



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**



**EL COGITO DEL SOÑADOR DE BACHELARD Y EL
HOMBRE IMAGINANTE**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA**



**PRESENTA:
MARTHA GLORIA CASTELLANOS CERDA**

**ASESORA:
MARÍA NOEL LAPOUJADE**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Yoya, quien me dio la vida
y me impulsó a estudiar*

*A ti, Armando, que me
has apoyado hoy y siempre*

AGRADECIMIENTOS

A María Noel Lapouaje, por despertar en mí el gran amor a la filosofía, por su dirección en la tesis y sus valiosas correcciones.

A mis sinodales por su buena disposición para leer este trabajo.

A Juan Manuel, compañero de la maestría, por su solidaridad.

En el sueño de Wordsworth hay un eco de Descartes y de la famosa noche del 10 de noviembre de 1619, en la que el filósofo recibe en un sueño la revelación de su vocación: descubrir el acuerdo entre los principios de la matemática y las leyes de la naturaleza. De una manera o de otra esta ambición alimenta a todas las empresas de la poesía moderna. Las poéticas cambian y el psicoanálisis, el marxismo y otras ideas han substituido a la piedra de Wordsworth en la que estaban grabadas las verdades de la geometría; sin embargo, la relación entre las dos facultades humanas, el entendimiento y la imaginación, nunca se ha roto.

OCTAVIO PAZ, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, pp. 19 y 20.

ÍNDICE

Introducción	7
--------------------	---

CAPÍTULO I. EL *COGITO* CARTESIANO

Un acercamiento al <i>cogito</i> cartesiano	11
Noción de duda metódica	17
Los cuatro motivos de duda y las meditaciones metafísicas	19
El <i>cogito</i>	21
Criterio de verdad	27

CAPÍTULO II. EL *COGITO* CARTESIANO EN RELACIÓN CON EL *COGITO* BACHELARDIANO

Referencia a la perspectiva epistemológica de Bachelard	32
Perspectiva desde la ensoñación poética	39
El sueño nocturno	39
La ensoñación bachelardiana	42
Los poetas y el soñador de ensoñación	47
<i>Animus y anima</i>	49
La relación poética sujeto-objeto	51
La ensoñación y la infancia	52
La ensoñación cósmica	55

CAPÍTULO III. FILOSOFÍA DE LA IMAGINACIÓN Y EL HOMBRE IMAGINANTE

La filosofía de la imaginación y algunas de sus funciones	56
La imaginación interrogativa	65
La imaginación y la memoria	66
La imaginación anticipativa	67
La imaginación intencional	67

La imaginación es sintética	68
La imaginación vivida	68
La noción del hombre imaginante	69
El hombre imaginante: transgresor	73
El hombre imaginante y el <i>como si</i>	76
El hombre imaginante y la afirmación a la vida	78
El <i>homo imaginans</i> y su creación edificante	79
Conclusiones	81
Bibliografía	85

INTRODUCCIÓN

Para nosotros, un libro es siempre un punto alto, que se destaca de la vida cotidiana. Un libro es vida expresada, por lo tanto vida aumentada.

GASTON BACHELARD, *La poética de la ensoñación*, p. 143.

El presente trabajo, que lleva por título *El cogito del soñador de Bachelard y el hombre imaginante*, ha implicado que durante muchos días nos dedicamos a estudiar, a escribir, a pensar... y ensoñar. Hubo momentos en que el *animus* fue absorbente y nuestra *anima* no podía sólo gozar. Trabajamos de manera alternada: *animus* pensar y escribir; *animas*, leer y ensoñar. En este sentido recurrimos a las palabras de Bachelard:

El *animus* lee poco; el *anima* lee mucho.

A veces mi *animus* me regaña por haber leído demasiado.

Leer, leer siempre, dulce pasión del *anima*. Pero cuando, después de haberlo leído todo, nos entregamos a la tarea de hacer un libro con ensoñaciones, el trabajo es para el *animus*. Siempre es un duro trabajo el de escribir un libro. Siempre estamos tentados a limitarnos a soñarlo.¹

El propósito de esta tesis es demostrar que el *cogito* cartesiano de vigilia y el *cogito* de la ensoñación bachelardiana se enriquecen y se complementan; ambos enfoques pueden dar lugar a una filosofía de la imaginación y a una concepción de antropología filosófica, que es la del *hombre imaginante*.

La investigación se ubica históricamente en la filosofía moderna y racionalista cuando se aborda el *cogito* cartesiano; pero sobre todo en la filosofía contemporánea, al tratar a Bachelard con su *cogito* de la ensoñación poética. Además, se enmarca en los temas de la filosofía de la imaginación y de la antropología filosófica del *homo imaginans*.

¹ Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación*, FCE, México, 1986, p. 102.

La tesis está organizada con el siguiente plan de trabajo: en el capítulo I. “El *cogito* cartesiano” indagamos sobre el *cogito* de la razón de René Descartes (1596-1650); sin que esto sea una investigación filosófica centrada en este autor. Empleamos principalmente las obras *Discurso del método* y *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Esto nos permite observar cómo Descartes descubre su famoso *cogito: pienso, luego existo* que es el soporte para construir las reglas del método, la duda metódica y el buen uso de la razón en el pensamiento del hombre.

Con Descartes estamos ante una nueva concepción del mundo y del hombre, la de la modernidad. Surge un nuevo principio epistemológico que tiene como fundamento el uso de la razón humana, el empleo del método que se llama la duda metódica e hiperbólica. Así, se establece un nuevo criterio de verdad que abre paso a todas las áreas del conocimiento, en especial a la ciencia y la filosofía. De manera que las fuerzas de la divinidad menguan su dominio para dar lugar a la imagen del hombre que cobra mayor relieve y se convierte en el sujeto que, con razonamientos de vigilia y un método puede acceder a un pensamiento y conocimiento verdadero.

A partir de este nuevo hombre se dibuja una antropología filosófica. Para Descartes el ser humano es ante todo pensamiento y razón, donde el pensar predomina sobre lo corporal; hay una posible desconexión del yo con la realidad del mundo exterior, incluso con la del propio cuerpo. Mecánicamente todo se conecta con base en el pensamiento y la razón, como dice el *cogito* cartesiano: *pienso, luego existo*.

Con la comprensión del *cogito* cartesiano de vigilia pasamos a ampliar nuestra visión tanto del *cogito* como del hombre; de este modo recurrimos a Gaston Bachelard (1894-1962). Nuestro autor es un epistemólogo, un filósofo de la ciencia y un teórico de la imaginación y de la ensoñación poética.

En el capítulo II “El *cogito* cartesiano en relación con el *cogito* bachelardiano” se inicia con el apartado “Referencia a la perspectiva epistemológica de Bachelard”, en el que estudiamos una de las obras más conocidas *La formación del espíritu científico* donde se realizan

observaciones al *cogito* cartesiano de vigilia; también se revisa el pensamiento precientífico de los siglos XVII y XVIII, constatando que este pensamiento es abundante en imágenes, metáforas, analogías, magia, pasajes literarios, entre otros. Esto es un preámbulo para ingresar a la aportación que hace Bachelard del *cogito* de la ensoñación poética.

En el apartado “El *cogito* de la ensoñación poética” abordamos la otra dimensión del pensamiento bachelardiano con sus estudios sobre la ensoñación poética y las formas de la imaginación, en especial *La poética de la ensoñación* y *La poética del espacio*. También revisamos las obras que se relacionan con la imaginación de los elementos como *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*; *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*; y *La tierra y las ensoñaciones del reposo. Ensayo sobre las imágenes de la intimidad*. Estos ensayos filosóficos tratan de los procesos de la creación poética, de las imágenes poéticas y de la ensoñación, en conjunto constituyen toda una base que aborda distintos temas como la literatura, la poesía, la música, entre otros. Dichos ensayos no son estudios psicológicos ni reflexiones literarias, sino indagaciones sobre el *cogito* del soñador. Nosotros ahondamos en el *cogito* de la ensoñación poética y en algunas de sus características. Con la comprensión del *cogito* de la ensoñación poética es posible ampliar, complementar y enriquecer el *cogito* cartesiano de vigilia; además de ensanchar la visión del hombre racional, pues éste también puede imaginar y ensoñar.

El capítulo III “La filosofía de la imaginación y el hombre imaginante”, en el apartado “La filosofía de la imaginación y algunas de sus funciones” indagamos en la obra de María Noel Lapoujade. Revisamos varios de sus trabajos, en particular el libro *La filosofía de la imaginación* donde se ofrece un amplio y hondo tratamiento acerca de esta filosofía y algunas funciones que la caracterizan. La autora sostiene que la filosofía de la imaginación no ha sido lo suficientemente valorada y es fundamental proporcionarle un reconocimiento sobre todo si esta filosofía es empleada en la ciencia, el arte, en cualquier actividad humana, incluso, en la filosofía misma. Lapoujade estudia diversas filosofías racionalistas y afirma que

éstas han subordinado la imaginación, a pesar de que la han utilizado los sistemas filosóficos.

Encontramos un vínculo complementario entre la ensoñación poética de Bachelard y la filosofía de la imaginación de Lapoujade. Así, el *cogito* cartesiano de vigilia y el *cogito* de la ensoñación poética bachelardiana adquieren una dimensión más amplia dentro de la filosofía de la imaginación de Lapoujade, lo cual nos prepara para delinear una antropología filosófica donde se reconoce al ser humano en su condición de imaginante.

Y precisamente, el último apartado “La noción del hombre imaginante” es donde se esboza una concepción de antropología filosófica, en la que el ser humano además de usar la razón es un ser que imagina. Este hombre más vasto y pleno es el hombre imaginante (*homo imaginans*). Acudimos de nuevo a la obra de Lapoujade, consultando diversos artículos y los textos *La filosofía de la imaginación* y *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*. De modo que pudimos distinguir que este hombre imaginante se caracteriza por ser: un transgresor, un creador edificante que afirma la vida, pero también juega en un simulacro del *como si*.

Para llevar a cabo esta investigación se usa como método de trabajo tanto la comprensión como la interpretación de las lecturas realizadas², así como el empleo de la fenomenología³ para la poética. Con este método elaboramos nuestro propio texto.

Consideramos que esta tesis contribuye a comprender la ensoñación poética y el goce estético que ésta nos brinda, a ampliar el entendimiento sobre la filosofía de la imaginación y, finalmente, aporta elementos para crear una antropología filosófica con la que se tenga una visión del ser humano más rica e integral.

² En términos de una hermenéutica que hace referencia al arte de interpretar textos para designar sus sentidos.

³ Bachelard funda una fenomenología poética con base en la ensoñación; pues ésta siempre le presenta al soñador imágenes nuevas e infinitas. A. Trione escribe: “No es el término *imagen*, sino *imaginario* el que define, según Bachelard, el ámbito de la fenomenología de la imaginación, desde el momento en que en lo *imaginario* las estructuras que fundan el psiquismo humano se sitúan en una dimensión de continua apertura y de inagotable novedad”. p. 89. Si se requiere abundar más sobre el tema de la fenomenología como poética se sugiere el capítulo VII “Fenomenología como poética”, de Trione, Aldo, *Ensoñación e imaginario. La estética de Gaston Bachelard*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 89-99.

CAPÍTULO I. EL *COGITO* CARTESIANO

El mundo es bello antes de ser verdadero. El mundo es admirado antes de ser comprobado.

GASTON BACHELARD, *El aire y los sueños*, p.209.

Este capítulo se inicia con un acercamiento a la definición y características del *cogito* de vigilia de Descartes para comprender el pensamiento racionalista, que se distingue por una confianza plena en la razón humana.¹ En los capítulos siguientes estudiamos el *cogito* del soñador de Bachelard y después analizamos cómo se vinculan y se complementan ambas perspectivas del *cogito* enmarcadas dentro de una concepción antropológica del hombre imaginante.

UN ACERCAMIENTO AL *COGITO* CARTESIANO

La publicación del *Discurso del método* (1637) representa el inicio del pensamiento moderno. En esta obra René Descartes describe su vida, narra sus experiencias y expone cómo va formando su pensamiento; esto es, elige la razón como medio para alcanzar el conocimiento y el criterio de verdad. El autor expresa los motivos para lograr seguridad en sus conocimientos. Lo anterior lo lleva a dudar de todas las opiniones recibidas en el pasado, a rechazar todo cuanto había aprendido y a buscar la fuente de la certidumbre

¹ Recordemos que René Descartes es considerado *padre de la filosofía moderna e iniciador del racionalismo*. Cfr. Cortés Morató, Jordi y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de filosofía* en CD-ROM, Empresa Editorial Herder, Barcelona, España, 1996.

en sus propias facultades racionales. Descartes resta importancia a Aristóteles, los filósofos escolásticos, las letras, la poesía, las ciencias (como la alquimia, la astrología y la magia), la teología² dogmática y la filosofía³. Así, la filosofía se separa de la teología. Para el filósofo el pensamiento racional es esencial para la búsqueda de la verdad.

Es paradójico que Descartes haya descubierto su método a través de sueños, pues él duda de éstos y sólo confía en la razón; no obstante, en la segunda parte del *Discurso* el filósofo relata que el 10 de noviembre de 1619 descubre dicho método y se alude al famoso episodio de la estufa. Descartes tiene tres sueños⁴ donde queda convencido de que el auténtico conocimiento debe provenir de la razón humana. Enseguida exponemos cómo encuentra el filósofo su sistema de la duda metódica:

Encontrábame por entonces en Alemania, a donde había ido con motivo de unas guerras que aún no han terminado, y al volver al ejército después de asistir a la coronación del Emperador, el principio del invierno me retuvo en un alojamiento donde, al no encontrar conversación alguna y no tener tampoco, por fortuna, cuidados ni pasiones que perturbaran mi ánimo, pasaba todo el día solo y encerrado, junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme por entero a mis pensamientos.⁵

² Recurrimos a la nota núm. 45 de Descartes, René, *Discurso del método*, Alianza Editorial, España, 1997; donde se aclara de qué clase de teología se trata. La nota plantea: “La teología estudia a Dios, su naturaleza, sus atributos. Es posible que Descartes se refiera a la teología dogmática, que está constituida por las verdades sobrenaturales reveladas por Dios”. p. 136.

³ *Ibidem.*, la nota núm. 47 explica sobre la filosofía lo siguiente: “[...] la discrepancia existente en el campo de la filosofía para mostrar que se refiere a la totalidad de la disciplina y no a una época o escuela determinada”. p. 136.

⁴ “[...] en el acuartelamiento de Neuburg, cerca de Ulm, tiene en una sola noche los tres célebres sueños que parece haberle alentado en su labor científica”. Martínez, José A., *René Descartes (1596-1650)*, Ediciones del Orto, Madrid, España, 1994, p. 8.

⁵ Descartes, *Discurso del método*, p. 77. M. N. Lapoujade, quien ha estudiado este tema, explica que la intención de Descartes es edificar una ciencia nueva: “En marzo de 1619, Descartes le escribe a Beeckman, quien trabajaba en la fundación de una ciencia totalmente nueva que le permitiera resolver en general todas las cuestiones que uno pudiera plantearse. Se trata de un método universal, que operando sobre el fundamento de un orden racional, matemático, podría hacer viable alcanzar conocimientos ciertos en toda clase del saber humano”. Lapoujade, María Noel, *Los sistemas de Bacon y Descartes/De la coincidencia de los opuestos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección de Fomento Editorial, Puebla, México, 2002, p. 34.

En estos sueños se establece la actitud reflexiva y la duda metódica que Descartes muestra al indagar en el buen uso de la razón de su pensar. Así lo constata el pensador en la segunda parte del *Discurso*⁶. El filósofo pretende acceder posteriormente al conocimiento cierto y seguro. El propósito de Descartes es contar con un sistema filosófico que se desarrolle claramente, usando la razón y las verdades matemáticas.

El uso de la buena razón la presentamos a continuación de una manera sintética en los siguientes puntos:

- las cosas, las ciencias y las opiniones deben guiarse por el uso de la razón;
- Descartes empieza a anunciar el modelo matemático como el más adecuado para ser seguido por la razón;
- lo que concibe por análisis es intentar reducir lo compuesto a lo simple;
- la noción de <<orden>> es otra característica del pensamiento cartesiano, y también del modelo matemático;
- Descartes recalca la relevancia de la razón para la organización del mundo y del pensamiento;
- es mejor que un solo autor llegue a la verdad que muchos.

Lo que pretende Descartes con respecto a su método es lo siguiente:

- procura rehacer toda la filosofía;
- plantea una filosofía nueva que parta de cero y sin considerar las filosofías anteriores; ya que éstas no se fundan en verdades indudables ni conllevan un criterio claro para diferenciar lo verdadero de lo falso;
- sostiene que necesita colocar los cimientos muy firmes; así como sucede con el Estado, las ciencias y las casas;

⁶ En la segunda parte del *Discurso* se plantea la importancia de la razón para Descartes. En sus reflexiones se muestra: **a)** que es mejor y más bello el edificio que se construye por una sola mano; **b)** que el ingeniero diseña mejor las ciudades cuando ha usado la razón y no por encargos oficiales; **c)** que un legislador cuando hace leyes es como mejor organiza una sociedad; **d)** que Esparta fue una gran ciudad, pues su creación se le debe a un solo hombre; **e)** que las opiniones y las ciencias de muchos libros, no se aproximan a la verdad como los razonamientos que realiza un solo hombre; **f)** que nuestros apetitos y las directrices de nuestros mayores que largo tiempo nos han gobernado; es mejor seguir sólo el principio verdadero que es guiarnos por la razón. Cfr. las pp. de la 77 a la 79 del *Discurso del método*.

- considera buenas las enseñanzas de su juventud; no obstante, pretende suprimir las creencias y examinarlo todo; finalmente, su método es el camino para conducir la razón. Descartes define el método así:

[...] entiendo unas reglas ciertas y fáciles; todo el que las observe exactamente nunca tomará nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente esfuerzo alguno de la mente, sino aumentando siempre y gradualmente la ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todas aquellas cosas de que es capaz.⁷

El método para el filósofo es un camino que nos conduce a la certeza, ahorrando esfuerzos inútiles.

Una característica del método cartesiano es la liberación de creencias y la libertad de dudar. Escribe Descartes:

La mera resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas anteriormente no es un ejemplo que todos deban seguir. Y el mundo casi se compone de dos clases de espíritus a quienes este ejemplo no conviene en modo alguno. A saber, los que, creyéndose más hábiles de lo que son, no pueden contener la precipitación de sus juicios ni tener bastante paciencia para conducir ordenadamente todos sus pensamientos; por donde sucede que, si una vez se hubiesen tomado la libertad de dudar de los principios que han recibido y de apartarse del camino común, nunca podrían mantenerse en la ruta que hay que seguir para ir más derecho y permanecerían extraviados toda su vida. Y de otros que, poseyendo bastante razón o modestia para juzgar que son menos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso que otras personas, de quienes pueden recibir instrucción, deben contentarse con seguir las opiniones de esas personas antes que buscar por sí mismos otras mejores.⁸

Descartes propone la duda metódica y no conformarse con los conocimientos recibidos; aunque no todos pueden alcanzar este propósito, la paciencia y el orden son el medio que guía nuestros pensamientos; es decir, el orden dirige los pensamientos para llegar a la verdad. No todos se

⁷ Nota núm. 14, Descartes, *op. cit.*, p. 132.

⁸ *Ibidem.*, pp. 80 y 81.

apartan del camino común ni son capaces de distinguir lo verdadero de lo falso. Por último, los que no se arriesgan que se resignen a seguir las opiniones de otras personas.

Otra característica del método es que muestra el buen uso de la razón, de manera tal que ofrece fundamentos sólidos para el pensamiento:

[...] son más bien las costumbres y el ejemplo los que nos persuaden, y no el conocimiento cierto, sin que por esto la pluralidad de votos sea una prueba que valga nada tratándose de verdades difíciles de descubrir, pues es más verosímil que las encuentre un hombre solo que todo un pueblo; no me era posible escoger una persona cuyas opiniones me pareciesen preferibles a las de los demás y me hallaba obligado, en cierto modo, a tratar de dirigirme yo mismo.⁹

Del fragmento anterior observamos, qué significa para Descartes que los seres humanos usen la razón:

- el conocimiento es enseñado por otros filósofos; sin embargo, ya no confía en éstos sólo confía en su propia razón;
- no admite los argumentos de otros autores; tampoco las costumbres que son impuestas;
- nada de los dos aspectos anteriores lo convencen, de modo que Descartes establece conducirse por él mismo;
- es mejor y más creíble que un hombre solo encuentre la verdad que todo un pueblo.

