

DESCARTES: SEMEJANZA Y REPRESENTACIÓN. UNA ANALOGÍA PICTÓRICA

DESCARTES: SIMILARITY AND REPRESENTATION. A PICTORIAL ANALOGY

Jean-Paul Margot¹

Universidad del Valle, Colombia

Resumen: En algunos textos cartesianos asistimos a una especie de doble juego de semejanza y representación. La cosa, causa de lo que sentimos, no es lo que sentimos. Es necesario expulsar los lenguajes miméticos, advertir que conocer la naturaleza es descifrar signos, signos que la naturaleza produce en la geometría, para poder asegurar su representación objetiva. El modelo mecanicista es introducido por una analogía pictórica, que funciona como un corte entre la semejanza y la representación, para conseguir que la representación sea semejante.

Descriptor: Idea · Imagen · Imitación · Naturaleza · Pintura · Representación · Semejanza · Signo

Abstract: We witness in some Cartesian texts a kind of double play between similarity and representation. The thing, which is the cause of what we feel, is not what we feel. It is necessary to expel mimetic languages, to warn that to know nature is to decode signs, signs that nature produces in geometry, to ensure the objective representation of nature. The mechanistic model is introduced by a pictorial analogy that works as a cut between similarity and representation, to achieve similarity in the representation.

Keywords: Idea · Image · Imitation · Nature · Painting · Representation · Similarity · Sign.

Enviado: 08/11/2022. Aceptado: 11/12/2022

En la época clásica no se da nada que no se dé en la representación; pero por este hecho mismo, no surge ningún signo, no se enuncia ninguna palabra, ninguna frase ni ninguna proposición se dirige jamás a ningún contenido si no es por el juego de una representación que se pone a distancia de sí misma, se desdobra y se refleja en otra representación que es equivalente a ella. (Foucault, 1966, p. 92).

¿Quién soy? ¿Qué es este cuerpo, qué es esta alma, tan estrechamente unidos y, al mismo tiempo, tan distintos? ¿Qué es el mundo en que Dios nos ha situado? ¿Cuáles son las relaciones entre el mundo exterior y yo? Ésas son algunas de las preguntas que se hace Descartes en el *Discurso del método* y a las cuales pretende responder con la ayuda de la sola razón natural. La subjetividad razonante moderna nace de una representación del mundo, de una *imago mundi*, de la *puesta a distancia*

¹ Doctor en filosofía por la Universidad de Ottawa. E-mail: jpaulmargot@gmail.com



de un mundo relegado en el elemento de una materia inerte, que carece de esta profundidad imaginaria en la que habita el sentido, y que no le proporciona al hombre ninguna seguridad ontológica.² Una vez puesto a distancia, escindido, el mundo pierde su familiaridad, su sentido, y deviene el horizonte inseguro donde, escribe Descartes, se confunden “nuestros sentimientos y las cosas que los producen”, *El Mundo* I, AT XI, 3.³ De fuente de realidad y de verdad, la naturaleza pasa a ser una realidad derivada de una operación indiferente a los efectos que produce libremente. Realidad derivada en la que el hombre se pierde en un infinito donde los signos no remiten más que al misterio de la creación y, como dice Descartes en la tercera meditación, a los “fines impenetrables” de Dios. Es en este horizonte que se impone la necesidad de un método,⁴ de un orden de discurso en el que la verdad se impone lógicamente. En consonancia con la regla V de las *Reglas para la dirección del espíritu*,⁵ el *Discurso del método* establece, como tercer precepto, “conducir con orden (*par ordre*) mis pensamientos, (...) suponiendo un orden incluso entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros”, AT VI, 18, 27-19, 2.

Es preciso seguir a la razón,⁶ una obediencia que no es otra que el apego del hombre a un determinado orden del mundo que, reducido por Descartes al movimiento y a la extensión, pierde toda opacidad ante la inteligencia humana. La naturaleza –que “se puede convertir muy bien en sinónimo de razón”, Cassirer (1981), p. 310–⁷ es un

² Véase Margot (2010), pp. 13-19.

³ Usamos las iniciales AT, y señalamos el número del volumen (en caracteres romanos), seguido del número de la página y del número de la primera y la última línea (en caracteres arábigos).

⁴ “El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas”, *Reglas para la dirección del espíritu* I, AT X, 371, 2-3.

⁵ “Todo el método consiste en disponer en orden (*Totus methodus consistit in ordine et dispositione*) aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad”, AT X, 379, 15-17. Sobre la traducción de “*in ordine et dispositione*” por “disponer en orden”, véase Descartes (1977), pp. 165-166.

⁶ “Emplear toda [su] vida a cultivar [su] razón”: esta fórmula no sólo define la vocación personal de Descartes, *Discurso del método*, III, AT VI, 27, 9-10, sino lo que debería ser la principal preocupación de cada hombre, y para cada uno su mayor “contento (*contentement*)”. Véase las cartas a Elisabeth del 4 de agosto y 1^{er} de septiembre de 1645.

