según sus reglas o principios. Lo que sucede es que la imaginación tiene diversas formas de manifestación, siendo el entendimiento una de ellas. Si Descartes parece sostener que las operaciones de la imaginación, en su sentido positivo, en tanto que ayudante del entendimiento, son a fin de cuentas actos del entendimiento, Hume sostendrá que el entendimiento, aún en sus operaciones más abstractas y efectivas, es un acto de imaginación. La figura más perfecta

¹⁷ T 1.4.4.1.

¹⁸ T 1.4.4.2.

que podamos imaginar no carece de algún color; el razonamiento más abstracto tiene una motivación pasional; la idea más clara y distinta tiene un origen en la sensibilidad.

David Hume no ofrece una crítica explícita de la filosofía de Descartes, sin embargo, a partir de lo dicho es posible inferir algunas de las cosas que podría decir al respecto. Si bien Descartes reconoce en algunos pasajes que su concepción del mundo es un producto de su imaginación, por momentos parece olvidarse de ello y termina por convencerse de que es infalible y absoluta, lo que nunca puede predicarse de la imaginación. Descartes confundió a la imaginación con una facultad imaginada e imaginaria, que sería capaz de percibir las cosas tal como son en sí mismas y que tendría la garantía del conocimiento absoluto, a saber, el entendimiento puro. Dice Hume que “la imaginación, cuando se establece en un curso de pensamientos, es capaz de continuar aun cuando falta su objeto, y como una galera puesta en movimiento por los remos, se mantiene en curso sin necesidad de otro impulso”.¹⁹ Así, Descartes imaginó su propia capacidad de concebir clara y distintamente, y, llevado por su imaginación, amplió sus poderes y su rango de acción y terminó por atribuir existencia a un producto de su imaginación. Dirá Kant que “La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío”.²⁰

¹ T 1.4.2.22.

¹ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, Introducción, III.