La siguiente cita presenta el proyecto filosófico de Descartes que consiste en fundamentar la verdad; el autor quiere encontrar un método que sea válido tanto para la ciencia como para el conocimiento:

Pero como hombre que tiene que andar solo y en la oscuridad, resolví ir tan despacio y ser tan cuidadoso en todas las cosas que, a riesgo de adelantar poco, al menos me librara de caer. Y ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que pudieran antaño haberse deslizado en mi

⁹ *Ibidem.*, p. 81.

espíritu sin haber sido introducidas por la razón, hasta después de pasar buen tiempo dedicado al proyecto de la obra que iba emprender, buscando el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de que mi espíritu fuera capaz.¹⁰

Descartes plantea los motivos que lo llevan a sentir la necesidad de encontrar un método¹¹. El primero es el deseo de conseguir seguridad en los conocimientos que va adquiriendo, esto implica no caminar tan rápido ni aceptar nada sin que antes se pruebe el éxito de la razón. Así que para llegar a su método parte, en un principio, de las siguientes ciencias: la lógica, el análisis geométrico y el álgebra; no obstante, cuando revisa estas ciencias se percata de que existe mezcla de lo verdadero y bueno con lo nocivo. Dice Descartes:

Había estudiado un poco, cuando era más joven, de las partes de la filosofía, la lógica, y de las matemáticas, el análisis de los géometras y el álgebra, tres artes o ciencias que debían, al parecer, contribuir algo a mi propósito. Pero cuando las examiné advertí, con respecto a la lógica, que sus silogismos y la mayor parte de las demás instrucciones que da, más sirven para explicar a otros las cosas ya sabidas o incluso,

¹⁰ *Ibidem.*, pp. 81 y 82.

¹¹ Las reglas del método no se estudian en este trabajo, sólo presentamos una síntesis de ellas. En la segunda parte del *Discurso del método* se enuncian los cuatro preceptos: la evidencia, el análisis, la síntesis y la enumeración. **1)** Regla de la evidencia: se propone un método de búsqueda de la verdad: la *duda metódica*. Para él la duda es un momento necesario en el camino para alcanzar la certeza: admitir como verdadero sólo lo que se presente como evidente, eludiendo todo tipo de precipitación. Dice Descartes *la idea de evidente es lo que se presenta a mi espíritu como claro y distinto*, no se permite lugar para la duda. **2)** Regla del análisis: se trata de la división, la cual indica el criterio de simplicidad; pues cuando existen dificultades se resuelven con mayor rapidez al dividirse éstas en tantas partes como sea necesario. **3)** Regla de la síntesis: se refiere al orden de los pensamientos. El orden origina claridad; el desorden y la mezcla, oscuridad. Dicho orden empieza por los objetos más simples hasta llegar a los más complejos. **4)** Regla de la enumeración completa: se presenta un deseo de seguridad y certeza donde es fundamental el examen detallado de todas las ideas. Una vez más, el orden y la revisión de todos los acontecimientos son importantes para la generación del nuevo pensamiento.

Después de aceptar estos argumentos se está en condiciones posibles de aplicarlos a cualquier ciencia; una sola razón, la misma para todos los hombres, crea sólo una ciencia; a pesar de que dentro de esta única ciencia se puedan diferenciar otras ciencias particulares.

Los resultados a los que llega Descartes con respecto a su método; es que las reglas que elige son sencillas y al aplicarlas le brindan una mayor garantía en el uso de la razón, ya que facilita la resolución de cuestiones; así con la verdad que encuentra está seguro de que su método sí genera certeza. Éste es su cimiento filosófico, a partir de este principio fundamental de la filosofía las otras ciencias deben basarse en él. Cfr. *Discurso del método*, pp. de la 82 a la 85.

como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran que para aprenderlas. Y si bien contiene, en efecto, muchos buenos y verdaderos preceptos, hay, sin embargo, mezclados en ellos, tantos otros nocivos o superfluos que separarlos es casi tan difícil como sacar una Diana o una Minerva de un mármol no trabajado. En lo tocante al análisis de los antiguos y al álgebra de los modernos, aparte de que no se refieren sino a muy abstractas materias que no parecen ser de ningún uso, el primero está siempre tan constreñido a considerar las figuras que no puede ejercitar el entendimiento sin fatigar en mucho la imaginación, y en la última hay que sujetarse tanto a ciertas reglas y cifras que se ha hecho un arte confuso y oscuro, bueno para enredar el espíritu, en lugar de una ciencia que lo cultive. Esto fue causa de que pensase que era necesario buscar algún otro método que, reuniendo las ventajas de estos tres, estuviese libre de sus defectos.¹²

NOCIÓN DE DUDA METÓDICA

Descartes elabora un sistema comprensivo de las ciencias que lo dirija a una verdad; para llegar a ella empieza con la duda por medio del análisis, síntesis y comprobaciones logra conseguir únicamente con la razón una evidencia; esto es, una idea clara y distinta. La fórmula que usa el filósofo es la siguiente: *yo pienso* al dudar. La duda lo lleva a una verdad indudable, cierta y evidente; él es una sustancia que piensa y que duda. De esto no podemos dudar; ya que es lo que ofrece certeza, y éste es el primer paso del método.

Descartes explica de cuántas cosas duda y por qué. Duda de los sentidos, de los razonamientos que hacen los hombres, sus demostraciones; de no distinguir el sueño de la vigilia. De todo esto duda, porque no le proporciona seguridad en sus pensamientos. Por eso, quedan en el mismo nivel tanto la verdad como las ilusiones de sus sueños. El párrafo dice:

Pero deseando yo en esta ocasión tan sólo buscar la verdad, pensé que debía hacer todo lo contrario y rechazar como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la

¹² *Ibidem.*, p. 82.

menor duda, para ver si, después de hecho esto, no me quedaba en mis creencias algo que fuera enteramente indudable. Así, puesto que los sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay cosa alguna que sea tal como ellos nos hace imaginar. Y como hay hombres que se equivocan al razonar, aun acerca de las más sencillas cuestiones de geometría, y cometen paralogismos, juzgué que yo estaba expuesto a errar como cualquier otro y rechacé como falsos todos los razonamientos que antes había tomado por demostraciones. Finalmente, considerando que los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos pueden también ocurrírsenos cuando dormimos, sin que en tal caso sea ninguno verdadero, resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu no eran más ciertas que las ilusiones de mis sueños.¹³

¹³ *Ibidem.*, pp. 93 y 94. La nota núm. 3 del *Discurso del método* dice: “Distingue el autor entre el problema teórico y el práctico. Del punto de vista práctico podemos —y a veces debemos— considerar lo probable como cierto (segunda máxima de lo moral). En cambio, del punto de vista teórico —búsqueda de la verdad— debemos atenernos al primer precepto metodológico enunciando en la segunda parte del *Discurso*: <no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo es>”. p. 150.

La nota núm. 4 del *Discurso* explica: “La aplicación del primer precepto metodológico enunciado en la nota anterior induce a Descartes a considerar falso todo aquello que pueda ponerse en duda [...] Esta decisión lo conduce al descubrimiento del *cogito*, que es el punto firme en el que descansa toda su metafísica”. p. 150.

La nota núm. 8 del *Discurso* presenta: “Al engaño de los sentidos y los errores que puedan cometerse en los razonamientos agrega Descartes un argumento decisivo para justificar la duda acerca de las cosas que parecen más ciertas: las ilusiones y las alucinaciones sufridas durante el sueño y la dificultad de distinguir la vigilia del sueño”. p. 150.

LOS CUATRO MOTIVOS DE DUDA Y LAS MEDITACIONES METAFÍSICAS

Los cuatro motivos de duda que plantea Descartes en la meditación primera son los siguientes:

Primer motivo de duda: el engaño permanente de los sentidos

Ciertamente, todo lo que hasta ahora he admitido lo más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que éstos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes no han engañado, aunque sólo fuera una vez.¹⁴

Descartes no se fía de los sentidos; duda de éstos porque lo han engañado en algún momento; por tanto, no puede tener seguridad en ellos.

Segundo motivo de duda: la confusión entre el sueño y la vigilia

Ahora bien, soy un hombre y, como tal, suelo dormir, y representarme en sueños las mismas cosas, o incluso a veces aún menos verosímiles, que las de éstos se figuran cuando están despiertos. Y muy frecuentemente el sueño me persuade de aquellas cosas cotidianas: que yo estoy aquí, que estoy vestido con una bata, que estoy sentado junto al fuego, cuando estoy desnudo en la cama.

Sin embargo, ahora miro este papel con ojos despiertos, no está adormecida esta cabeza que muevo, extendiendo y siento conscientemente esta mano; para el que duerme no son tan distintas estas cosas.

Con todo, recuerdo haberme engañado otras veces en sueños con pensamientos semejantes que la vigilia no puede distinguirse nunca del sueño con indicios ciertos, que me quedo estupefacto y este mismo estupor casi me confirma en la opinión de que estoy soñando.¹⁵

¹⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, España, 1997, p. 16.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 17.

De acuerdo con el párrafo anterior, Descartes plantea que no se fía de sí mismo. No sabe si está soñando cuando en realidad está despierto; tampoco distingue con nitidez el estado de vigilia del estado de sueño.¹⁶

Tercer motivo de duda: la hipótesis de un dios engañador

Descartes utiliza el recurso metódico del dios engañador y finge el supuesto de que existe un ser sumamente poderoso, un genio engañador que lo mueve al error y engaño. El pasaje plantea:

[...] ¿cómo sé que Dios no ha hecho que yo mismo me equivoque de la misma manera cada que sumo dos y tres, o enumero los lados de un cuadrado, o en algo aún más fácil si es que puede imaginarse?

Pero quizá no quiso Dios engañarme [...]

[...] tal vez haya quienes prefieran negar a un Dios tan poderoso, antes que creer que todas las otras cosas son inciertas. No les contrariemos, y concedamos que todo eso que hemos dicho sobre Dios es ficticio [...].¹⁷

Cuarto motivo de duda: la hipótesis de un genio maligno

Descartes describe las artimañas de un genio maligno para engañarlo. El filósofo introduce el supuesto de un espíritu maligno, engañador astuto, demonio malvado que siempre lo esté incitando en su interior para engañarlo; este genio maligno usa su astucia y fuerza para empujarlo constantemente al error.

¹⁶ Descartes describe ejemplos de su vida cotidiana. Recordemos que la noche del 10 al 11 de noviembre de 1619 tiene un sueño que descifra como inspiración divina para investigar en una ciencia que sea universal.

¹⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, p. 19.

EL COGITO

El primer principio y la primera certeza de la filosofía que descubre Descartes es su famoso *cogito: pienso, luego soy*; lo describe así:

Pero advertí en seguida que aun queriendo pensar, de este modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad --*pienso, luego soy*-- era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba.¹⁸

Recurrimos a los siguientes argumentos que se plantean en el *Discurso del método* debido a lo complejo y polémico que es el enunciado: *pienso, luego soy*:

El pasaje de la duda al descubrimiento del primer principio representado por la verdad *pienso, luego soy*, no resulta aquí muy claro. Descartes es más explícito en las *Meditaciones metafísicas*, II [...].

El *cogito* es el principio no sólo de su metafísica, sino también de la física. Proporciona, además, el criterio de verdad adecuado. Estoy seguro de que tal principio es verdadero, escribe, porque se presenta clara y distintamente. Y establece a continuación la regla general: todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente son verdaderas. Cfr. lo que sigue en el *Discurso* y las *Meditaciones metafísicas*, III, [...] Muchos han objetado a Descartes que no se trataba de un *primer* principio. Unos porque creían que el primer principio era el de no contradicción, que dice que el mismo predicado no puede pertenecer y no pertenecer al mismo sujeto en el mismo sentido (cfr. Aristóteles, *Metafísica*, libro v, 1005, 16-19). Otros, como Gassendi, porque creyeron que la verdad enunciada por Descartes era la conclusión de un silogismo que tenía como premisa mayor el juicio <el que piensa es o existe>.

A los primeros contestó Descartes que la palabra <principio> puede tomarse en muchos sentidos; que él no iba en busca de una noción común, tan clara y general que pudiera servir de principio para probar la existencia de todos

¹⁸ Descartes, *Discurso del método...*, p. 94.

lo seres, sino que le interesaba un ser cuyo conocimiento fuera tan cierto que pudiera servir de punto de partida para todo otro conocimiento (cfr. cartas a Clerselier de junio-julio en ed. Adam-Tannery, t. IV, págs. 443-445).

A Gassendi, y a quienes compartían su crítica, les aclaró Descartes que la verdad <pienso, luego soy> no supone ningún razonamiento, sino que es una verdad que se presenta en forma directa e inmediata al espíritu (cfr. respuestas a las segundas objeciones, trad. de Revilla, cit., pág. 164, y las quintas objeciones, *ibíd.*, pág. 328).

Menos importante es otra objeción de Gassendi, que repiten algunos críticos del siglo XX, según la cual basta cualquier acción nuestra para probar la propia existencia. Se sostiene que en vez de afirmar <pienso, luego soy>, podría haberse dicho <me paseo, luego soy>, o <respiro, luego soy>. Tal objeción revela incompreensión del pensamiento cartesiano, puesto que mal puede afirmarse que se respira cuando todavía nada se sabe acerca de la existencia del propio cuerpo. Descartes parte de la existencia del propio pensamiento porque el pensar es la primera actividad que halla y que no puede negar sin caer en una contradicción. Podría negar o dudar de la existencia de mi cuerpo, pues podría suceder que yo fuera un puro espíritu que sueña que tiene pies, manos y el resto del cuerpo. Lo que no puede hacer, sin caer en contradicción, es negar o dudar de la existencia de mi propio pensamiento, pues la negación o la duda son formas del pensamiento.¹⁹

Descartes descubre su primera verdad por el método intuitivo éste consiste en una verdad muy simple; él existe cuando comprueba que duda. Sea dormido o despierto; razonando y equivocándose, sabe que es cierto que él es y que existe. Su primera verdad no es resultado de una meditación razonada de su mente, sino de una intuición y de una experiencia metafísica; él se “ve” existiendo al mismo tiempo que dudando o pensando.²⁰

¹⁹ *Ibidem.*, nota núm. 10, p. 151.

²⁰ No abordamos el importante tema de la metafísica cartesiana, sólo consideramos la idea de la intuición que plantea Lapoujade: “[...] el conocimiento del entendimiento, que es directo e inmediato, es decir, la *intuición*, reviste un carácter necesario. Es necesariamente verdadero; es un conocimiento *evidente*, aunque fundado en la verdad de la fe”. Cfr. Cap. III. “El sujeto, el objeto y las vías epistémicas”, Lapoujade, *Los sistemas de Bacon y Descartes/De la coincidencia de los opuestos...*, p. 203.

No podemos dudar del *cogito* porque Descartes se descubre a sí mismo como existencia pensante: una cosa que piensa, una cosa que duda. Es la afirmación clara y evidente de que él no puede dudar de su misma duda, pues existe. El anterior argumento no se puede someter a ninguna demostración, ya que es algo tan hondo y enraizado en su ser; lo que hace pensar que para Descartes esto está más allá de razonamientos filosóficos. Con base en este primer principio construye toda su filosofía; es decir, deducir cualquier otro principio.²¹

En la meditación segunda, el punto de partida de Descartes es la duda metódica e hiperbólica; esto es, suponer como falso todo aquello de lo que se pueda dudar. De manera tal que Descartes descubre la primera verdad: si piensa y duda, existe. Con base en este planteamiento, el filósofo trata de mostrar una verdad que lo guíe a una idea clara y distinta de la que no pueda dudar, y enuncia: *yo soy, yo existo*. Escribe el autor:

Me he convencido de que no hay nada en el mundo: ni cielo, ni tierra, ni mentes, ni cuerpos; pero ¿me he convencido también de que yo no soy? Ahora bien, si de algo me he convencido, ciertamente yo era. Pero hay cierto engañador, sumamente poderoso y astuto, que, industria, siempre me engaña. Ahora bien, si él me engaña, sin lugar a dudas yo

²¹ En esta tesis no estudiamos el complejo problema del alma; su naturaleza y su distinción del cuerpo. El alma y el cuerpo son dos entidades distintas: una material, el cuerpo; la otra espiritual, el alma. Basándonos en la nota número 14 del *Discurso del método*, p. 152. El alma es el Yo pensante. Una entidad es una sustancia pensante (*res cogitans*); el cuerpo es la otra entidad (*res extensa*). Descartes piensa que el alma puede pensar sin el cuerpo. A pesar de que el alma se une con el cuerpo, si éste sufre alteraciones puede perturbar al alma. Si se desea ahondar más sobre estos aspectos véase la cuarta parte del *Discurso*, p. 94. Tampoco abordamos el tema del alma y el cuerpo con Dios. No estudiamos la noción de sustancia; sin embargo, sí consideramos que este concepto tiene que ver con el *cogito*. En la cuarta parte del *Discurso* Descartes ha conseguido el primer principio de toda su Filosofía: el *cogito*. Véase la demostración de la existencia de Dios que expone Descartes en su tercera meditación de las *Meditaciones metafísicas y otros textos...*

también existo; y engañeme cuanto pueda, que nunca conseguirá que yo no sea mientras piense que soy algo. De manera que, habiéndolo sopesado todo exhaustivamente, hay que establecer finalmente que esta proposición, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o que la concibo.²²

Descartes sostiene que es propio del alma, el pensar. Es lo que no se distancia de su yo porque pensar y existir no se separan. Si piensa existe; si deja de pensar deja de existir:

¿Pensar? Eso es: el pensamiento; esto es lo único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo; es cierto. Pero ¿durante cuánto tiempo? Ciertamente, mientras pienso; pues tal vez podría suceder que dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser. Nada admito ahora que no sea necesariamente verdadero; así pues, hablando con precisión, soy sólo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o entendimiento, o razón, palabras cuyos significado ignoraba yo antes. Soy, pues, una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero ¿qué clase de cosa? Dicho está: una cosa pensante.²³

Descartes se pregunta: ¿si dejara de pensar completamente dejaría de ser? El filósofo responde que cuando cesa el entendimiento y la actividad reflexiva él deja de ser y de existir. Si el ser humano piensa, existe; si ya no piensa, ya no existe. Descartes vincula el pensamiento con la existencia; pensar es igual a ser.

El fragmento de la segunda meditación enuncia: *yo soy, yo existo*. Descartes intuye que su existencia está ligada a su pensamiento, lo cual es una evidencia, una verdad, una idea clara y distinta.

Descartes sabe de dónde le llega el conocimiento claro y distinto de sí mismo: del entendimiento que es un conjunto de elementos que constituyen

²² *Ibidem.*, p. 22.

²³ *Ibidem.*, p. 24.

su yo. En el yo están contenidos los sentidos como oír, ver, sentir, imaginar, y esto es pensar. Lo anterior le ofrece un conocimiento evidente, claro y distinto de su existencia. Su pensamiento le da seguridad y así asevera Descartes el: *yo soy, yo existo*.

La diferencia entre imaginar y conocer es que la primera pertenece a los sentidos, ya que sólo contempla figuras o imágenes corpóreas; de tal suerte que la imaginación no proporciona una idea clara y distinta debido a que puede equivocarse y no llegar a la verdad; en cambio, el conocimiento nos afirma en la existencia, pues es una idea clara y distinta; esto es, una evidencia *que soy, que existo* porque *pienso*. Escribe Descartes:

[...] sólo puedo juzgar de las cosas que conozco. Sé que existo; indago qué es ese yo que conozco. Es muy cierto que este conocimiento, estrictamente 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 yo soy, porque imaginar no es más que contemplar una imagen, es decir, la figura de cosa corpórea. Ahora bien, sé con certeza que yo soy,[...] 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.²⁴

Descartes ha explicado en el *Discurso del método* que él es indudable porque se descubre a sí mismo como existencia pensante, que es una cosa que piensa, duda, entiende, concibe, afirma, quiere, no quiere, y siente. Todo lo anterior significa para el filósofo ser una cosa pensante.

¿Qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. [...] que soy yo quien duda, quien entiende, quien quiere, que no se puede explicar con más evidencia. Y también soy yo quien imagina, pues aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento.

²⁴ *Ibidem.*, pp. 24 y 25.

Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar.²⁵

En síntesis conocemos a través del entendimiento y la razón no de los sentidos ni de la imaginación. ¿Qué papel juegan los sentidos, la imaginación y el pensamiento? Para Descartes los sentidos captan lo accidental²⁶ de los objetos, lo que aparece de éstos; la imaginación graba en la mente las impresiones que generan los objetos; el pensamiento produce auténtico (verdadero) conocimiento de las cosas, pues capta la sustancia a través de los cambios:

[...] puesto que ya sé que los cuerpos no son percibidos propiamente por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino sólo por el entendimiento, y que no se perciben al tocarlos o al verlos, sino sólo porque se entienden, conozco claramente que no puedo percibir nada más fácil y evidentemente que mi propia mente.²⁷

²⁵ *Ibidem.*, pp. 25 y 26.

²⁶ Sin ahondar en la noción de accidental, sólo queremos plantear el problema que subyace tanto en el conocimiento mediante los sentidos como del conocimiento por medio de la mente. El problema es de la sustancia y el accidente; esto es, la realidad solamente la podemos percibir a través del conocimiento; de la mente del ser humano y por su facultad de conocer; en cambio, lo accidental se capta por medio de los sentidos, de lo que aparece a nuestros sentidos.

²⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, p. 30.

CRITERIO DE VERDAD

No analizamos la meditación tercera.²⁸ Con respecto a la meditación cuarta, Descartes explica el criterio de verdad; esto es, lo que se concibe clara y distintamente, lo que significa estar despierto o en estado de vigilia; ser un adulto lúcido, pensante y sano. También en esta meditación se analiza la naturaleza del error.²⁹

El criterio de verdad según, Descartes es la claridad y distinción como clave de interpretación de la verdad; lo anterior es característico de la evidencia racional, que es propia de las matemáticas y no de las ilusiones de la imaginación. Además, algunas ciencias producen certeza porque las cosas simples y generales como son los números en las matemáticas, en cuyo conocimiento no participan los sentidos. Hay otras ciencias que no generan certeza, pues su objeto de estudio comprende las cosas compuestas.

²⁸ En esta meditación Descartes explica el criterio de certeza, que es percibir la verdad con claridad y distinción. Cfr. *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, p. 31. También elabora un análisis más o menos racional de la fe y de la existencia de Dios. Continúa prescindiendo de los sentidos e intenta razonarlo todo, como el origen de las ideas, la objetividad de éstas; la causa, la sustancia, la duración y la extensión; lo anterior lo hace para conseguir la idea innata de un ser sumamente perfecto, pues Descartes no puede construir dichas ideas debido a que él es imperfecto.

Asimismo, clasifica las ideas en innatas, adventicias y ficticias. Recurre constantemente a Dios para explicarse por qué él no lo puede engañar o permitir que su razonamiento lo lleve al error. El autor se pregunta: ¿cómo la idea de un ser perfectísimo está en nosotros con tanta realidad objetiva; esto es, participa por representación de tantos grados de ser y de perfección, que debe venir de una causa totalmente perfecta? Es en la meditación quinta donde vuelve a demostrar la existencia de Dios con nuevos argumentos. Intenta mostrar que Dios existe: “[...] a partir simplemente de que yo existo y de que hay en mí la idea de un ente perfectísimo, evidéntísimamente que Dios también existe”. Cfr. *Ibidem.*, p. 46.

²⁹ No estudiamos gran parte de la meditación cuarta. Sólo explicamos, *grosso modo*, que Descartes sigue argumentando que Dios no desea engañarlo, pues él le otorgó la facultad de juzgar que cuando la utiliza adecuadamente no puede equivocarse. Si Descartes piensa en Dios no descubre el error, pero si se considera a sí mismo queda sujeto a numerosos errores. ¿Cuál es la causa de estos errores? Lo que no tiene perfección. El autor advierte que ha sido formado entre Dios y la nada; es decir, entre el altísimo ente y lo no ente. Descartes sabe que fue creado por el sumo ente; sin embargo, entiende que también participa de lo no ente; y como él no es un supremo ente no es de sorprenderse de que incurra en errores.

Descartes plantea las causas que lo llevan al error: la facultad de conocer (el entendimiento) y el libre arbitrio (la voluntad). El pensador percibe que los errores provienen más de la voluntad, que del entendimiento. La voluntad no se frena en sus límites, sino que se amplía hasta las cosas que no comprende. Así es como Descartes se aparta de lo verdadero y de lo bueno, entonces cae en el error. Dios por ser perfectísimo no lo engaña, de aquí que toda percepción clara y distinta es verdadera, sólo de este modo él ha aprendido a conseguir la verdad: únicamente se debe atender a lo que se entiende perfectamente y separar lo que se comprende de manera enrevesada y oscura. Cfr. Meditación cuarta en *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, pp. 48-57.

Estas ciencias (como la física, la medicina y la astronomía) apoyan su conocimiento en los sentidos, lo que hace más factible que nos inciten al engaño y sean dudosas.³⁰

El filósofo sostiene que cuando duda es una cosa incompleta y dependiente; que al presentarse una idea clara y distinta se está hablando de un ente independiente y completo, que es Dios. Descartes parte de que él tiene la idea de Dios, justo porque existe; por lo tanto, Dios también existe. Demuestra que lo anterior es evidente y cierto. En palabras de Descartes:

Y cuando me doy cuenta de que dudo, es decir, de que soy una cosa incompleta y dependiente, se me presenta una idea clara y distinta de un ente independiente y completo, es decir, de Dios, y tan manifiestamente concluyo, a partir del hecho de que yo tengo tal idea, es decir, porque yo existo teniéndola, que Dios también existe, y que toda mi existencia depende de él en cada momento, que creo que el ingenio humano no puede conocer nada más evidente y cierto.³¹

En relación con la facultad de imaginar (o cualquier otra); Descartes considera que la encuentra endeble y limitada con respecto a él; mientras que en Dios es enorme: “[...] si examino la facultad de recordar, o la de imaginar, o cualquier otra, no encuentro ninguna de la que no entienda que en mí es muy débil y limitada, y en Dios inmensa”.³²

No es objeto de estudio para este trabajo la prueba ontológica de Dios que se aborda en la meditación quinta.³³

³⁰ Si se desea ahondar más sobre el segundo motivo de duda, cfr. *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, p. 18.

³¹ *Ibidem.*, p. 48.

³² *Ibidem.*, p. 52.

³³ Esta meditación plantea que la existencia de Dios debe tener el mismo grado de certidumbre como las verdades matemáticas. Continúa probando que sólo lo convencen las cosas que percibe clara y distintamente. Así que para Descartes la certeza y la verdad de cualquier ciencia dependen del conocimiento del verdadero Dios.

En cuanto a la meditación sexta se intenta demostrar la existencia de las cosas materiales.³⁴

Descartes acepta, como él lo señala, ciertos modos de pensar que son las facultades de imaginar y sentir. Sostiene que él puede entender clara y distintamente; pero si Descartes no está presente no puede entender dichas facultades; es decir, ellas no existen sin él. El autor plantea que en estas facultades existe una sustancia inteligente, pues tiene cierto entendimiento. De modo que percibe que se diferencian de él como modos de la cosa. Para Descartes es evidente que las facultades de imaginar y sentir si existen es porque deben pertenecer a una sustancia corpórea; esto es, extensa y no inteligente. A pesar de que dichas facultades tienen su concepto claro y distinto no hay ningún entendimiento. Escribe el pensador:

Encuentro en mí, además, facultades de ciertos modos especiales de pensar, como las facultades de imaginar y sentir, sin las cuales puedo entenderme por completo clara y distintamente, pero no puedo entenderlas, a la inversa, a ellas sin mí, esto es, sin una sustancia inteligente en la que estén;

³⁴ Pensamos que Descartes reconoce la facultad de la imaginación; pues considera que ésta sí tiene cierta explicación, la cual se basa en la facultad cognoscitiva; cree que las cosas materiales existen; sin embargo, aclara que con la facultad del entendimiento no se tensa el alma; una figura geométrica como el pentágono se puede entender, pero cuando se trata de la imaginación ésta necesita hacer un esfuerzo porque su poder de representar objetos resulta más limitado que el entendimiento. Para Descartes ésta es una diferencia entre las facultades de la imaginación y del entendimiento. Cfr. Meditación sexta, pp. 65 y 66 del *Discurso del método*.

Descartes pretende demostrar si muchas cosas de las que percibe a través de los sentidos pueden llegar a la imaginación para corroborar algún razonamiento verdadero sobre la existencia de las cosas corpóreas. Empieza por recordar qué cosas percibió por los sentidos que las creyó verdaderas: por qué se puso en duda y qué debe juzgar ahora acerca de ellas. Primero reconoce que siente, internamente, su cuerpo (cabeza, manos, pies...); él se encuentra entre otros cuerpos; su cuerpo es afectado por comodidades (placer) y por incomodidades (dolor); asimismo, siente hambre, sed y otros apetitos similares; percibe algunas inclinaciones corporales como la alegría, la tristeza, la ira, entre otras. Con respecto a lo que siente Descartes externamente, su cuerpo está en la extensión, las figuras y los movimientos de los cuerpos; percibe las cualidades de dureza y calor; siente la luz, colores, olores, sabores, sonidos...; sin embargo, él juzgó que sentía algunas cosas con las cualidades anteriormente expuestas; experimentaba que ellas salían al encuentro de su pensamiento cuando las percibía inmediatamente; es decir, sentía los objetos sólo en el momento en que estaban presentes los órganos de los sentidos. No obstante, Descartes descubre que tanto los juicios de los objetos externos como los internos son falsos. El filósofo recurre al argumento de alguien al que le han amputado una parte del cuerpo. Cfr. meditación sexta p. 70. Sin que abundemos en la existencia y demostración de las cosas materiales; sí es claro que para Descartes Dios no lo engaña y que las ideas que le llegan a él son de las cosas corpóreas. Así es como prueba la existencia de las cosas materiales. Cfr. Meditación sexta en *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, pp. 72 y 73.

pues incluyen cierta intelección en su concepto formal, por lo que percibo que se distinguen de mí como los modos de la cosa. [...] sino es evidente que estas facultades, si verdaderamente existen, deben estar en una substancia corpórea, es decir, extensa y no inteligente, porque en su concepto claro y distinto se contiene ciertamente alguna extensión, pero absolutamente ninguna intelección.³⁵

En esta meditación que estamos analizando, Descartes realiza la distinción real entre el alma y el cuerpo.³⁶ Descartes explica que hay una diferencia enorme entre el sueño y la vigilia. ¿Cómo operan el sueño y la vigilia según el autor? Para él la memoria jamás une los sueños con las acciones de la vida de vigilia.

Cuando Descartes nota distintamente dónde y cuándo se le presentan las cosas sin interrupción y enlazadas unas con otras, entonces él está seguro de que no está soñando, sino que está en vigilia. En el momento en que llama a las facultades (los sentidos, la memoria y el entendimiento) para examinarlas; además se da cuenta de que entre ellas no se contradicen, él ya no duda; pues Dios no lo ha engañado, por lo tanto tampoco hay error; sin embargo, reconoce que éste es común ya que para un estudio sumamente cuidadoso no siempre se dispone de tiempo suficiente; por eso admite que la vida del hombre queda sometida a los errores, así como la debilidad de la naturaleza humana. En palabras de Descartes:

[...] ya no debo temer que las cosas que los sentidos me muestran diariamente sean falsas [...] Principalmente aquella tan grande acerca del sueño, que no distinguía de la vigilia; pues ahora advierto que hay una diferencia muy grande entre ambas cosas, que consiste en que la memoria nunca une los sueños con las restantes acciones de la vida, como ocurre cuando uno está despierto; [...] Pero cuando ocurren cosas que advierto distintamente desde dónde, en dónde y cuándo se

³⁵ *Ibidem.*, pp. 71 y 72.

³⁶ Descartes señala la diferencia contundente entre la mente y el cuerpo; la primera es definitivamente indivisible y el segundo siempre es divisible. Para adentrarse más sobre el tema de la mente y el cuerpo se sugiere ver la sexta meditación en *Meditaciones metafísicas y otros textos...*, p. 78.

me presentan, y cuya percepción enlace sin interrupción alguna con el resto de mi vida, estoy completamente cierto de que no ocurren en sueños sino estando despierto. Y no debo dudar lo más mínimo de su verdad si, tras haber convocado todos los sentidos, la memoria y el entendimiento para examinarlas, ninguna de estas facultades me muestra nada que contradiga a las demás. Pues como Dios no es falaz, yo no me equivoco en esto.³⁷

Con esta última reflexión concluimos un acercamiento al *cogito* racional cartesiano. Pasamos a estudiar cómo Gaston Bachelard realiza algunas observaciones al planteamiento del *cogito* de vigilia y con base en éste construye su propuesta del *cogito* de la ensoñación poética. Así observamos que el ser humano no es sólo pensamiento y razón, sino que también es poético e imaginante; lo que hace de él un hombre más amplio, pleno e integral.

³⁷ *Ibidem.*, pp. 81 y 82.

CAPÍTULO II. EL *COGITO* CARTESIANO EN RELACIÓN CON EL *COGITO* BACHELARDIANO

Una vez más, la razón debe obedecer a la ciencia. La geometría, la física, la aritmética, son ciencias; la doctrina tradicional de una razón absoluta e inmutable no es más que una filosofía. Y es una filosofía caduca.

GASTON BACHELARD, *Filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*, p. 119.

...el cogito de la ensoñación se enunciará así: sueño el mundo, por lo tanto el mundo existe como yo lo sueño.

GASTON BACHELARD, *La poética de la ensoñación*, p. 238.

Este capítulo comienza con algunas observaciones que realiza Gaston Bachelard al *cogito* cartesiano desde la perspectiva del espíritu científico como un paso y una vía que nos lleva a complementar y ensanchar el *cogito* cartesiano.

Después nos aproximamos al *cogito* de la ensoñación poética de Bachelard, destacamos algunas de sus características y nos adentramos en él.

REFERENCIA A LA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA DE BACHELARD

Bachelard distingue el pensamiento científico moderno del pensamiento precientífico de los siglos XVII y XVIII, prefiere este último por generar copiosas imágenes literarias. Además, se distancia de la razón metódica cartesiana y abre nuevos continentes de pensamiento que nos conducen a la imaginación.

Bachelard en una de sus obras epistemológicas *La formación del*

espíritu científico, al abordar el pensamiento precientífico critica con tono irónico al *cogito* de vigilia cartesiano. Le otorga un valor al pensamiento precientífico por estar plagado de sueños, metáforas y analogías que aunque son imprecisos en cuanto a las “ideas claras y distintas” tienen abundante riqueza para el pensamiento y la creación poética.

El autor plantea que la razón del pensamiento científico moderno es cerrada y estática, que es necesario que flexibilice los conceptos que usa por medio de una catarsis intelectual:

Queda luego la tarea más difícil: poner la cultura científica en estado de movilización permanente, reemplazar el saber cerrado y estático por un conocimiento abierto y dinámico, dialectizar todas las variables experimentales, dar finalmente a la razón motivos para evolucionar.¹

Bachelard señala que el pensamiento precientífico del siglo XVIII, a pesar de su inexactitud y desorden, llega a estudiar los fenómenos

¹ Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México, 1982. p. 21.

La noción de obstáculo epistemológico, que no se estudia en este trabajo, indaga las condiciones psicológicas del progreso de la ciencia y se plantea el problema del conocimiento científico donde se presentan los obstáculos. Bachelard aclara que no se trata de los obstáculos externos ni de la complejidad de los fenómenos. El obstáculo epistemológico es el acto de conocer íntimamente y cuando sucede esto aparecen los entorpecimientos y las confusiones. Los obstáculos epistemológicos son estancamientos y retrocesos que se manifiestan en el conocimiento científico. Escribe Bachelard: “El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra. [...] Lo real no es jamás ‘lo que podría creerse’”. Cfr. Bachelard, G., *op. cit.*, p. 15.

Para Bachelard el primer obstáculo es la experiencia básica; que es todo lo contrario del espíritu científico, el cual es inmóvil, cerrado y antinatural. El filósofo con su pedagogía filosófica ilustra la relevancia de la experiencia básica para la formación del nuevo espíritu científico. Si se desea ahondar más sobre este interesante tema se recomienda la lectura del Cap. II “El primer obstáculo: la experiencia básica”. *Ibidem.*, pp. 28-34.

complejos como la electricidad² donde se presentan textos más fáciles y accesibles para el lector común, pero con una gran riqueza. El siguiente fragmento da cuenta de ello:

El pensamiento precientífico no ahínca en el estudio de un fenómeno bien circunscrito. *No busca la variación, sino la variedad.* [...]

El espíritu precientífico quiere siempre que el producto natural sea más rico que el producto artificial.³

La imaginería de la ciencia del siglo XVIII recurre al cuento, la novela, la fábula, la magia, la metáfora, la analogía, inclusive lo cómico y lo trágico para explicar diversos fenómenos, Bachelard en tono irónico agrega:

Una ciencia que acepta las imágenes es, más que cualquier otra, víctima de las metáforas. Por eso el espíritu científico debe incesantemente luchar en contra de las imágenes, en contra de las metáforas.⁴

Ante la racionalización de la experiencia, Bachelard plantea que es inadecuado que se encierre la razón para un hecho más bien se requiere una apertura: “La razón es una actividad esencialmente polítropa: ella quiere invertir los problemas, variarlos, injertar unos con otros, hacerlos proliferar”.⁵ Así, la racionalización de la experiencia se inserta en un juego de razones múltiples donde no queda confinada la razón, sino que se expande. El autor ofrece ejemplos literarios para mostrar cómo las racionalizaciones prematuras e impuras del espíritu precientífico tienen aportes para el conocimiento objetivo; coinciden científicos y soñadores en los mismos métodos de demostración impura. Señala el filósofo:

² Bachelard distingue el pensamiento precientífico del siglo XVIII y el pensamiento científico moderno actual; mediante una serie de ejemplos referentes a la ciencia eléctrica de dicho siglo. Explica que cuando se satisface la curiosidad de una ciencia: “[...] se traba la cultura científica en lugar de favorecerla. Se reemplaza el conocimiento por la admiración, las ideas por las imágenes”. *Ibidem.*, p. 34.

³ *Ibidem.*, pp. 36 y 37.

⁴ *Ibidem.*, p. 45.

⁵ *Ibidem.*, p. 48.

Encontramos pues, tanto en los científicos como en los soñadores, los mismos procedimientos de demostración impura. No dejaremos de inducir bastante a nuestros lectores a la búsqueda sistemática de convergencias científicas, psicológicas, literarias. Que se llegue al mismo resultado, a través de sueños y a través de experiencias es, para nosotros, la prueba de que la experiencia no es sino un sueño. El simple aporte de un ejercicio literario paralelo ya realiza un psicoanálisis de un conocimiento objetivo.⁶

Para Bachelard la Alquimia⁷ es un saber que procede de grandes visiones de la ensoñación que permite el error. Recordemos que Descartes sostiene que en la ciencia no deben existir errores; en cambio, Bachelard sí los acepta. El autor expresa: “No debe pues asombrar que el primer conocimiento objetivo sea un primer error”.⁸

Bachelard desconfía del conocimiento general que propone la ciencia:

Nada ha retardado más el progreso del conocimiento científico que la falsa doctrina de lo general que ha reinado desde Aristóteles a Bacon [...] y que aún permanece, para tantos espíritus, como una doctrina fundamental del saber.

En el entorno de un conocimiento demasiado general, la zona de lo desconocido no se concentra en problemas precisos.

[...] aun siguiendo un ciclo de *ideas exactas*, puede advertirse que la generalidad inmoviliza al pensamiento, que las variables que describen el aspecto general dejan en la sombra las variables matemáticas esenciales.⁹

Con base en el pasaje arriba citado en un conocimiento general hay una zona desconocida donde la precisión está ausente. En Descartes las ideas deben ser claras, distintas, exactas y con un lenguaje literal; en cambio,

⁶ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico...*, p. 51.

⁷ No abordamos el tema de la Alquimia. Sólo destacamos la siguiente descripción que realiza Bachelard de ésta: [...] es siempre ambiciosa de una gran visión del mundo. Ve un universo en acción en la profundidad de la más mínima sustancia; mide la influencia de las fuerzas múltiples y lejanas en el más lento de los experimentos. Que esa profundidad sea finalmente un vértigo, que esa vista universal parezca una visión soñadora cuando se la compara con los principios generosos de la ciencia moderna, es algo que no arruina la potencia psicológica de tantas ensoñaciones convencidas, de tan grandes imágenes honradas por una convicción tan constante”. Bachelard, Gaston, *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, FCE, México, 2006, p. 360.

⁸ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico...*, p. 65.

⁹ *Ibidem.*, pp. 66 y 69.

para Bachelard las ideas exactas detienen el pensamiento¹⁰; así como la capacidad de simbolizar y crear imágenes poéticas. Es pertinente la observación que expresa María Noel Lapoujade en relación con el planteamiento cartesiano: “El *mundo* del sistema cartesiano es ‘inoloro’, sin cualidades, un mundo reductible al número y la geometría [...]”.¹¹ En tanto que la ensoñación poética bachelardiana es una celebración de las palabras, las imágenes, los colores, los sonidos, los símbolos; porque la creación de un nuevo término es dinámico y amplio: “[...] la riqueza de un concepto se mide por su poder de deformación.”¹² De modo que Bachelard se opone al racionalismo tradicional, ya que éste no atiende la complejidad en varias teorías científicas.¹³

Las metáforas no se pueden relegar del reino de la razón, ellas cautivan a esta última. El conocimiento científico objetivo debe intentar borrar las metáforas; pero la intuición básica agrega colorido a los conceptos incoloros del conocimiento científico. Así lo manifiesta Bachelard:

[...] No es tan fácil, como se pretende, desterrar a las metáforas en el exclusivo reino de las expresiones. Quiérase o no, las metáforas seducen a la razón. Son imágenes particulares y lejanas que insensiblemente se convierten en esquemas generales. Un psicoanálisis del conocimiento objetivo debe pues aplicar a decolorar, si no a borrar, estas imágenes ingenuas. [...] la intuición básica es un obstáculo

¹⁰ El estudio de Bachelard como epistemólogo se centra primero en el campo de las ciencias naturales; especialmente en la física, motivo por el cual es interesante que un físico plantee que: “[...] la física contemporánea [...] trabaja casi únicamente en la zona de *las perturbaciones*”. *Ibidem.*, p. 70.

¹¹ Lapoujade, M. N., *Los sistemas de Bacon y Descartes/De la coincidencia de los opuestos...*, p. 22.

¹² Bachelard, Gaston, *La formación del espíritu científico...*, p. 73.

¹³ Descartes sostiene que hay que partir de ideas claras y sencillas; en contraposición Bachelard argumenta que tales ideas no pueden existir porque estamos siempre ante ideas complejas y abiertas; sobre todo cuando son aplicadas en la práctica, *la aplicación es complicación*. Para pensar sólo estamos ante aproximaciones sucesivas porque: “[...] el concepto científico que corresponde a un fenómeno particular es el *agrupamiento* de las aproximaciones sucesivas bien ordenadas. La conceptualización científica necesita una serie de conceptos en vías de perfeccionamiento para recibir el dinamismo que tenemos en vista, para formar un eje de pensamientos inventivos”. *Ibidem.*, pp. 73 y 74.

para el pensamiento científico; sólo una ilustración sobre los rasgos esenciales, puede ayudar al pensamiento científico.¹⁴

De manera que el espíritu precientífico usa las imágenes llenas de metáforas¹⁵, en contraste con el espíritu científico moderno:

La cantidad de tales imágenes, que un espíritu científico estimará por lo menos inútiles, habla directamente del papel explicativo suficiente que ellas desempeñan para el espíritu precientífico.¹⁶

El espíritu precientífico acepta las metáforas y los sueños. Bachelard se sorprende de cómo un objeto de estudio en la ciencia de los siglos XVII y XVIII ofrece numerosos nombres. El pensamiento precientífico es sumamente creativo. Dice nuestro autor:

Un espíritu moderno no acierta a comprender estas variaciones. Uno queda confundido, por ejemplo, cuando recorre su lista de los nombres que los filósofos herméticos dieron a su *materia*. [...] 602 nombres para uno y el mismo objeto ¡he ahí lo suficiente para mostrar que ese 'objeto' es una ilusión! Hace falta tiempo, hace falta cariño, para cubrir a un solo ser de una adoración tan elocuente.¹⁷

Según Bachelard el espíritu precientífico repele a los sistemas cerrados, pues éstos se apartan del todo porque no incluyen los sistemas abiertos:

¹⁴ *Ibidem.*, p. 93.

¹⁵ Para Bachelard hay una diferencia entre la metáfora y la imagen: “La metáfora es relativa a un ser psíquico diferente de ella. La imagen, obra de la imaginación absoluta, recibe al contrario su ser de la imaginación.

A la inversa de la metáfora, a una imagen le podemos entregar nuestro ser de lector; es donadora de ser. La imagen, obra pura de la imaginación absoluta, es un fenómeno de ser, uno de los fenómenos específicos del ser parlante”. Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, FCE, México, 1983, pp. 107-108.

¹⁶ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico...*, p. 207.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 228.

[...] repugna el espíritu precientífico la concepción contemporánea de *sistema cerrado*. En cuanto se plantea un sistema cerrado se deroga semejante audacia y se afirma, mediante una figura de estilo invariable, la solidaridad del sistema separado con el gran Todo.¹⁸

Además, Bachelard insiste que el espíritu científico sea más dúctil y no sólo exigente principalmente cuando se trata de descubrimientos sobre nuevos fenómenos. Explica el autor:

El espíritu científico debe unir la flexibilidad con el rigor. Debe considerar todas sus construcciones cuando aborda un nuevo dominio, y no tratar de imponer en todas partes la legalidad del orden [...] Como lo dice Reichenbach [...]: ‘No hay que olvidar que de hecho casi todo nuevo dominio objetivo descubierto en física conduce a la introducción de nuevas leyes’.¹⁹

Para Bachelard la idea de fracaso y error no tiene un sentido negativo: “[...] el hombre que tuviera la impresión de no equivocarse *nunca* se equivocaría siempre”.²⁰ Así, el error es fundamental dentro del campo de la objetividad; por lo que debemos iniciar por revelar nuestras fallas intelectuales. A este respecto escribe el autor:

¹⁸ *Ibidem.*, p. 258.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 265.

²⁰ *Ibidem.*, p. 283. Bachelard describe ejemplos relacionados con el pensamiento precientífico de los siglos XVII y XVIII para demostrar la noción de medida. Si se requiere ahondar en esta noción es recomendable el capítulo XI “Los obstáculos del conocimiento cuantitativo”. *Ibidem.*, pp. 250, 251 y 261. Sólo destacamos el siguiente planteamiento, que es contrario a Descartes: “Concepciones aparentemente muy objetivas, dibujadas muy claramente, insertadas en forma evidente en una geometría precisa, como la física cartesiana, carecen curiosamente de una doctrina de la medida”. *Ibidem.*, p. 29.

El fracaso, el error y la pérdida de control es lo que no acepta la ciencia moderna, ésta necesita inspeccionar sus fenómenos u objetos; también requiere de una *medida precisa* para que se considere realmente un trabajo científico. Aunque no abundamos en la epistemología científica bachelardiana, sí advertimos que existen los errores personales, donde la medida precisa se puede alcanzar después de muchos fracasos; porque de lo contrario se trata de una medida, de antemano, controlada. Dice Bachelard al respecto: “Basta observar también a un experimentador novel en su esfuerzo para precisar sin guía, para reconocer que la primera experiencia *exigente* es una experiencia que ‘falla’ *toda medida precisa es una medida preparada*”. *Ibidem.*, 284.

[...] murmuramos a toda la vida intelectual: error, tú no eres un mal. Como lo dice muy bien Enríques [...]: ‘Reducir el error a una distracción de la mente fatigada, no es sino considerar el caso del tenedor de libros que alinea cifras. Cuando se trata de un verdadero trabajo intelectual el campo a explorar es mucho más vasto’. Es entonces cuando se accede al error positivo, al error normal, al error útil [...].²¹

No se trata de anular ni excluir al *cogito* cartesiano de vigilia ni el rigor de la razón, más bien de modo complementario es posible transitar a un *cogito* que tenga apertura hacia un mundo estético y poético, como es el *cogito* crepuscular de Bachelard, donde se armonicen en el hombre la razón y la imaginación.

PERSPECTIVA DESDE LA ENSOÑACIÓN POÉTICA

EL SUEÑO NOCTURNO

En *La formación del espíritu científico* Bachelard retoma el *cogito* cartesiano de vigilia; a partir de éste nuestro autor pasa de una visión científica y racional a una estética y poética, con ello se amplía la noción del *cogito* y ofrece una *cogito* crepuscular; es decir, el *cogito* de la ensoñación poética, que está planteado en *La poética de la ensoñación*. En palabras de Bachelard:

Pero le es difícil a un filósofo distraerse de sus largos hábitos de pensamiento. Aun al escribir un libro de entretenimiento, las palabras, las antiguas palabras, quieren entrar en servicio. Por eso hemos creído nuestro escribir un capítulo bajo un título muy pedante: ‘El *cogito* del soñador’. En los cuarenta años de mi vida de filósofo, he oído decir que la filosofía tomaba un nuevo impulso a partir del *cogito ergo sum* de Descartes. Yo mismo he tenido que enunciar esta lección inicial. ¡Es una divisa tan clara, en el orden de los pensamientos!²²

²¹ *Ibidem.*, p. 286.

²² Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación*, FCE, México, 1986, p. 41.

El filósofo de la ensoñación hace referencia a aquella noche del 10 de noviembre de 1619 en que Descartes tiene sus sueños que lo inspiran para elaborar su método y su famoso *cogito* que se enuncia: *pienso, luego, existo*. Por su parte, Bachelard plantea que el ser que sueña en la oscuridad de sus sueños no es posible que exprese un *cogito* con pensamientos racionales. El autor sostiene que el ser que tiene los sueños no puede estar seguro de él mismo ni de su pensamiento racional ni tampoco de enunciar un *cogito*. Dice el filósofo:

¿Pero no perturbaríamos al dogmatismo si le preguntáramos al soñador si está bien seguro de ser el ser que sueña su sueño? Esa pregunta no perturbaba para nada a Descartes. Para él, pensar, ver, amar, soñar, es siempre una actividad del espíritu. Hombre feliz, estaba seguro de que era él, totalmente, él solo, el que tenía pasiones y sabiduría. Pero un soñador, un verdadero soñador que atraviesa por las locuras de la noche, ¿está tan seguro de ser él mismo? Lo dudamos. Siempre hemos retrocedido ante el análisis de los sueños nocturnos. [...] El soñador nocturno no puede enunciar un *cogito*.²³

Argumenta Bachelard que el sueño²⁴ nocturno no permite al soñador estar consciente de sus sueños. En la ensoñación, que es un estado entreabierto del subconsciente, el soñador sabe que de él brotan libremente la ensoñaciones. El pensador dice:

²³ *Ibidem.*, pp. 41 y 42.

²⁴ Se puede establecer tres estados psíquicos vinculados a la conciencia: el primero es el de vigilia, cuando se está en un estado consciente y despierto. El segundo es el de la ensoñación, un momento de semi-conciencia o subconsciente, donde se está en un claroscuro de la conciencia, despierto pero ensoñando o en situación crepuscular. Bachelard plantea que cuando el soñador sueña con la luz pequeña de una vela expresamos el claroscuro: “Las imágenes de la pequeña luz nos enseñan a amar ese claroscuro de la visión íntima. El soñador que quiere conocerse como soñante, lejos de la claridad del pensamiento, ese soñador, puesto que ama su sueño, se siente tentado de formular la estética de ese claroscuro psíquico. [...] el claroscuro de la psique es el sueño, un sueño tranquilo, sedante, fiel a su centro, iluminado en su centro, no apretado sobre su contenido, sino desbordando siempre un poco, impregnado con su luz su penumbra. Uno ve claro en sí mismo y sin embargo sueña.” Bachelard, Gaston, *La llama de una vela*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1986, pp. 16, 18 y 19. Y en tercer lugar está el sueño, que para Sigmund Freud reúne un contenido manifiesto (la anécdota del sueño) y un significado latente que proviene de una pulsión. Esta última es un impulso biológico que tiene las siguientes características: a) una fuente biológica; b) una recuperación de la energía para que se reestablezca el individuo y c) una meta que es la satisfacción. En cuanto al sueño éste se distingue por: a) la función de preservar el dormir; b) representa ciertos deseos; c) el contenido procede de las experiencias sensoriales de las preocupaciones del día anterior y de los sucesos del pasado inmediato y d) existen deseos latentes reprimidos que no provienen del inconsciente. Cfr. Freud, Sigmund, *Los sueños*, Tecnos, España, 1988.

El sueño de la noche es un sueño sin soñador. Por el contrario, el soñador de ensoñaciones conserva bastante conciencia como para decir: yo soy el que sueña la ensoñación, el que está feliz de soñarla, el que está feliz del ocio en el que ya no tiene la obligación de pensar.²⁵

Bachelard explica que el sueño nocturno del sujeto no le atañe, tampoco hay historia ni futuro. Plantea el autor:

[...] El sueño de la noche no nos pertenece. No es nuestra propiedad. Para nosotros es un raptor, el más desconcertante de los raptos: nos arrebató nuestro ser. Las noches no tienen historia... [...] La noche no tiene futuro.²⁶

Bachelard recurre a los poetas para mostrar que los sueños nocturnos diluyen nuestro ser. En este sentido formulamos la pregunta si en nuestros sueños profundos y nocturnos, ¿hay un sujeto o no hay un sujeto? Paul Valery responde: “[...] ‘por algún otro durmiente, como si, en la noche, se equivocaran de ausente’”.²⁷ El poeta nos dice que el sujeto humano no está presente en sus sueños nocturnos. En éste no se puede proponer un *cogito* porque no existe el sujeto ni sus vivencias, incluso los sueños nocturnos carecen de sujeto. En suma, el sujeto extravía su ser; *son sueños sin sujeto*; en cambio, el soñador recobra la vida diurna y es consciente de la belleza del mundo:

Vale decir que el soñador, en la noche del sueño, recupera los esplendores del día. Es consciente de la belleza del mundo. La belleza del mundo soñado le devuelve durante un instante su conciencia.²⁸

²⁵ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación...*, p. 42.

²⁶ *Ibidem.*, p. 218.

²⁷ Citado por Bachelard, en *La poética de la ensoñación...*, p. 219. Paul Valery. Eupalinos, *L'âme et la danse. Dialogue de l'arbre*, Gallimard, París, p. 199.

²⁸ *Ibidem.*, p. 26.

La ensoñación que sugiere Bachelard es la ensoñación poética. ¿Qué es para el filósofo esta ensoñación?:

La ensoñación que queremos estudiar es la ensoñación poética, una ensoñación que la poesía lleva hacia la buena inclinación, la que una conciencia que crece puede seguir. Esta ensoñación es una ensoñación que se escribe o que, al menos, promete escribirse. Ya no está ante ese gran universo que es la página blanca, en el cual las imágenes se componen y se ordenan. El soñador escucha ya los sonidos de la palabra escrita.²⁹

Consideramos pertinente definir la ensoñación poética. Recurrimos a Lapoujade para entender con precisión esta categoría:

Es el momento en que el espíritu comienza a dejar la vigilia, el estado consciente, pero aún no se sumerge en el sueño inconsciente. Ese estado de penumbra de la mente es una invitación a la libertad y a la creación.³⁰

Así, la ensoñación es un estado intermedio, entrecerrado y entreabierto; momento crepuscular entre lo diurno y lo nocturno; instante de equilibrio entre la vigilia y el sueño.

Es evidente que para Bachelard existe una clara diferencia entre el sueño nocturno y la ensoñación. En el primero, la persona que sueña no le pertenecen sus sueños y es inconsciente de éstos; mientras que en la segunda hay un estado afirmativo del ser en el que predomina la conciencia lúcida; y el sujeto de ensoñación está presente cuando experimenta su ensueño. Bachelard lo plantea con las siguientes palabras:

²⁹ *Ibidem.*, pp. 16 y 17.

³⁰ Lapoujade, María Noel, "Un día en el transcurso de una memoria imaginante", *Revista de Filosofía. Signos filosóficos*, UAM, México, 2002, núm. 7, enero-junio, p. 163.

El ensueño es por sí solo una instancia psíquica que se confunde demasiado frecuentemente con el sueño. Pero cuando se trata de un ensueño poético, de un ensueño que goza no sólo de sí mismo, sino que prepara para otras almas goces poéticos, se sabe muy bien que no estamos en la pendiente de las somnolencias.³¹

El ensueño poético no es el sopor que puede sentir el sujeto se trata de que el soñador se regocije en las imágenes poéticas, que avive y armonice los sentidos del soñador:

Todos los sentidos se despiertan y armonizan en la ensoñación poética. Y esta polifonía de sentidos es aquello que la ensoñación poética escucha y la conciencia debe registrar.³²

En la ensoñación poética el sujeto está presente y en la vigilia empieza a dejar a ésta de manera acompañada. De acuerdo con Lapoujade:

En ese estado intermediario se deja paulatinamente la vigilia para abandonarse a la libre imaginación, surtidora de multicolores imágenes variadas, diversas, en su rica sucesión desobediente de la lógica de vigilia.³³

Así, en el núcleo del *yo* soñador del sujeto se va a manifestar el *cogito* de la ensoñación poética, pues él es natural, libre, fácil, sin responsabilidades; siempre y cuando el sujeto se retire por algunos momentos del vértigo y frenesí que exige el mundo contemporáneo.

El teólogo alemán benedictino, Anselm Grün, describe algo parecido a la ensoñación bachelardiana:

³¹ Bachelard, Gaston, *La poética del espacio...*, p. 13.

³² Bachelard, Gaston, *La poética de la ensoñación...*, p. 17.

³³ Lapoujade, M. N., *Revista de Filosofía. Signos filosóficos...*, p. 163.

Marco Aurelio, emperador y filósofo, se invitaba continuamente en sus Soliloquios a retirarse en su propia alma. Para él prestar atención en su propia alma significaba encontrar en su interior un refugio frente al estruendo de las armas a que se veía expuesto continuamente, como comandante supremo. Allí no entraba el ruido de fuera. Allí estaba a solas consigo mismo y en paz.³⁴

Este filósofo estoico busca la serenidad de su alma; quizá el poeta busque en la belleza del mundo una soledad gozosa, luminosa y alegre. En ambos casos hay ética y estética; gozo y plenitud. Bachelard escribe:

La ensoñación va a nacer, naturalmente, en una toma de conciencia sin tensión, en un *cogito* fácil, dando certidumbre de ser con motivo de una imagen que agrada, una imagen que nos agrada porque acabamos de crearla, fuera de toda responsabilidad, en la absoluta libertad de la ensoñación.³⁵

³⁴ Grün, Anselm, *Vida y trabajo. Un desafío espiritual*, Sal Terrae, España, 2007, pp. 122 y 123.

³⁵ Bachelard, *La poética de la ensoñación...*, p. 228.

Bachelard para elaborar su *cogito* del soñador relaciona la fenomenología³⁶ con la conciencia creante del poeta. La elige porque nos devuelve una mirada nueva de la imagen poética, donde el soñador no sabe si las recuerda o las imagina. Plantea el autor:

Así he elegido yo la fenomenología con la esperanza de volver a examinar con una mirada nueva las imágenes fielmente amadas, tan sólidamente fijadas en mi memoria que ya no sé si las recuerdo o las imagino cuando las vuelvo a encontrar en mis sueños.³⁷

³⁶ El tema de la fenomenología no es examinado en este trabajo sólo presentamos la siguiente definición: “En sentido general y etimológico, descripción de lo que aparece, el fenómeno. [...] en sentido propio y usual se entiende por fenomenología la teoría filosófica de Edmund Husserl, tal como la presenta sobre todo en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). [...] En su orientación clásica, tal como la entiende Husserl, que la llama fenomenología trascendental, es el método que permite describir el sentido de las cosas viviéndolas como fenómenos [noemáticos] de conciencia. Lo concibe como una tarea de clarificación para poder llegar «a las cosas mismas» partiendo de la propia subjetividad, en cuanto las cosas se experimentan primariamente como hechos de conciencia, cuya característica fundamental es la intencionalidad. No se trata de una descripción empírica o meramente psicológica, sino trascendental, esto es, constitutiva del conocimiento –de sentido- de lo experimentado, porque se funda en los rasgos esenciales de lo que aparece a la conciencia”. En cuanto al método fenomenológico éste: “[...] se lleva a cabo según una sucesión de pasos; los más importantes son los siguientes: 1. Reducción fenomenológica: consiste en «poner entre paréntesis», a modo de una suspensión de juicio (epokhé), lo que Husserl denomina la «actitud natural»: creencia en la realidad del mundo, cuestionamiento de si lo percibido es real, supuestos teóricos que lo justifican, afirmaciones de las ciencias de la naturaleza, etc. El resultado de esta reducción o epokhé es que no queda sino el «residuo fenomenológico», a saber, las vivencias o fenómenos de la conciencia, cuya estructura intencional presenta dos aspectos fundamentales: el contenido de conciencia, nóema, y el acto con que se expresa este contenido, nóesis. 2. Reducción eidética: la realidad fenoménica, por una libre consideración de todas las posibilidades que la razón descubre en ella, pierde las características individuales y concretas y revela una esencia constante e invariable. La razón pone entre paréntesis todo lo que no es fenómeno y, del fenómeno, todo lo que no constituye su esencia y su sentido, su forma o su idea (eidos): intuición o reducción eidética. La ciencia de estas esencias, y su descripción, es la tarea fundamental de la fenomenología. 3. Reducción trascendental: resultado de la reducción fenomenológica no es sólo la aparición de «lo que se da a conocer a la conciencia» (los nóemas), sino también el que todo «es conciencia» (nóesis); esta unión de nóema y nóesis configura la unidad de conciencia, o la subjetividad; esto es, el sujeto trascendental. De esta conciencia trascendental, surge el mundo conocido. 4. Mundo e intersubjetividad: en la misma conciencia está ya presente el mundo, porque de la misma manera que no hay conciencia sin sujeto tampoco la hay sin mundo. La fenomenología lleva metódicamente, a través de los nóemas, al descubrimiento y análisis de los objetos del mundo (cosas, animales, psiquismos) y al descubrimiento y análisis de los demás, los otros-inicialmente también puestos entre paréntesis-, como sujetos igualmente conscientes, con los que construimos (intersubjetivamente) el sentido del mundo o un mundo «común» para todos nosotros”. Cortés Morató, Jordi y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de filosofía ...*

³⁷ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación...*, p. 11.

El filósofo se basa en una fenomenología que describe la imagen, no busca tanto un saber; es más del alma que del espíritu; por ello se presenta sin consecuencias encaminada a acrecentar una conciencia creadora de la ensoñación.³⁸

Cuando surge la ensoñación del *cogito* del soñador éste no se evade de la realidad, no está ausente su memoria ni tampoco ensombrece su conciencia.³⁹ La conciencia es vida y plenitud. Escribe Bachelard:

[...] para nosotros toda toma de conciencia es un crecimiento de la conciencia, un aumento de luz, un refuerzo de la coherencia psíquica. [...] Pero existe en toda toma de conciencia un crecimiento del ser. [...] La conciencia, por sí sola, es un acto, el acto humano. Es un acto vivo, pleno [...] el acto de la conciencia tiene total positividad.

[...] una conciencia que disminuye, una conciencia que se adormece, una conciencia que *desvaría* ya no es una conciencia.⁴⁰

³⁸ Cfr. Bachelard, G., *La poética del espacio...*, pp. 10 y 11.

³⁹ Los temas de la conciencia-inconsciente son fundamentales para la psicología. Para Freud la conciencia es una pequeña parte de la mente que incluye todo aquello de lo que nos damos cuenta; sin embargo, el autor se interesa más sobre las áreas menos conocidas, que las denomina *preconsciente e inconsciente*. El primero contiene todas las ideas y recuerdos a los que es posible volver fácilmente y hacerlos conscientes. El segundo se compone de deseos, anhelos, recuerdos penosos, impulsos de índole sexual, entre otros, que sólo se pueden hacer conscientes luego de eliminar determinadas resistencias. Cfr. Freud, Sigmund, *Introducción al psicoanálisis* (tr. L. López Ballesteros), en *Obras completas*, t. VI, Biblioteca Nueva, España, 1972.

Para Carl Gustav Jung el inconsciente es personal y colectivo ambos se encuentran entrelazados y se compensan con la conciencia. El primero consta de contenidos personales infantiles que pueden haber sido reprimidos; el segundo tiene contenidos de una herencia colectiva y arquetípica. Jung recurre a la metáfora del mar para explicar el inconsciente colectivo que con su fluidez, sus momentos de calma y de tormenta, sus sirenas y sus monstruos puede ser una fuerza que favorezca tanto la creatividad como la destrucción; no obstante, Jung entiende que el inconsciente es fundamentalmente creativo y que está al servicio del individuo. Bachelard sólo retoma la noción de lo inconsciente y se aparta del sentido que le da el psicoanálisis de Freud. Cfr. Jung, C. G., *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* (tr. J. Balderrama), Paidós, Barcelona, España, 1993 y *El hombre y sus símbolos* (tr. Luis Escobar Bareño), Biblioteca Universal Contemporánea, Barcelona, España, 1997.

⁴⁰ Bachelard, G., *La poética de la ensoñación...*, pp. 15 y 16.

Bachelard ofrece variantes del soñador de ensoñación; a saber, el filósofo soñador, el poeta soñador, el lector soñador en todos ellos está presente el *cogito* del soñador bachelardiano. De todos éstos el poeta soñador ocupa un lugar importante y especial, que nos lleva a una experiencia estética. El soñador de ensoñaciones es un sujeto despierto que afirma su ser y se despliega en diferentes tonalidades.⁴¹

La ensoñación ayuda al soñador a que el ser de éste se acreciente y le otorga al soñador la esperanza de ser más de lo que es. Nuestro filósofo dice:

La ensoñación acumula ser en torno a su soñador, dándole la ilusión de ser más de lo que es. Así, sobre ese menos-ser que es estado distendido donde se forma la ensoñación se dibuja un relieve, un relieve que el poeta sabrá acrecentar hasta que no llegue a ser un más-ser. El estudio filosófico de la ensoñación nos trae matices de ontología.⁴²

En la ensoñación hay bienestar y pertenencia del ser en el soñador. Bachelard explica que el ser es un bien, y también es valioso. Por ello

⁴¹ En otro nivel se pueden encontrar poesías populares. En este sentido presentamos el siguiente poema que expresa las variantes del ser. Son los cantos que realiza María Sabina que dicen:

La fuerza y el misterio del éxtasis impregnan el inicio de su canto:

Soy una mujer que llora/Soy una mujer que habla/ Soy una mujer que da la vida/ Soy una mujer que golpea/Soy una mujer espíritu/Soy una mujer que grita.

Después cambia ligeramente el ritmo: *Soy Jesucristo / Soy San Pedro / Soy una Santa / Soy una mujer del aire / Soy una mujer de luz / Soy una mujer pura / Soy una mujer muñeca / Soy una mujer reloj / Soy una mujer pájaro / Soy la mujer de Jesús / Soy el corazón de Cristo / Soy el corazón de la Virgen / Soy el corazón de Nuestro Padre / Soy el corazón que espera / Soy la mujer que se esfuerza / Soy la mujer de la victoria / Soy la mujer del pensamiento / Soy la mujer creadora / Soy la mujer doctora / Soy la mujer luna / Soy la mujer intérprete / Soy la mujer estrella / Soy la mujer cielo.* Benítez, Fernando, *Los hongos alucinantes*, Ediciones Era, México, 2004, pp. 62 y 63. La traducción es el autor; sin embargo, él aclara que: “Traduzco literalmente del inglés, pero mi traducción y aún la traducción inglesa, no dan la menor idea del poderoso ritmo que emplea María Sabina [...]”.

⁴² Bachelard, G., *La poética de la ensoñación...*, pp. 229 y 230.

afirma el autor: “No hay bienestar sin ensoñación, ni ensoñación sin bienestar. Por la ensoñación descubrimos que el ser es un bien. Un filósofo diría: el ser es un valor”.⁴³

El poeta provoca que brote del soñador la ensoñación, dice Bachelard:

Los poetas [...] nos traerán los *matices* de una felicidad cósmica, matices numerosos y diversos que tenemos que decir que el mundo de la ensoñación comienza con el matiz. [...] Con el matiz, captamos que el soñador conoce el *cogito* naciente.⁴⁴

El *cogito* bachelardiano del soñador es un sujeto polivalente, que en el momento que el soñador experimenta la ensoñación hay presencia y presente del soñador; existe la conciencia imaginante. Además cuando una imagen mueve o saca al sujeto de su letargo sostiene Bachelard:

[...] se anuncia en un *cogito*. Una valorización más y estaremos en presencia de la ensoñación positiva, de una ensoñación productiva, de una ensoñación que, sea cual fuere la debilidad de lo que produce, bien puede ser denominada ensoñación poética.⁴⁵

Una ensoñación crea y comunica; esto es, el poeta escribe poemas donde expresa y detona emociones:

Hay que observar, además que una ensoñación, a diferencia del sueño, no se cuenta. Para comunicarla, hay que escribirla, escribirla con emoción, con gusto, reviviéndola tanto más cuando se la vuelve a escribir.⁴⁶

⁴³ *Ibidem.*, p. 230.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 230.

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 229.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 19.

Nos adentramos al tema de la relación *animus* y *anima* como lo plantea Bachelard en *La poética de la ensoñación*:

Y henos aquí en el centro de la tesis que queremos defender en el presente ensayo: *la ensoñación está puesta bajo el signo del anima*. Cuando la ensoñación es realmente profunda, el ser que viene a soñar en nosotros en nuestra *anima*.⁴⁷

Lo primero que se distingue es que la ensoñación es femenina (*anima*); el sueño, masculino (*animus*). La ensoñación es un estado del alma femenino donde el ser se encuentra en reposo. Así lo describe Bachelard:

La ensoñación, tan diferente del sueño, tantas veces marcado con los duros acentos de lo masculino, nos ha parecido [...] de esencia femenina. La ensoñación cumplida en la tranquilidad del día, en la paz del reposo --la ensoñación realmente natural-- representa el poder mismo del ser en reposo. Es, en verdad, para todo ser humano, hombre o mujer, uno de los estados femeninos del alma [...] el sueño corresponde al *animus* y la ensoñación al *anima*.⁴⁸

Así, para Bachelard el principio de lo femenino es fundamental sin éste no se tiene acceso a experimentar la ensoñación poética; tampoco la ocasión para disfrutar, reposadamente, la belleza de la vida. Al respecto señala el filósofo:

Esta vida imaginada en una ensoñación que colma de sus beneficios a un soñador, se cumple a favor de su *anima*. Ésta es siempre el refugio de la vida simple, tranquila y continua. [...] Arquetipo de la vida inmóvil, estable, unida de acuerdo con los ritmos fundamentales de una existencia sin dramas. Quien sueña con la vida, con la simple vida, sin buscar un saber, se inclina hacia lo femenino. Concentrándose en torno del *anima*, los ensueños ayudan al reposo. Nuestros mejores ensueños, en cada uno de nosotros, hombres y mujeres, provienen de nuestro femenino. [...] De ahí que hayamos podido inscribir todos nuestros ensueños sobre el Ensueño bajo el signo del *Anima*.⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem.*, pp. 96 y 97.

⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 36, 37 y 38.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 144.

La ensoñación además de ser femenina invita al soñador a una filosofía del reposo, a una reconciliación con el mundo real. Dice el autor:

La ensoñación sin drama, sin acontecimientos, sin historia nos muestra el verdadero reposo, el reposo de lo femenino. Con ella ganaremos la dulzura de vivir. Dulzura, lentitud, paz, tal es la divisa de la ensoñación en *anima*. En la ensoñación podemos encontrar los elementos fundamentales para una filosofía del reposo.⁵⁰

El ser del soñador encuentra reposo y bienestar. Cuando el soñador ensueña, cuerpo y alma viven en la felicidad: “La ensoñación ilustra así un descanso del ser, un bienestar. El soñador y su ensoñación entran en cuerpo y alma en la sustancia de la felicidad”.⁵¹ Si un soñador quiere soñar bien necesita comenzar por ser feliz, si esto lo consigue ve al mundo no sólo hermoso, sino vasto:

A quien quiera soñar bien hay que decirle: comience por ser feliz. Entonces la ensoñación cumple su verdadero destino: se convierte en ensoñación poética: gracias a ella y en ella todo se vuelve hermoso. Si el soñador tuviese ‘oficio’, haría una obra con su ensoñación. Y esta obra sería grandiosa puesto que el mundo soñado es automáticamente grandioso.⁵²

Al tomar distancia de los problemas que exige el mundo real, como la satisfacción de los proyectos que están aún por cumplirse, brota la ensoñación poética que desciende sin caída al mundo interno y a las imágenes felices de un momento presente. Escribe Bachelard:

Así, al *animus* pertenecen los proyectos y las preocupaciones, dos maneras de no estar presente ante uno mismo. Al *anima* pertenece la ensoñación que vive el presente de las imágenes felices.⁵³

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 38.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 26.

⁵² *Ibidem.*, p. 27.

⁵³ *Ibidem.*, p. 100.

Con estas imágenes poéticas que son tranquilas y felices el soñador de ensoñaciones transita el camino en una danza, el habla en un canto, la prosa en poesía. Así lo dice el autor:

Reparemos tan sólo en ese trazo de luz: *Anima* es la que sueña y la que canta. Soñar y cantar es el trabajo de su soledad. La ensoñación --no el sueño-- es la libre expansión de toda *anima*. Sin duda con las ensoñaciones de su *anima* el poeta llega a darle a sus ideas de *animus* la estructura y la fuerza de un canto.⁵⁴

RELACIÓN POÉTICA SUJETO-OBJETO

Bachelard acerca íntimamente al sujeto y al objeto, el primero cuando contempla los objetos del mundo se asombra y se maravilla:

El *cogito* está conquistado por un objeto del mundo. [...] Su ser es a la vez un ser de la imagen y un ser de adhesión a la imagen que asombra.

La imagen nos trae una ilustración de nuestro asombro. Los registros sensibles se corresponden, se complementan los unos a los otros.⁵⁵

Una vez más los poetas son el medio para que se formule el *cogito* del soñador. Bachelard elige objetos que en realidad no lo son, más bien se trata de seres vivos y cósmicos como los frutos y las flores. Escribe el filósofo:

Una flor, un fruto, un simple objeto familiar solicitan, de pronto, que pensemos en ellos, que soñemos en su cercanía, que les ayudemos a elevarse al rango de compañeros del hombre. Sin los poetas no sabríamos encontrar complementos directos de nuestro *cogito* de soñador.

La manzana celebrada por el poeta es el centro de un cosmos, un cosmos en el que es bueno vivir, en donde estamos seguros de vivir.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 104.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 231.

⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 232 y 235.

El poeta extrae la inercia de los objetos y éstos se renuevan, pero en realidad los renueva la visión del soñador y las palabras del poeta. Observemos lo que dice Bachelard: “‘Objeto inagotable’ es el signo que el objeto de la ensoñación del poeta saca de la inercia objetiva. La ensoñación poética es siempre nueva ante el objeto con el cual se relaciona”.⁵⁷

En Bachelard se descubre que no existe una división tajante entre el sujeto y el objeto hay en el mejor de los casos continuidad, bienestar y correspondencia. También encontramos felicidad; pues para el filósofo de la imaginación una imagen poética tiene una felicidad y un bienestar implícito. Así lo plantea el pensador:

A cada imagen corresponde un tipo de felicidad. No podemos decir del hombre de la ensoñación que ‘está entregado al mundo’. El mundo le es todo acogida y él mismo es un principio de acogida.

El hombre de la ensoñación se baña en la felicidad de soñar el mundo, se baña en el bienestar de un mundo feliz. [...] Su *cogito* no está dividido en la dialéctica del sujeto y del objeto. La correlación entre el soñador y su mundo es una correlación fuerte.⁵⁸

LA ENSOÑACIÓN Y LA INFANCIA

El *cogito* de la ensoñación poética y la infancia⁵⁹ se armonizan cuando se recuperan las imágenes primeras a través de la visión de la poesía. Es por ello que Bachelard se aparta del psicoanálisis y de la psicología. Explica que *la memoria es un campo de ruinas y un revoltijo de recuerdos* con penas y tristezas. El autor afirma que un soñador ya no se identifica con la

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 236.

⁵⁸ *Ibidem.*, pp. 237 y 238.

⁵⁹ Éste es un tema complejo en Bachelard que requiere de un examen detallado; nosotros sólo hacemos mención de él como parte de los temas de la ensoñación poética que trabaja el filósofo. Para ahondar más sobre este asunto véase el Cap. III “Las ensoñaciones que tienden a la infancia” en *La poética de la ensoñación...* pp. 149 a la 217.

infancia familiar, sólo potencia los arquetipos que son el nacimiento de las imágenes vigorosas; el soñador se favorece porque examina su infancia por medio de poemas y de ensueños.

El filósofo prefiere imaginar las imágenes de la infancia porque ésta prolonga y agranda el *cogito* de la ensoñación poética: “[...] Entonces los recuerdos se convierten en grandes imágenes, agrandadas, agrandadoras”.⁶⁰

El tiempo se destemporaliza o sólo existen las temporadas cósmicas de las estaciones. Al respecto sostiene Bachelard:

En todo soñador vive un niño, magnificado y estabilizado por la ensoñación. Ella lo arranca de la historia, poniéndolo fuera del tiempo, ajeno a él. Una ensoñación más y este niño permanente, magnificado, será dios.⁶¹

Entramos a una existencia sin límites que expande y afirma la vida, aquí no hay necesidad de demostrar nada es una atmósfera de consuelo, serenidad y alegría, que cura el alma. Soledad cósmica de imágenes primeras que están en las aguas tranquilas de la dicha poética.

Una manera de enraizar al *cogito* del soñador es por medio de las ensoñaciones de la infancia; para Bachelard es fundamental que recuperemos el niño con el que hemos vivido toda la vida, porque la infancia le brinda beneficios al hombre adulto y a su ser; lo reanima cuando sólo está absorto en la vigilia y atrapado en las obligaciones punzantes de la vida moderna. Expresa el filósofo:

[...] *la infancia dura toda la vida*. Vuelve a animar largos sectores de la vida adulta. [...] A veces, un niño viene a velar en nuestro sueño, pero en la vida de vigilia, cuando la ensoñación trabaja sobre nuestra historia, la infancia que conservamos nos proporciona sus beneficios. Es necesario vivir y a veces es bueno vivir con el niño que hemos sido. De él recibimos una conciencia de raíz, todo el árbol del ser se reconforta con ello.⁶²

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 177.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 204.

⁶² *Ibidem.*, pp. 39 y 40.

Bachelard explica que el soñador cuando usa su memoria y los recuerdos queridos de la infancia de él brotan gratas imágenes poéticas. Cuando el ser humano llega a la edad adulta o a la vejez hay una ensoñación más compleja; esto es, *la memoria sueña, la ensoñación recuerda*. Bachelard elige al poeta para que la ensoñación del recuerdo quede expresada por éste con sinceridad en su obra poética. ¿Qué clase de recuerdo? De la infancia feliz. La imaginación es muy importante, pues es la que dinamiza la memoria. Dice el filósofo:

[...] no era posible hacer una psicología de la imaginación creadora si no se llega a distinguir claramente la imaginación de la memoria. Si hay un dominio en el que esa distinción es especialmente difícil, es en el de los recuerdos de infancia, el dominio de las imágenes amadas, guardadas en la memoria desde la infancia. Esos recuerdos que viven por la imagen, en la virtud de la imagen, llegan a ser en ciertas horas de nuestra vida, sobre todo llegar a la edad de la calma, el origen y la materia de una ensoñación compleja: la memoria sueña, la ensoñación recuerda. Cuando esta ensoñación del recuerdo se convierte en el germen de una obra poética, el complejo de memoria y de imaginación se estrecha y se producen acciones múltiples y recíprocas que engañan la sinceridad del poeta. Más exactamente, los recuerdos de la infancia feliz están dichos con una sinceridad del poeta. Sin cesar, la imaginación reanima la memoria, la ilustra.⁶³

Si llega el desaliento hay que llamar al niño para que este *maestro* tranquilice el alma y aprendamos de él. Así, lo plantea Bachelard:

Cuando la necesidad imaginaria o real nos sume en la preocupación y el desánimo, haciéndonos sentir mal o abatidos, es grato experimentar la influencia bienhechora de un niño, aprender de él y, con el alma calmada, llamarle maestro con reconocimiento.⁶⁴

⁶³ *Ibidem.*, p. 39.

⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 201 y 202.

La ensoñación poética es una ensoñación cósmica; es una apertura a mundos bellos. Dicha ensoñación cósmica le otorga al yo un no-yo y este último es el lugar donde el yo del soñador se fascina. Cuando el soñador está en el mundo real, el no-yo del soñador permite tranquilidad; ya que de lo contrario si el sujeto no descubre la ensoñación poética, al mundo lo ve inhumano, negativo, nulo y con angustia. ¿A qué invita Bachelard al ser humano? A que desde la ensoñación una persona se libere de las funciones del mundo real que ya están constituidas:

La ensoñación poética nos da el mundo de los mundos. La ensoñación poética es una ensoñación cósmica. Es una apertura hacia un mundo hermoso, hacia mundos hermosos. Le concede al yo un no-yo que es el bien del yo; mi no-yo. Ese no-yo mío hechiza al yo del soñador, ese no-yo mío me permite vivir mi confianza de estar en el mundo. Ante un mundo real podemos descubrir en nosotros mismos el ser de la preocupación. Entonces somos arrojados al mundo, entregados a la inhumanidad del mundo, a su negatividad; el mundo se convierte, entonces, en la nulidad de lo humano. Las exigencias de nuestra función de lo real nos obligan a adaptarnos a la realidad, a constituirnos como una realidad, a fabricar obras que son realidades. ¿Pero acaso la ensoñación, por su propia esencia, no nos libera de la función de lo real?⁶⁵

La ensoñación poética nos lleva a la ensoñación cósmica. En esta situación el sujeto tranquiliza su alma, para esto los poetas son los medios para que un ser humano ingrese al lenguaje del alma:

Las ensoñaciones cósmicas nos apartan de las ensoñaciones de proyectos. Nos sitúan en un mundo y no en una sociedad. Una especie de estabilidad, de tranquilidad, es atributo de la ensoñación cósmica. Nos ayuda a escapar al tiempo. Es un *estado*. Vayamos al fondo de su esencia: es un estado del alma [...] Con el universo poético del poeta se nos entrega toda su alma.⁶⁶

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 28.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 30.

CAPÍTULO III. FILOSOFÍA DE LA IMAGINACIÓN Y EL HOMBRE IMAGINANTE

*...la imaginación promueve el encuentro
inocente y asombrado con el mundo.*

MARÍA NOEL LAPOUJADE, *Filosofía de la imaginación...*, p. 200.

En capítulos anteriores revisamos tanto el *cogito* cartesiano como el *cogito* de la ensoñación poética; ambas perspectivas son complementarias. A partir de esto estudiamos las características de la *filosofía de la imaginación*, en particular nos centramos en la propuesta de María Noel Lapoujade; pues su tratamiento posibilita vincular el *cogito* del soñador bachelardiano y la noción del *hombre imaginante*; estas dos nociones se pueden afianzar mutuamente y con ello potenciar la filosofía de la imaginación.

LA FILOSOFÍA DE LA IMAGINACIÓN Y ALGUNAS DE SUS FUNCIONES

Lapoujade ofrece una filosofía de la imaginación. Sostiene que el concepto de imaginación ha sido utilizado en la vida cotidiana, en la ciencia, en el arte y, también, en la filosofía. Hay que agregar que la autora indaga diversas filosofías con enfoques racionalistas, y afirma que ellas han subordinado la imaginación a pesar de que la han empleado en sus rigurosos sistemas filosóficos. En este sentido Lapoujade escribe:

En su uso *cotidiano* se emplea como sinónimo de creatividad o creativo: ‘X tiene mucha imaginación’; también para aludir a lo irreal o ilusorio, soñado o utópico: ‘eso es imaginario’.

No obstante, ser cotidianas, no técnicas, estas acepciones aparecen en contextos filosóficos sistemáticos, conviviendo con significados rigurosos, sin una distinción clara.¹

¹ Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI, México, 1988, p. 15.

La autora plantea que la imaginación es un proceso donde se gestan o se crean las imágenes: “[...] la imaginación concebida como función, entendiendo por tal una actividad de la mente, un conjunto de procesos psíquicos encaminados a generar imágenes”.² Por eso, la imaginación, más que una facultad, es una función de la psique humana; porque el psiquismo humano es una estructura muy compleja, procesal y dinámica. El término *facultad* nos remite a un talento acabado, inmóvil, determinado que se puede activar en el instante que se desee. Al respecto se plantea:

El psiquismo es un dinamismo complejo de miembros ordenados, organizados, jerarquizados, donde cada uno desempeña una función, función determinada por la estructura misma. Pero es una estructura extremadamente *compleja*, integrada por otras estructuras, las distintas funciones operantes. Además, es una estructura eminentemente *procesal*. Nada quieto, estático puede descubrirse en la psiquis. De ahí la necesidad de erradicar términos como ‘facultad’, que implica la posesión de una capacidad determinada, acabada, dada, estática, que en un momento X puede ‘echarse a andar’.³

El campo donde se manifiesta la imaginación se encuentra en los procesos psíquicos; además la imaginación está presente en cualquier actividad mental del ser humano. Así lo enuncia Lapoujade:

El ámbito del trabajo de la imaginación es el conjunto del psiquismo humano. En este sentido los procesos imaginativos emergen en actividades sintéticas, complejas, dinámicas por las cuales sueña o crea, pudiendo incluso alucinar. Es decir, la imaginación tiñe toda forma de actividad mental; desempeñando un papel principal o secundario participa en mayor o menor grado de los procesos psíquicos totales.⁴

² *Ibidem.*, p. 240.

³ *Ibidem.*, pp. 16 y 17.

⁴ *Ibidem.*, 241.

Otra expresión de la imaginación es la perceptiva.⁵ Esta idea plantea que la imaginación coopera en los procesos sensoriales y contribuye a la formación de la percepción. Lo valioso de este argumento es que la imaginación ejerce un movimiento deliberado para que se vincule y se enriquezca el sujeto con el mundo exterior. Dice la autora:

La imaginación es una función que puede trabajar en dirección centrífuga; esto es, su movimiento intencional enriquece la vinculación del sujeto con la exterioridad.⁶

La imaginación además de tener variadas actividades es siempre dinámica. Según Lapoujade: “La imaginación es un conjunto de actividades múltiples, es una estructura procesal compleja, integrada al dinamismo psíquico que se presenta como un fluir total, indivisible, continuo, único”.⁷

La autora nos presenta una imaginación compleja e integral dentro de los procesos psíquicos del sujeto, al respecto define de forma amplia el concepto de imaginación:

⁵ La imaginación a través de las imágenes que genera altera el precepto. Ésta tiene una función sintética que une y media los datos sensoriales para que sea posible el camino hacia el concepto. En este sentido la imaginación altera la percepción de forma múltiple para que complemente el dato sensorial o bien, como dice Lapoujade *lo corrija, lo distorsione o llegue a falsearlo, incluso a desbordarlo*. En términos de la autora: “La imaginación cumple una función sintética, realizando una síntesis unificadora de los datos que hace posible el tránsito al concepto. La imaginación funge aquí proporcionando en sus imágenes la mediación entre los datos sensoriales diversos, parciales, y los conceptos unitarios, generales. Las imágenes hacen posible las operaciones de ‘clasificación de datos’ que la percepción implica. Si en *la percepción la actividad de la imaginación, es predominante de complementación y síntesis* (unificadora y mediadora), entonces es preciso afirmar que en ese trabajo *la imaginación desborda los datos sensoriales*. Así, *la imagen deviene un signo del desbordamiento del objeto percibido*”. *Ibidem.*, p. 111.

⁶ *Ibidem.*, pp. 241 y 242.

⁷ *Ibidem.*, p. 21.

la imaginación es una función psíquica compleja, dinámica, estructural; cuyo trabajo consiste en producir --en sentido amplio-- imágenes, puede realizarse provocado por motivaciones de diverso orden: perceptual, mnémico, racional, intuitivo, pulsional, afectivo, etc.; consciente o inconsciente; subjetivo u objetivo (entendido aquí como motivaciones de orden extremo al sujeto, sean naturales o sociales). La actividad imaginaria puede ser voluntaria o involuntaria, casual o metódica, normal o patológica, individual o social. La historicidad le es inherente, en cuanto es una estructura procesal perteneciente a un individuo. La imaginación puede operar volcada hacia o subordinada a procesos eminentemente creativos, pulsionales, intelectuales, etc.; o en ocasiones es ella la dominante y, por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos.⁸

Para Lapoujade existe una imaginación racionalizada, propia del *cogito* cartesiano, que trabaja durante la vigilia con el lenguaje, los conceptos, las categorías, entre otros; pero al mismo tiempo la imaginación se expresa en la creación artística, en las invenciones científicas y en los proyectos; también la encontramos en los mitos, en las metáforas, en las alegorías y en las analogías, más vinculada con el *cogito* de la ensoñación poética bachelardiana.

La autora propone reconciliar la imaginación y la razón; no olvidar que cualquier actividad humana está impregnada de procesos imaginativos, en este sentido plantea:

La imaginación actúa en diversos niveles y contextos. En la vida de vigilia participa en preceptos, recuerdos, conceptos, lenguaje..., en el ensueño, en el sueño, en la creación artística o en la invención científica; en las creencias colectivas (mitos), en los proyectos utópicos. En rigor, *no queda rincón de la actividad humana que no esté penetrado por procesos imaginativos.*⁹

⁸ *Ibidem.*, p. 21.

⁹ *Ibidem.*, pp. 21 y 22.

Una pregunta central que formula Lapoujade: por qué es relevante la imaginación para la filosofía; sobre todo cuando la historia de ésta, desde la perspectiva occidental, ha sido la historia del *logos* donde los diversos temas filosóficos se abordan a partir de la razón:

Desde Heráclito los filósofos se han ocupado fundamentalmente en desarrollar algunas de las múltiples acepciones del *logos*. Así, la historia de la filosofía se ha ocupado con el pensamiento, la palabra, el espíritu, la enunciación, la ley, la ciencia, el conocimiento, el cambio, el ser, la armonía y todo ello fundamentalmente *por y a través de*: la razón.¹⁰

La autora afirma que en la historia de la filosofía ha dominado la razón; quizá su propuesta consista en disminuir el exceso de racionalidad y brindar a la imaginación una nueva dimensión y perspectiva filosófica. Al respecto dice:

Nuestra propuesta [...] es la siguiente: *la imaginación irrumpe en la superficie de la reflexión filosófica con un papel medular, en el momento en que la filosofía se vuelve crítica*, esto es cuando los filósofos [...] Bacon, Descartes, Hume y en rigor Kant [...] toman conciencia lúcida acerca de la necesidad de iniciar el edificio desde sus cimientos, para la consecución de lo cual inician la investigación de los alcances y límites del instrumento epistémico --hasta entonces-- por excelencia: la razón.¹¹

Llama la atención que filósofos tan destacados dentro de la historia de la filosofía, como los arriba citados, llegan a reconocer los límites de la razón y le conceden un espacio a la imaginación. Sin embargo, Lapoujade le otorga un lugar más preponderante a ésta para que salga de su condición de sometimiento y menguar el peso del que ha gozado la razón en la filosofía occidental. La autora sostiene el siguiente argumento:

¹⁰ *Ibidem.*, p. 23.

¹¹ *Ibidem.*, pp. 23 y 24.

[...] la imaginación, que ha sido sujeta, marginada, que ha vivido a la sombra oprimente de la razón, empezará a asomar su irreverente faz a la historia ortodoxa, oficial, serena, de la filosofía occidental.¹²

Así, en la filosofía occidental ha predominado la razón esto lleva a que se obstaculice y se niegue la función de la imaginación; o bien la razón ha usado a ésta, pero sin otorgarle el crédito que se merece; en esta irrupción de la imaginación tanto en el ámbito filosófico como en cualquier otra actividad humana no desea prescindir de la razón más bien se aspira a que se armonicen y se nutran mutuamente (razón-imaginación) para que se realice un trabajo en conjunto. De modo que:

No se trata de proponer el destierro de la razón ni su sustitución. Se trata de recordar que la filosofía también puede salir al mundo no sólo por la razón transparente, pura, sola, en su acepción aislante, sino también por una razón imaginante, una razón fecundada por una imaginación compleja, multívoca, oscura, ambigua, avasallante, propulsora del conocimiento, acicate de la razón.¹³

Con base en la cita anterior nos detenemos en la idea de *una imaginación compleja, multívoca, oscura, ambigua*. Recurrimos a Edgar Morin para que enriquezca más la noción de complejidad que pensamos que está implícita en el argumento de Lapoujade. Es conveniente destacar que Morin difiere del cartesianismo. Escribe el autor:

[la complejidad] aparece allí donde el pensamiento simplificador falla, pero integra en sí misma todo aquello que pone orden, claridad, distinción, precisión en el conocimiento. Mientras que el conocimiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionales y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiere de real en la realidad.¹⁴

¹² *Ibidem.*, p. 24.

¹³ *Ibidem.*, p. 25.

¹⁴ Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, España, 2005, p. 22.

Consideramos que Lapoujade abre horizontes a la filosofía de la imaginación. Muestra que desde cualquier ámbito, actividad, disciplina..., la imaginación desempeña un papel fundamental en el ser humano. En este sentido señala:

*“Ciencia, técnica, arte, mito, magia... en fin, todas las figuras de la acción humana son fragmentos cuajados de la fuerza desbordante de la imaginación que humaniza lo real y humaniza al hombre”.*¹⁵

Este sujeto que humaniza es el: hombre imaginante (*homo imaginans*).

La fuerza de la imaginación es tan potente que es capaz de estimular la razón; la vitalidad de la imaginación empuja a la razón para que ésta se agrande, se beneficie y se enriquezca; pues como se encuentra atrapada en las reflexiones racionales no logra potenciarse. Así lo explica la autora:

[...] la imaginación puede convertirse en un acicate de la razón. Más aún, en su propulsora, en cuanto abre horizontes, propone vías intransitables, inventa nexos inéditos, en una palabra, le ofrece a la reflexión racional campos que ella no hubiera osado descubrir, aprisionada por los límites de la no contradicción, la necesidad de coherencia interna, los cánones de la inferencia correcta, etc., En este sentido, y aunque quizás Bruno no fue del todo consciente de los alcances de su propuesta, si logró ver que la reflexión racional es ‘ensanchada’, ‘potenciada’, ‘ampliada’, por los trabajos de la imaginación.¹⁶

Lapoujade sostiene que la imaginación del ser humano se expresa con gran energía en esta realidad ambigua, caótica, inestable, contradictoria; este ser humano se afecta con lo que le aparece del mundo exterior; no

¹⁵ Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación...*, p. 25.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 40.

obstante, niega y transgrede el mundo real¹⁷; desde la negación y la transgresión la imaginación del sujeto construye otras realidades, como dice Lapoujade *la imaginación del sujeto altera al precepto* y configura las diversas formas de relación sujeto-objeto.¹⁸ La imaginación del sujeto no tiene límites, pues donde los hay él los niega y los transgrede:

[...] la imaginación aparece como la fuerza humana más idónea para penetrar esta realidad, con la que comparte muchos de los caracteres fundamentales: su dinamismo, su ambigüedad, en ocasiones lo caótico, y aun contradictorio, lo inatrapable, su apertura, su pluralidad.

¹⁷ Con respecto a la noción de *real*, Lapoujade plantea que es un punto que se le escapa de las manos al hombre y a la historia; porque hoy prevalecen otros enfoques que muestran que el desorden, el desequilibrio, la inestabilidad, la perturbación, la probabilidad puede fecundar un salto hacia una mayor complejidad. La autora recurre a Umberto Eco para mostrarnos las nuevas ideas que este autor aporta en relación con las nociones de ambigüedad, inseguridad, probabilidad, entre otras. El autor reflexiona sobre nuestro mundo contemporáneo, el cual es dinámico, movable, indefinible, efímero, etc. Sin embargo, ante esta nueva conciencia de nuestra existencia actual se asoma una fisura para que el ser humano transite este mundo por otros caminos que ya no son los ordenados, inmóviles, definibles, inmutables, entre otros. Hay que añadir que lo anterior es también una referencia crítica al pensamiento cartesiano. Lapoujade señala lo que significa la noción de *real* en nuestro tiempo contemporáneo; es lo contrario de certeza, seguridad, inmutabilidad, definible, etc. Cfr. Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación...*, pp. 104, 105, 106 y 254. Para complementar las categorías de complejidad, incertidumbre y realidad, Salvador Pániker señala que es posible que hoy no exista un distanciamiento entre la realidad y lo que se observa; o dicho de otra manera entre el sujeto y lo que observa del mundo real objetivo. Así lo plantea el autor: “Nadie cree ya en una realidad objetiva con entera independencia de su observación [...] a lo mejor se está gestando un nuevo tipo de animal humano, acostumbrado a convivir con la complejidad y con la incertidumbre”. Pániker, Salvador, *Ensayos retroprogresivos*, Kairós, Barcelona, 1987, pp. 22 y 24.

¹⁸ Para Lapoujade la relación sujeto-objeto tiene otro vínculo cuando aparece la imaginación; es decir, en el momento que el sujeto se va independizando del objeto la imaginación asume la representación de liberarlo del mundo real, de distanciarlo de lo dado. Así lo expone la autora: “[...] la participación de la imaginación en distintas instancias de la relación sujeto-objeto, ordenadas en una serie que parte de lo dado inmediatamente al sujeto, lo que recibe el sujeto lo afecta de algún modo; después denota la incidencia de la imaginación en formas de la relación sujeto-objeto cada vez más alejadas de lo dado. Se describen posibles maneras de la relación sujeto-objeto en que el sujeto se va desprendiendo de lo real. En cuanto el sujeto se va liberando paulatinamente del objeto asume progresivamente un papel más determinante en la relación. En la medida en que el sujeto se despoja de la dependencia respecto del objeto, se abre un margen más amplio para que la imaginación actúe cada vez más libremente de las ataduras de lo real”. Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación...*, p. 134.

Aprehender ‘lo real’, entendiendo [...] lo que nos afecta, lo que aparece al sujeto, en este contexto aun lo ‘exterior’ (natural o social); aprehenderlo implica complejos procesos de *negación* y de *transgresión*.

Imaginar implica de diversas maneras ir más allá de (transgredir) un registro pasivo, fiel de lo dado. Imaginar significa no conformarse con reflejar lo dado, admitirlo, sino que es una actividad que niega, rechaza, toma distancia ante lo que se le ofrece para ‘proponer’ una construcción propia sobre aquello de que se trate.¹⁹

La imaginación niega, transgrede y cambia el mundo real; en cambio, la fantasía²⁰ inventa otra realidad, como bien lo expresa Lapoujade *la imaginación produce alteración; la fantasía propone alteridad*. Lo significativo de la fantasía es que la relación sujeto-objeto puede disolverse y el mundo fantástico se expresa con amplitud en la inestabilidad, la ambigüedad, lo perplejo...; tanto las fronteras como los antagonismos se desvanecen, cambian o se alteran. Estos tres aspectos de la fantasía ofrecen múltiples posibilidades para la relación sujeto-objeto; una de ellas es la experiencia estética donde al sujeto se le presenta una realidad creada; en otras palabras, el receptor pone a prueba su capacidad para complementar y descifrar el mundo inventado por un creador. Así lo afirma Lapoujade:

¹⁹ *Ibidem.*, pp. 106 y 107.

²⁰ La figura del *fantaseador* y el mundo fantástico son importantes para que se despliegue la imaginación; no obstante, Lapoujade distingue la fantasía, de la imaginación. Hemos visto que la imaginación niega y transgrede lo real, proporcionándole otra forma; pero la fantasía se propone otra realidad y se establecen reglas de acuerdo con su mundo real creado. Son reglas diferentes a las del mundo real. Al respecto escribe la autora: “*La imaginación --por así decir-- todavía trabaja con respecto a una realidad dada que caleidoscópicamente reordena, re-estructura, re-crea.*”

La fantasía propone otra realidad, un mundo fantástico, donde los objetos están sujetos a sus propias reglas de juego, las normas de su ‘realidad’”. Ibidem., p. 139. El término *fantástico* se refiere: “[...] a lo ilusorio, o lo irreal [...] lo ‘fantástico’ en tanto función de representación imaginativa denota la capacidad de representar figurativamente lo excesivo, lo increíble, lo grandioso, lo maravilloso”. *Ibidem.*, p. 135. En el mundo fantástico se origina cualquier representación de la realidad. La realidad fantástica es un artificio que nos dirige hacia el *mundo como obra de arte*; es decir, tanto el mundo fantástico como la obra de arte se manifiestan libremente en otro orden creado y en una composición asombrosa, rara, original, etc. Lapoujade lo expresa así: “El mundo de la fantasía más bien se desarrolla en un proceso de auto-imposición de una legalidad, instaura un orden (*su orden*), elegido, libre, para redundar en una estructura sorprendente, extraña, original, incategorizable, única, sobre todo cuando se plasma en una obra de arte fantástica”. *Ibidem.*, pp. 181 y 182.

El mundo fantástico es el mundo de la ficción, el ámbito de la ambigüedad donde reina siempre un margen de incertidumbre, desconcierto, indecisión. Es un mundo donde los límites y los antagonismos pueden esfumarse: sujeto-objeto; materia-espíritu; libertad-necesidad, entre quienes pueden establecerse una extraña continuidad. Es un mundo donde pueden caducar las barreras infranqueables o, dicho afirmativamente, todos los límites pueden llegar a ser franqueados, abolidos, transformados, nulificados o alterados.

[...] desde la perspectiva del espectador, receptor, lector..., surge también una vivencia estética capital. El espectador recibe un mundo pensado y plasmado, más o menos abierto a complementar o desentrañar. Pero la descodificación de un laberinto fantástico pone en juego el poder creador de quien observa, lee, escucha, o acoge ese mundo como tal.²¹

LA IMAGINACIÓN INTERROGATIVA

En el apartado anterior presentamos el lugar y la filosofía de la imaginación. Ahora vemos algunas funciones de la imaginación que el hombre despliega.

Cuando se presenta un objeto desconocido la percepción activa la función de la interrogación. En este caso la imaginación desborda imágenes creativas que se traducen en asombro, sorpresa, confusión o interrogación. En el ámbito filosófico la imaginación cuando crea imágenes nuevas, asombrosas, sorprendidas, perplejas, insólitas, etc. nos conduce al llamado y entrada del filosofar. Este camino lo propone Lapoujade:

[...] el *Thauma*, origen del filosofar según Platón, trae en su seno la llama que lo enciende una y otra vez en todo tiempo; esa fuerza que lo incita, cuya naturaleza consiste esencialmente en *pro-vocar* (en su sentido estricto de ser un 'llamado'), no es otra que *la imaginación*.

Las imágenes ante lo insólito, lo nuevo, lo incomprendido, promueven el asombro, el *Thauma*; por lo que así la fuerza de *la imaginación* crece hasta convertirse en un *umbral del filosofar*.

²¹ *Ibidem.*, pp. 145 y 147.

Por esta vía se nos hace patente una vez más la necesidad para la filosofía actual de proponerse, también, como filosofía de la imaginación.²²

LA IMAGINACIÓN Y LA MEMORIA

Otra manifestación de la imaginación es la memoria junto con la transgresión. Esto se realiza al deformar y volver a crear los recuerdos a través de las imágenes que genera la imaginación. Hay que agregar que ésta, cuando el objeto no está presente, se expresa libremente y se “da vuelo” para producir múltiples imágenes que pueden ser transgresoras. Al respecto señala Lapoujade:

[...] *la imaginación actúa dotando de imágenes a los recuerdos, a través de las cuales los deforma y en cierta manera los re-crea. En la medida en que el objeto está ausente, pierde carácter coercitivo y la imaginación queda más libre para gestar imágenes más íntimas y transformadoras. Entonces se acentúa la subjetividad y la posible transgresión.*²³

En lo que respecta al recuerdo la imaginación mueve a crear imágenes nuevas. La imaginación trabaja cuando ella parte del recuerdo (pasado), propone un *como si* (presente) y genera imágenes de lo que todavía no existe (futuro). En este sentido se plantea:

[...] *la imaginación mnémica, propulsora de lo nuevo en imágenes estructuradas a partir del recuerdo. Es un trabajo de la imaginación que --no obstante estar volcado al pasado, que funge como desencadenante-- propone como si fuera presente, imágenes de lo que aún no es: porvenir.*

[...] *la imaginación es una actividad temporal orientada fundamentalmente al porvenir.*²⁴

²² *Ibidem.*, p. 114.

²³ *Ibidem.*, p. 115.

²⁴ *Ibidem.*, p. 241.

LA IMAGINACIÓN ANTICIPATIVA

Cuando la imaginación se anticipa transgrede el presente, lo hace desde lo que todavía no es. Lo importante de la anticipación imaginativa son las posibles creaciones e inventos en el arte, la ciencia o en cualquier actividad humana:

La función anticipatoria de la imaginación se logra más plena cuando la actividad imaginativa se orienta hacia un por-venir no sospechado, no previsible, porque la determinación de ese futuro se gesta desde una imaginación transgresora del presente, dirigida hacia la consecución de un posible todavía irreal.

La anticipación imaginativa puede conducir *al descubrimiento*, a la *invención* o a la *creación* en el arte.²⁵

LA IMAGINACIÓN INTENCIONAL

La noción de intencionalidad se refiere a que la imaginación siempre fija su mirada en algo que puede ser un objeto o un referente noemático que ella se otorga. La actividad de la imaginación con respecto al movimiento intencional se ejerce en dos sentidos: de alejamiento y de atracción; esto es, en el primer sentido el sujeto es afectado desde la exterioridad; en el segundo, es afectado a partir de su condición de íntima subjetividad. Lo relevante de esta idea es que la imaginación no está sujeta a ningún orden exterior. La función intencional de la imaginación es la siguiente:

La intencionalidad que le es intrínseca significa que siempre está dirigida a algo, su objeto, un referente noemático que ella *se da*. El movimiento intencional que constituye --en rigor-- su actividad, puede asumir dirección centrífuga o centrípeta. Su correlato puede ser la representación de un objeto, ente, suceso, persona, que afecta al sujeto desde la

²⁵ *Ibidem.*, pp. 117 y 118.

exterioridad. Pero también puede dirigir su actividad a la más íntima subjetividad: a sus recuerdos, perceptos, sentimientos, propósitos, ideas, etc. En cualquiera de estos movimientos, la imaginación no se ciñe a ningún orden exterior a ella que le sea impuesto.²⁶

LA IMAGINACIÓN ES SINTÉTICA

La imaginación es una función de síntesis, esto significa que ella unifica y tiende vínculos para que después se realicen representaciones figurativas y sincréticas, que son las imágenes. Al respecto se plantea:

Las funciones que ejerce la imaginación tienen un denominador común: proceder por unificación, fusión o mediación a tender nexos, vínculos que dan como resultado una representación figurativa y sincrética: la imagen.²⁷

LA IMAGINACIÓN VIVIDA

Finalmente, queremos resalta y subrayar que *la imaginación vivida* es un valioso aporte de la filosofía de la imaginación. Lapoujade, sin retirar la importancia de las ideas lógico-conceptuales, le da más relevancia a la *intuición* y la *experiencia creadora*. Observa detenidamente lo complejo de lo real; examina, con sumo cuidado, que el ser humano cuando se acerca a la relación poética vivencial logra mover sus propias emociones, esto no lo registra la razón. Hemos visto que el *cogito* de la ensoñación poética bachelardiana más que explicar racionalmente al mundo se está ante palabras poéticas que nos donan un mundo reposado, sano y bello; una visión poética que afirma la existencia de la vida. De modo que desde la intimidad y el vínculo hombre-poesía, el hombre discurre junto con la imaginación en el mundo real. Sostiene la autora:

²⁶ *Ibidem.*, pp. 245 y 246.

²⁷ *Ibidem.*, p. 248.

Se trata de lanzar una mirada al testimonio directo de la actividad imaginativa y así recuperar para la filosofía otro espacio de reflexión. Así nos aproximaremos ahora a la imaginación, no tanto con los instrumentos lógico-conceptuales, sino sobre todo por vía de la intuición y la experiencia creadora.

La imaginación vivida avizora una trama compleja y directa de posibles relaciones *con* y *en* lo real, porque se regocija en la intimidad de una relación poética con lo que aparece. El ámbito de la relación poética escruta más hondamente lo real, porque en la conmoción de una relación vivida alcanza registros imperceptibles al rigor de la razón pura. Así, desde la intimidad vivida el hombre es capaz de envolver en sus redes, tejidas con los hilos de la imaginación, todo lo que aparece y se le da: exterioridad e interioridad, universalidad y particularidad.²⁸

LA NOCIÓN DEL HOMBRE IMAGINANTE

A continuación estudiamos la noción del hombre imaginante (*homo imaginans*). Para llegar a esta idea se tuvo que entender el *cogito* cartesiano de vigilia y el *cogito* de la ensoñación poética bachelardiana, esto nos llevó a reflexionar sobre la filosofía de la imaginación. Ahora contamos con más elementos para delinear una concepción de una antropología filosófica en la que el hombre despliega sus cualidades de la imaginación.

Bachelard llega a tener presente en sus trabajos como epistemólogo que es indispensable observar al ser humano que construye sus pensamientos racionales y estéticos. Así muestra cómo el trabajo paciente, reiterado y armonioso que realiza el *homo faber* del siglo XVIII incorpora a sus labores sueños, cantos y fantasías. El *homo faber* del pensamiento precientífico, a diferencia del *homo faber* moderno, trabaja la materia y la sustancia con el ensueño poético. En palabras del filósofo:

²⁸ *Ibidem.*, p.195.

Todo trabajo paciente y rítmico que exige una larga serie de operaciones monótonas, arrastra al *homo faber* al ensueño. Entonces incorpora sus sueños y sus cantos a la materia trabajada; asigna un coeficiente a la sustancia largamente trabajada. [...] Toda esta enorme sobrecarga de fantasía, toda esta valorización de las sustancias debido al tiempo empleado para prepararlas, deberán ser eliminadas del pensamiento precientífico. Habrá que desvalorizar el producto de un trabajo paciente si se quiere psicoanalizar el conocimiento objetivo. La paciencia y la valentía de las repeticiones reiteradas son una prenda de valor para el producto final.²⁹

Bachelard dice que hay trabajos productivos que están desprovistos de poesía e imaginación y caen en la mecanicidad burda; no obstante, existen actividades creadoras que propician una compenetración con la materia trabajada y generan una ensoñación poética, que da lugar a un desarrollo de la imaginación y nos aproxima al hombre imaginante.

Para Lapoujade el *homo imaginans* es fundamental. Afirma que la filosofía no ha creado una concepción del hombre que imagina. Consideramos que la filosofía, por su exceso de racionalismo y negación de la imaginación, no le ha designado una denominación apropiada al sujeto imaginante. El aporte significativo de la autora es otorgarle al hombre imaginante un nombre y una concepción de éste:

A lo largo de la historia se han dado diversas concepciones del hombre que Scheler agrupa en cinco tipos: la concepción judeo-cristiana, a del *Homo sapiens*, la del *Homo faber*, el hombre dionisiaco (del Romanticismo Vitalista) y la del Superhombre. A ellas podría agregarse la definición del *Homo Ludens*, de Huizinga.

Sin embargo, aunque la imaginación ha dado muestras de su carácter esencial al hombre, de su originariedad respecto de lo humano, la filosofía no ha generado un nombre todavía para designar proceso tan fundamental. Ese nombre no debería ser otro que: *Homo imaginans, el hombre imaginante; el hombre entendido como el ser que imagina.*³⁰

²⁹ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico...*, pp. 146 y 148-149.

³⁰ Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación...*, pp. 193 y 194.

De modo que el hombre imaginante tiene la peculiaridad de liberarse de las amarras de la razón y propone además otro camino complementario para su humanización. Lapoujade sostiene:

[...] la razón no siempre logra someter a la imaginación. [...] el hombre imaginante es un ser que se libera de distintas ataduras; en esa medida se autoafirma como humano y, por ende, alcanza otra vía para su humanización.³¹

La propuesta de Lapoujade sobre una concepción del hombre imaginante es la posibilidad de acceder a una antropología filosófica de la imaginación: “[...] nuestra propuesta de una filosofía de la imaginación: *el hombre deviene humano cuando imagina*”.³² Esta idea es fundamental porque enfatiza que la imaginación crea el mundo humano en que se habita, pero también al hombre mismo; en un constante proceso de movimiento del imaginario tanto del ser humano como del mundo que viene creando. Esto implica que el mundo objetivo que hoy se cristaliza en el mundo material previamente existieron en la imaginación del *homo imaginans*. También podemos pensar que el hombre que existe en la actualidad; con antelación, él mismo se imaginó. Lo que nos lleva a inferir que la imaginación es previa antes de una concreción. De modo que se crea por duplicado el mundo humano que vivimos; primero aparece en la imaginación y después en el mundo real. Es posible asegurar que somos lo que imaginamos.

El ser humano desde tiempos remotos ha imaginado, en este sentido escribe Lapoujade:

La especie humana ha visto otros tiempos cósmicos en bellos astrolabios. Ha visto en los movimientos de los planetas tercamente traslaticios alrededor del sol en sus órbitas enseñadas como circulares o elípticas, cometas de movimientos caprichosos, estrellas velocísimas que la ilusión óptica imagina en serena quietud.³³

³¹ *Ibidem.*, p. 49

³² *Ibidem.*, p. 193

³³ Lapoujade, María Noel, “Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2004-3, núm. 48, p. 74.

Hemos visto que Bachelard encuentra en las explicaciones de la alquimia y en el pensamiento precientífico de los siglos XVII y XVIII un gran potencial poético e imaginario; pero también ofrece un bello ejemplo de cómo el soñador puede imaginar el conocimiento de los objetos. Así lo dice en sus propias palabras:

Leamos por ejemplo uno de los consejos de la *Magia* de Henri Michaux: ‘Pongo una manzana sobre mi mesa. Luego me pongo dentro de esa manzana. ¡Qué tranquilidad!’ El juego es tan veloz que hay quienes se sentirán atraídos a declararlo pueril, o simplemente verbal.

Todo soñador que lo desee podrá ir, en forma de miniatura, a habitar la manzana. Se puede enunciar como un postulado de la imaginación: las cosas soñadas no conservan nunca dimensiones, no se estabilizan en ninguna dimensión.³⁴

La fuerza de la imaginación es tan poderosa que el hombre ha imaginado que nuestro planeta Tierra está en un suelo estable y fijo, a pesar de su constante movibilidad. Así lo describe Lapoujade:

La especie humana habita la Tierra. La habita ilusoriamente quieta, firme y sólida masa pétreo de materia. Curiosa base imaginaria para evitar el vértigo de habitar una tierra cuya solidez se disuelve en energía móvil, sutil, concentrada en infinitos grumos de energía, la diversidad infinita de formas de energía llamada ‘cuerpos’.³⁵

En los dos pasajes anteriores se muestra que el hombre, desde su origen, siempre ha imaginado. Esto nos lleva a formular la siguiente pregunta: ¿quién es el *homo imaginans*? Es el hombre que se permite deliberadamente imaginar, el que también crea mundos posibles a partir de proyectar su imaginación, el que desarrolla su actividad por la función de la imaginación; el que convoca a los otros a que imaginen y compartan su imaginación.

³⁴ Bachelard, G., *La tierra y las ensoñaciones del reposo...*, pp. 25 y 26.

³⁵ Lapoujade, María Noel, “Tiempos cósmicos y transgresiones imaginarias”, en *Tiempos imaginarios: ritmos y ucronías. III Congreso Internacional de Estética*, Benemérita Universidad de Puebla/Facultad de Filosofía y Letras/Dirección De Fomentos Editorial/Asociación Filosófica de México, Puebla, Pue., 2002. p. 20.

En palabras de Lapoujade el hombre imaginante se entiende así:

[...] esa especie cuya libertad creadora, constructiva se despierta, se fecunda, se despliega, se expande con la chispa incandescente de la imaginación humana.³⁶

El *homo imaginans* es el que se asombra y se reconcilia con el mundo real; el que engendra una imaginación y coloca signos de admiración para sorprenderse ante la existencia; el que vincula su ser con la filosofía y la poesía; es el sujeto que aunque transgreda los límites hay correspondencia con el todo. En una palabra es un hombre íntegro. Señala Lapoujade:

El hombre pleno --lo que para nosotros implica la exigencia de una imaginación 'prolífica-- es el hombre que encarna la imaginación, que da vida a lo maravilloso. Ese hombre --como una caja de resonancia-- vibra ante todo lo real, ante todo lo que existe.

Es aquel que asiste maravillado al espectáculo de la vida del Todo (Thauma). Aquel que muestra en su ser el encuentro inevitable de *Filosofía y Poesía*.

En esta actividad, el individuo logra desbordar sus propios límites, e instalarse ahí, afuera, en comunión con todo, vislumbrando el misterioso vínculo universal de la totalidad: *Todo con Todo*.³⁷

EL HOMBRE IMAGINANTE: TRANSGRESOR

Al hombre imaginante hay que entenderlo como un transgresor, según la perspectiva de la filosofía de la imaginación de Lapoujade que se presenta así:

El hombre es un 'ser' transgresor de todo límite, en tanto imaginante, es decir, en cuanto no se halla incrustado en un medio, respecto del cual reacciona, adecuándose a él; sino

³⁶ Lapoujade, M. N., "Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana"..., p. 87.

³⁷ Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación*..., p. 199.

que está erguido, literal y metafóricamente, como un ser con la mirada a lo lejos, un ser que transgrede y transforma todo cuanto está a su alcance, sin ‘perdonar’ nada, incluido él mismo.³⁸

La imaginación niega y transgrede, es constructora y creativa en sentido positivo. A este respecto escribe Lapoujade: “*La imaginación construye, afirma, propone, sobre la negación y la transgresión que son --por así decir-- los dinamos de su actividad*”.³⁹ La imaginación en su dialéctica de negar-transgredir; afirmar-crear, es también la liberación de lo “real”, de lo dado. Según la autora:

La imaginación es una función humana que puede negar, rechazar lo dado, lo presente. Una función que se afirma como tal, rompiendo el nexo unilateral con el objeto presente. Pero a la vez, y quizás por su misma negatividad *es una función que afirma el ser humano en una de las facetas de su libertad*”.⁴⁰

Agrega Lapoujade: “[...] la imaginación [...] es una actividad dialéctica de negación (de lo dado) y afirmación (constructiva), de distanciamiento e identificación, de transgresión y síntesis [...]”.⁴¹

En nuestro estudio se ha encontrado que la imaginación está en toda actividad humana. Observamos que desde el origen del hombre hasta su estado actual, incluso el futuro; es posible afirmar que existe el hombre imaginante. Al plantear esto se dibuja una antropología filosófica que explica cómo se construye lo propio y específico del hombre en su condición de imaginante. Lapoujade señala que:

³⁸ Lapoujade, María Noel, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, Herder, México, 2007, p. 48.

³⁹ Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación...*, p. 107.

⁴⁰ *Ibidem.*, pp. 128 y 129.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 131.

El 'hombre primitivo', esa ficción que hunde sus raíces en los comienzos míticos de las historias, y se reencuentra en todos los orígenes, en cualquier tiempo, de cualquier historia, **estalla hacia**, más allá de sí, transgrediendo los límites que le son inherentes y los demás, de manera espontánea, indivisa, y desborda su animal por sus sentidos, ebrio de universo. Moviéndose, danza.

Escuchando canta. Oliendo ama las flores y los frutos; odia y teme la muerte y la destrucción. Viendo, pinta, dibuja, escribe, traza, calcula... Tocando, danza, canta, huele, pinta, dibuja, escribe, traza, calcula, construye su casa, sus vasijas, se embellece con joyas, se reproduce en esculturas, hace el mundo habitable. Lo construye a medida humana. Saboreando el mundo, se orienta; rumiándolo --como quiere Nietzsche--, filosofa.⁴²

En el pasaje anterior nos percatamos de que el *homo imaginans* traspasa los límites donde cualquier actividad humana se puede tornar transgresora, a la vez creativa e imaginante.⁴³ El *homo imaginans* además de transgredir trasciende los mundos que él mismo ha inventado para proponer otras nuevas realidades.

La imaginación es una potencia transgresora que ha resultado tan poderosa que es capaz de ofrecer nuevos mundos. Ésta es la preocupación y propuesta de Lapoujade para que la filosofía considere la concepción del hombre imaginante como una guía donde se construya una antropología del *homo imaginans*. El argumento es éste:

Esa misma especie, con esa potente capacidad de imaginar, puede todavía intentar una realidad vital, una reacción hacia la vida, hacia la construcción, hacia el futuro.

Esto es posible en la medida en que tomemos como eje de nuestra antropología la concepción de un *homo imaginans*, porque la

⁴² Lapoujade, M. N., *La imaginación estética en la mirada de Vermeer...*, p 96.

⁴³ Para Luis Racionero el hombre que imagina es un continuo que va del instinto a la razón y de ésta a la imaginación. Si el hombre se mueve sólo en el ámbito de los instintos o se conduce únicamente por la razón se convierte en una limitante para acceder a universos poéticos, transgresores, subversivos, fantásticos; y con ello se pierde la oportunidad de vivir otros mundos que son humanos, que nos humanizan y son creados por la imaginación. Al respecto expresa el autor: “[...] caemos en el instinto cuando falla la razón, así también caemos en la razón cuando falla la imaginación. Y por lo general falla, pues el hombre todavía es muy rudimentariamente poético [...] Entonces parecemos personas con los ojos vendados en su propia casa: nos movemos cogiendo sillas y tocando paredes, juzgando distancias con manos y pies, porque la razón como su propia raíz (ratio) [...] es la facultad calculadora. Aristóteles, que es quien mejor puede definirla, la llama la facultad que pone fronteras”. Racionero, Luis, *Filosofías del underground*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 27.

imaginación humana es una avasallante fuerza trasgresora por excelencia. Una fuerza que no se arredra ante ningún límite, antes bien, lo niega, lo rechaza, y propone una alternativa que extrae de sí, de esa chispa inextinguible de la que brotan imágenes con las que el hombre se trasciende a sí mismo, en la santidad, la heroicidad, la verdad y el arte. Y, así, trasciende lo inmediato para proponer nuevas realidades.⁴⁴

En este *homo imaginans* convergen los *cogitos*, el cartesiano y el de la ensoñación poética, para que se establezca una antropología filosófica del hombre imaginante.

EL HOMBRE IMAGINANTE Y EL *COMO SI*

Cuando el ser humano toma distancia ante el mundo y ante sí mismo, la imaginación y el hombre convertido en *homo imaginans* trabajan en conjunto para desempeñar la habilidad de sustitución y simulación; es decir, hacer *como si*, que significa sustituir algo por otra cosa; esto llega a manifestarse en una simbolización donde el hombre imaginante se afirma, al ejercer su imaginación; transgrede, expresa su libertad y expone en forma plena su capacidad creativa de sustitución para simbolizar. Lapoujade afirma:

Si el hombre si sitúa *ante* el mundo, con distancia, perspectiva, y *ante* sí mismo, esas grietas son precisamente las que permiten que ejerza su capacidad de sustitución, de simulación, de hacer *como si*, y en su forma más plena, de simbolizar. Es decir, de manifestar su libertad y su ser transgresor, de afianzarse como *Homo imaginans*.⁴⁵

El hombre imaginante recurre al *como si* para transgredir y negar cualquier situación que se le presente. Dice la autora:

⁴⁴ Lapoujade, M. N., “Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana”..., p. 92.

⁴⁵ Lapoujade, M. N., *Filosofía de la imaginación*..., p. 231.

Como si significa todas las maneras imaginarias de situarse ante; no para aceptar pasivamente lo antepuesto, sino para negarlo, refutarlo, rechazarlo; anteponerle un **no**, bajo cualquier forma posible, es decir, proponer diversas transgresiones posibles, para desembocar en una puesta imaginaria, una construcción, invención, fantasía o locura.⁴⁶

En el *como si* aparece un desdoblamiento, el cual produce un sustituto que permite que se desarrollen simulaciones. Así se expresa: "[...] en el terreno del 'como si' que expresa la duplicidad; en rigor, el desdoblamiento abierto de la simulación[...]"⁴⁷

Al *como si* lo entendemos como un instrumento de la imaginación que realiza una suposición mediante el rechazo, la no aceptación, la negación o la transgresión de lo dado del mundo real, y se despliega a imaginar distintas potencialidades creativas; así se inventan otros mundos posibles y otras condiciones humanas; este *como si* que despliega el hombre imaginante desarrolla nuevas realidades que antes imaginó, Lapoujade plantea al respecto:

Como si significa literalmente hacer como si algo fuera otra cosa, otro; es decir, abarca todo tipo de operaciones de **sustitución**, en cierto sentido, de **simulación**, pasando por todos los universos de la **simbolización**, hasta las simulaciones de la realidad virtual; se denotan muy diversas formas de trabajo de la imaginación que se reconoce, no obstante las diferencias específicas, como la condición de posibilidad última de estos movimientos que abren horizontes a la capacidad humana de crear.⁴⁸

⁴⁶ Lapoujade, M. N., *La imaginación estética en la mirada de Vermeer...*, p. 61.

⁴⁷ Lapoujade, *Filosofía de la imaginación...*, p. 214.

⁴⁸ Lapoujade, M. N., *La imaginación estética en la mirada de Vermeer...*, p. 64.

Ahora destacamos al hombre imaginante y la afirmación de la vida. Si la imaginación es una actividad múltiple, dinámica, polifacética, compleja; es también un proceso humano que busca la afirmación de la vida. Como lo explica Lapoujade: “Significa una filosofía a favor de la vida, donde el cuerpo, la sensibilidad y la imaginación pueden propiciar el camino hacia lo Bueno, Bello y Verdadero”.⁴⁹

Además, de afirmar la vida la imaginación; también nos “levanta el ánimo” e invita a una existencia plena y a una filosofía de la salud, para ilustrar esto vamos a recurrir al siguiente pasaje de Bachelard:

[...] soñar despierto, [...] solicitud de un sueño de vuelo que recibimos de un universo auroral, de un universo que lleva la luz en sus simas. [...] soñar despierto [es] un alivio mediante la sugestión producida por imágenes felices al individuo agobiado por sus faltas, aturdido en su hastío de vivir [...] abandona los bajos fondos de su ser.⁵⁰

Así, con la filosofía de la imaginación y el hombre imaginante no sólo se está deseando trascender un mundo real que se nos presenta carcomido, erosionado y agobiadamente enfermizo, ya que la verdadera vida está ausente como dice el poeta Rimbaud *la vida está en otra parte*; esto abre la posibilidad de que el *homo imaginans* se valga de las fisuras del mundo real para imaginar y crear esa otra vida que es: “[...] una estética de la salud, ante una enfermedad”.⁵¹

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 221.

⁵⁰ Bachelard, Gaston, *La llama de una vela. Seguido de un instante poético e instante metafísico*, Colecc. Meridiano, UAP, México, 1986. pp. 23 y 24.

⁵¹ Lapoujade, M. N., *La imaginación estética en la mirada de Vermeer...*, p. 221.

En Lapoujade hemos observado una filosofía de la imaginación a favor de la vida. No niega ni es indiferente en reconocer y mostrar una postura crítica con respecto a la fuerza de la imaginación destructiva que el hombre posee. Ella plantea:

En nuestro tiempo, nuestra especie siembra la desolación. Es una especie muy peculiar pues la fuerza de su imaginación puede dirigirse no a la construcción, sino a la destrucción, a la muerte. Ésta es una de las patologías de la especie; es la peste de nuestro tiempo.⁵²

Todo hace pensar que el ser humano, lamentablemente, se ubica del lado de la devastación, la destrucción y la muerte aniquiladora; no obstante, el hombre imaginante es una especie de salvavidas o un remedio curativo ante las adversidades de nuestra realidad contemporánea.⁵³ El *homo imaginans* se finca en la afirmación a la vida; él es un artista creador de universos posibles, y de sí mismo. Sostiene la autora:

‘Homo imaginans’, erguido ante el mundo, la naturaleza, la sociedad. Ante la enfermedad, la opresión, el racismo, los fanatismos, la destrucción total, un antídoto eficaz lo constituye un hombre imaginante, constructor, un ‘artista’ del universo, y como quería Pico della Mirándola, ‘un artífice de sí mismo.’⁵⁴

⁵² Lapoujade, M. N., “Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana”..., pp. 85 y 86.

⁵³ En el momento actual se habla demasiado de la filosofía posmoderna y se diseña a un ser humano singular y concordante para estos tiempos; la filosofía de la imaginación ofrece una propuesta para afirmar la vida en un hombre imaginante integral que desea la plenitud. En este sentido, Lapoujade sostiene: “Debemos precisar que el respeto a las diferencias y las diversidades, no significa sostener una visión posmoderna del hombre. No aceptamos ni la universalidad vacía de la modernidad, ni tampoco esa triste figura del hombre posmoderno descompuesto en singularidades, fragmentos resultantes del estallido cultural de esa universalidad pulverizada, partículas azarosas, contingentes, sueltas, sin figura ni sentido, vagando en el cosmos, empujadas por el viento”. Lapoujade, M. N., *op. cit.*, p. 86.

⁵⁴ Lapoujade, M. N., “La estética desde una ontología de lo humano”, *Revista Relaciones*, Montevideo, Uruguay, 1994, núm. 127, p. 18.

La autora piensa que el reto para la especie humana como imaginante y creadora es la construcción de universos posibles hacia la vida y no hacia la muerte destructora. Así lo plantea:

[...] sostengo que la violencia, la guerra y la crueldad han caracterizado a esta desdichada especie mal auto-llamada *humana*.

Sin embargo, esta especie es imaginante y, al *homo imaginans*, al que debemos los más diversos imaginarios culturales del pasado, le corresponde en el presente, el heroico desafío de proponer un futuro posible para la humanidad. Una humanidad de cara a la vida y no hacia la muerte y la destrucción.⁵⁵

La aportación y propuesta de la concepción del hombre imaginante de Lapoujade tanto para el mundo contemporáneo como para el futuro es la siguiente:

Si queda todavía una rendija por la que sea pensable un futuro posible en el mundo actual, ésa tendrá que apoyarse en un hombre erguido, no sometido, que proponga mundos nuevos, aún utópicos. Un hombre capaz de disolver ‘aporías’ con la magia de la ‘póiesis’ que lo define.⁵⁶

No sobra decir que tanto Bachelard, con su ensoñación poética, como Lapoujade con su filosofía de la imaginación y su hombre imaginante son valiosas aportaciones para la filosofía; que aprovechan las fisuras de un mundo que se torna masificado, homogeneizado, falto de esperanzas, fatalista, excesivamente relativizado, fragmentado, entre otras situaciones adversas para la condición humana. Bachelard y Lapoujade abren la posibilidad de crear otro mundo humano y humanizador que se origina desde el corazón mismo de la imaginación poética recordándonos lo que Hölderlin sugiere: *es poéticamente como se puede vivir en este mundo*.

⁵⁵ Lapoujade, M. N., “Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana”..., p. 85.

⁵⁶ Lapoujade, M. N., “La estética desde una ontología de lo humano”..., p. 18.

CONCLUSIONES

Tenemos dos imaginaciones: la de considerar que los sueños son parte de la vigilia, y la otra, la espléndida, la de los poetas, la de considerar que toda la vigilia es un sueño.

JORGE LUIS BORGES, *Siete noches*, p.40.

Volvamos pues a la simple ensoñación, a una ensoñación que pueda ser la nuestra.

GASTON BACHELARD, *La poética de la ensoñación*, p. 124.

Hemos llegado a la parte final de esta investigación y ofrecemos algunas conclusiones que no son concluyentes ni definitivas; son provisionales y abiertas. Son ideas que anhelan compartirse entre personas que han trabajado en los múltiples y diversos temas de Bachelard, en especial las que se han ocupado de la amplia noción de la ensoñación poética.

A Bachelard se le identifica como epistemólogo de la ciencia (Bachelard diurno) y como filósofo de ensoñación poética y de la imaginación (Bachelard crepuscular); nosotros intentamos acercarnos y contribuir con este Bachelard de la ensoñación poética.

Observamos que Bachelard representa una continuidad y una ruptura en el pensamiento filosófico y epistemológico; por una parte difiere del *cogito* cartesiano y por la otra se abre paso hacia un *cogito* de la ensoñación poética.

El *cogito* de la ensoñación poética bachelardiano es ampliamente generoso y nos brinda numerosas posibilidades en diferentes áreas como la pedagogía, la psicología; la salud, la calidad de vida humana; es, paradójicamente, una filosofía del *no* que es un sí a la vida donde el ser humano construye para bien el mundo.

El *cogito* de la ensoñación poética como parte de una filosofía de la imaginación y de la estética abre horizontes para comprender e interpretar

las distintas manifestaciones del arte como el cine, la poesía, la literatura, las artes visuales, entre otras; asimismo como para experimentar el goce de la belleza del mundo.

El *cogito* de la ensoñación poética abre caminos de exploración y de creación filosófica; así observamos que sirve de inspiración para que otros autores como es el caso de María Noel Lapoujade; quien contribuye a la construcción de una filosofía de la imaginación y de una concepción de la antropología filosófica, que es la concepción del hombre imaginante.

Es posible que el exceso de racionalismo limite al hombre el camino hacia la imaginación y la ensoñación poética. Pensamos que si la razón es ampliada se enriquecen las posibilidades de la generación del conocimiento; pero también la de acceder a la ensoñación poética, con lo que se aporta una visión más integral del ser humano.

El estudio de Bachelard sobre el *cogito* de la ensoñación es vasto e inabarcable, pero cuando hemos tenido la oportunidad de acercarnos a su obra nos deslumbra, ofreciéndonos pensamientos, sentimientos, imágenes poéticas y de goce estético de lo cual es muy difícil renunciar más bien nos invita a seguir indagando en la filosofía de la ensoñación.

El *cogito* de Bachelard nos alienta a ir constantemente a las imágenes primeras de nuestra infancia y a recuperar lo mejor de ella. Se presenta un mundo de imágenes hermosas y ligeras, que nos hacen esbozar una sonrisa. El poeta portugués Alberto Caeiro escribe:

*Las pompas de jabón que este niño
se entretiene en soltar de una pajita
son translúcidamente toda una filosofía.
Claras, inútiles y pasajeras como la Naturaleza,
amigas de los ojos como las cosas,
son lo que son
con una precisión redondita y aérea,
y nadie, ni siquiera el niño que las suelta,
pretende que sean más que lo que parecen ser.¹*

¹ Rubem, Alves, *Un cielo en una flor silvestre. La belleza en todas las cosas*, Ediciones Dabar, México, 2006, p. 13.

Bachelard sugiere los mundos buenos y bellos para vivir a los cuales se puede arribar sin ninguna postergación mediante la ensoñación poética y de la imaginación que siempre están a nuestra disposición si procuramos en un momento de tranquilidad, como propone Bachelard, crear una filosofía del reposo. El poeta brasileño Rubem Alves describe:

Me gusta sentarme en la playa a oír el mar. Me quedó allí,
cautivado por el misterio azul.

Me entra por los ojos, los oídos, la nariz, la lengua y la
piel.

Me siento tranquilamente poseído. Y mis pensamientos
agitados se calman. Existe una sabiduría en la voz del mar.
Tiene el poder de poner las cosas en sus debidos lugares:

*¿Para qué correr tanto?
¿tras el viento?
¿y hacia dónde?
y dentro de mil años tu agitación ya no existirá,
olvidada y desaparecida con la espuma de las olas.
Pero yo seguiré aquí,
en este mismo lugar,
con mi eterno juego,
sin prisa...²*

Con la ensoñación poética y la filosofía de la imaginación, y su respectivo hombre imaginante nos encontramos ante universos siempre novedosos; como escribe el poeta Nazim Hikmet en uno de sus maravillosos versos, que con una mirada de asombro encuentra el gran potencial de la imaginación; al crear los mundos humanos que deseamos y merecemos vivir, el poema dice:

*El más bello de los mares
es aquel que aún no hemos visto.
El más bello de los niños
reposa aún en la cuna protectora.
Los días más bellos
son los que aún no hemos vivido.
Y lo más bello que deseo decirte
aún no te lo he dicho.³*

² *Ibidem.*, p. 75.

³ Grün, Anselm, *El libro del deseo*, Sal Terrae, España, 2004, p. 223.

Ante los ojos de este poeta el mundo es una constante sorpresa y creación. El poema invita a ver lo invisible, a vivir lo no vivido y a expresar lo nunca dicho; hay en todo esto una promesa y esperanza de lo que todavía no sucede; hay imaginación viva que crea; hay ensoñación poética.

BIBLIOGRAFÍA

ALVES, Rubem, *Un cielo en una flor silvestre. La belleza en todas las cosas*, Ediciones Dabar, México, 2006.

BACHELARD, Gaston, *El derecho de soñar*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

_____, *La poética del espacio*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1ª reimp., 1983.

_____, *La poética de la ensoñación*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1ª reimp., 1986.

_____, *La intuición del instante*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, México, 1987.

_____, *La llama de una vela. Seguido de un instante poético e instante metafísico*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2ª ed., 1986.

_____, *Lautréamont*, Breviarios del Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, México, 1986.

_____, *El aire y los sueños*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, México, 4ª reimp., 1986.

_____, *La tierra y los ensueños de la voluntad*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1ª reimp., 1996.

_____, *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

_____, *Psicoanálisis del fuego*, Schapire Editor, Argentina, 1973.

_____, *El compromiso racionalista*, Siglo Veintiuno Editores, México, 9ª ed., 2005.

_____, *La formación del espíritu científico*, Siglo Veintiuno Editores, México, 10ª ed., 1982.

_____, *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía de un nuevo espíritu científico*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, Argentina, 1ª ed. de la 4ª reimp., 2003.

BENITEZ, Fernando, *Los hongos alucinantes*, Ediciones Era, México, 2004.

BORGES, Jorge Luis, *Siete noches*, Fondo de Cultura Económica, México, 3era. reimp., 2009.

CORTÉS Morató, Jordi y Antoni Martínez Riu, *Diccionario de filosofía* en CD-ROM, Empresa Editorial Herder, Barcelona, España, 1996.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid, España, 28º reimp., 1997.

_____, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, (traducción y notas por E. López y M. Graña); Editorial Gredos, Madrid, España, 1997.

DURAND, Gilbert., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, España, Colección Ensayistas, núm., 202, 1982.

FERRATER Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Editorial Ariel, Barcelona, Tomos I, II, III y IV, 3ª reimp. 2004.

FREUD, Sigmund, *Los sueños*, Tecnos, España, 1988.

_____, *Introducción al psicoanálisis* (tr. L. López Ballesteros), en *Obras completas*, t. VI, Biblioteca Nueva, España, 1972.

GRÜN, Anselm, *Vida y trabajo. Un desafío espiritual*, Sal Terrae, España, 2007.

_____, *El libro del deseo*, Sal Terrae, España, 2004.

HERNÁNDEZ, Mariano Fazio y Francisco Labastida, *Historia de la filosofía contemporánea*, Colección Albatros/Palabra, España, 2004.

HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Emecé Editores/Alianza Editorial, Madrid, 1ª reimp., 1984.

Introducción al psicoanálisis (tr. L. López Ballesteros), en *Obras completas*, t. VI, Biblioteca Nueva, España, 1972.

JUNG, Carl Gustav, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente* (tr. J. Balderrama), Paidós, Barcelona, España, 1993.

_____, *El hombre y sus símbolos* (tr. Luis Escobar Bareño), Biblioteca Universal Contemporánea, Barcelona, España, 1997.

JEAN, Georges, *Bachelard, la infancia y la pedagogía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

LAPOUJADE, María Noel, *La imaginación estética en la mirada de Vermeer*, Herder, México, 2007.

_____, *Filosofía de la imaginación*, Siglo XXI, México, 1988.

_____, *Los sistemas de Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos*, Benemérita Universidad de Puebla/Facultad de Filosofía y Letras/Dirección General de Fomento Editorial, México, 2002.

_____, “Hacia un hombre imaginante”, *Revista Relaciones*, núm. 63, Montevideo, agosto, 1989, p.4-8.

_____, “Hacia un hombre imaginante”, *Revista del Instituto Nacional de Nutrición “Salvador Zubirán”*, año 3. Vol. III, núm., 16, mayo-junio, 1992 (2°); pp. 26-32.

_____, “La estética desde una ontología de lo humano”, *Revista Relaciones*, núm., 127, Montevideo, diciembre, 1994, pp. 18-19.

_____, “Un día en el transcurso de una memoria imaginante”, *Revista Signos filosóficos*, núm., 7, UAM-Iztapalapa, México, enero-junio, 2002, México, pp. 151-173.

_____, “Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, Venezuela, 2004, núm. 48, pp. 72-92.

_____, “Aportación de un imaginario latinoamericano y universal en el constructivismo pictórico de Joaquín Torres García”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Zulia, Venezuela, 2005, núm. 51, pp. 18-38.

_____, “Imaginación y fantasía” capítulo de *Filosofía de la imaginación en la Antología de la Estética en México siglo xx*, compilado por María Rosa Palazón, Editado por la Coordinación de Humanidades, UNAM, 2006, pp.493-503.

_____, “El arte; de la estética a la historia”, *Revista Relaciones*, Montevideo, núm. 125, octubre de 1994, pp. 5-7.

MARTÍNEZ, José A. *René Descartes (1596-1650)*, Ediciones del Orto, Madrid, España, 1994.

MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 8ª reimp., 2005.

PÁNIKER, Salvador, *Aproximación al origen*, Editorial Kairós, Barcelona, 2ª ed., 1982.

PAZ, Octavio, *La casa de la presencia. Poesía e historia*, Círculo de Lectores/Fondo de Cultura Económica, México, 2ª reimp., 1998.

RACIONERO, Luis, *Filosofías del underground*, Editorial Anagrama, Barcelona, España, 6ª ed., 2000.

SARTRE, J. P., *La imaginación*, Pocket EDHASA Sudamericana, Barcelona, España, 1979.

_____, *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, Losada, Buenos Aires, Argentina, 1976.

SOLARES, Blanca, Jean-Jacques Wunenburger y María Noel Lapoujade, *Gaston Bachelard y la vida de las imágenes*, Cuadernos de hermenéutica, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

TRIONE, Aldo, *Ensoñación e imaginario. La estética de Gaston Bachelard*, (tr. Mar García Lozano) Tecnos, Madrid, España, 1989.