⁷ “La naturaleza se puede convertir muy bien en sinónimo de razón; a ella corresponde y de ella nace todo lo que no debe su origen a la inspiración fugitiva del momento, al capricho o la arbitrariedad, sino que se funda en eternas y grandes leyes de bronce. Este fundamento es el mismo para lo que denominamos belleza que para lo que denominamos verdad”, Cassirer (1981), p. 310. Como dice Boileau, en 1675: “No hay nada bello sino lo verdadero: sólo lo verdadero merece ser amado (*Rien n'est beau que le vrai: le vrai seul est aimable*)”, Boileau, (1853), *Épître IX*, v. 43. El canto I de su *Arte poética* (1674) resume las principales reglas del Clasicismo que traducen el espíritu del método de Descartes –“El método de Descartes es la teoría misma de la literatura en el siglo XVII”, Nisard (1854), pp. 61-62–, y destaca la importancia de la razón, factor de claridad. El arte literario debe imitar la naturaleza para alcanzar un ideal de verdad.

espacio indefinido donde los cuerpos se mueven según determinadas leyes y actúan unos sobre otros. Las leyes que rigen el movimiento se aplican a todos los cuerpos sin excepción en virtud del principio de la homogeneidad del espacio. “Fácil será reconocer que la misma extensión que constituye la naturaleza del cuerpo, constituye la naturaleza del espacio, y que no difieren entre sí sino como la naturaleza de la especie o del género difiere de la del individuo: (...)”. Para determinar mejor “la verdadera idea que tenemos de algún cuerpo”, Descartes toma el ejemplo de una piedra y “retira de ella cuanto sabemos que no pertenece a la naturaleza del cuerpo”: retira, así, sucesivamente la dureza, el color, el peso, el frío, el calor “y todas las otras cualidades de este género”, y “hallaremos que la verdadera idea que tenemos de la piedra consiste solamente en *que nosotros apercibimos distintamente que es una sustancia* extensa en longitud, anchura y profundidad; ahora bien, eso mismo está comprendido en la idea que tenemos del espacio, no sólo del que está lleno de cuerpos, sino también del que se denomina vacío”, *Principios de la filosofía* II, artículo 11, AT IX-2, 68-69. La física como estudio de la naturaleza se reduce, entonces, a la extensión, que es la geometría.⁸ El descubrimiento de Descartes es que el espacio puro del geómetra y el espacio real del físico son una misma cosa.

El modelo de la representación en lo que se ha dado en llamar el saber clásico⁹ es el problema de la idea,¹⁰ que es inseparable de la posición relativa de un sujeto y de un objeto, es decir, de la instauración de una distancia entre el hombre y el ser en la cual se

⁸ “toda mi física no es más que geometría”. Carta a Mersenne del 27 de julio de 1638; AT II, 268, 13-14.

⁹ *Las palabras y las cosas* se abren con el célebre análisis de un cuadro de Diego Velázquez, *Las Meninas*, que resume para Foucault la ruptura que se da entre la *episteme* renacentista y la *episteme* clásica: “Quizá haya, en este cuadro de Velázquez, una representación de la representación clásica y la definición del espacio que ella abre. En efecto, intenta representar todos sus elementos, con sus imágenes, las miradas a las que se ofrece, los rostros que hace visibles, los gestos que la hacen nacer. Pero allí, en esta dispersión que recoge y despliega en conjunto, se señala imperiosamente, por doquier, un vacío esencial: la desaparición necesaria de lo que la fundamenta –de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza. Este sujeto mismo –que es lo mismo– ha sido suprimido. Y libre al fin de esta relación que la encadenaba, la representación puede darse como pura representación”, Foucault (1966), p. 31. Foucault cuenta en una conversación con Claude Bonnefoy, en 1968, que había visto en el Museo nacional del Prado el cuadro de Velázquez; lo había mirado durante mucho tiempo, así, sin pensar hablar de él, ni mucho menos describirlo. Y un día, dice, no recuerda muy bien cómo, sin haberlo visto de nuevo, sin haber mirado una reproducción, “(...) quise hablar de este cuadro de memoria, describir lo que había en él. Tan pronto como intenté describirlo, un cierto colorido del lenguaje, un cierto ritmo, una cierta forma de análisis sobre todo me dieron la impresión, la casi certeza –falsa, quizás– de que tenía exactamente allí el discurso a través del cual podría surgir y medirse la distancia que tenemos con la filosofía clásica de la representación y con el pensamiento clásico del orden y de la semejanza. Así es como empecé a escribir *Las palabras y las cosas*”, Foucault (2011), p. 67.

¹⁰ “Yo me represento la cosa por la idea; tales son los tres polos de la noción de representación en su efectuación: yo como *res cogitans* o sujeto de la representación; el proceso de representación, relación «especular» con la cosa; la idea en la cual la cosa se presenta al pensamiento (*est représentée à la pensée*)”, Marin (2015), p. 20.



despliega la articulación de un desdoblamiento. Del ser, por un lado: la representación es la cosa presente *objetivamente* en el espíritu. La idea representa la cosa para un sujeto. Sólo hay representación para un sujeto en su diferencia con el objeto. La representación, o la idea, responde a la pregunta: ¿cómo la cosa –como objeto a distancia de un sujeto y relativamente a él– puede estar presente para él en esta misma diferencia? Observamos aquí la reinsertión de la idea platónica en la representación clásica.¹¹ Del sujeto, por otro lado: la representación como presencia de la cosa en el espíritu es ella misma forma, modificación o manera del pensamiento: es forma del sujeto mismo. La representación es el sujeto presente a sí mismo formalmente en su espíritu. La idea representa al sujeto para sí mismo. Sólo hay sujeto en representación en su diferencia indesignable consigo mismo: la representación responde a la pregunta: ¿cómo el sujeto –en tanto que diferente de un objeto y relativo al objeto– puede estar presente a sí mismo en esta diferencia misma? Pura relación con el objeto, el sujeto se escapa a sí mismo en uno de los polos de esta relación si su presencia a sí mismo no se encuentra en sus ideas.

Descartes es el primero en haber utilizado el término “idea” –reservado hasta entonces, en la tradición de Platón, a unas formas inteligibles ejemplares (*República* VI, 509^d-511^e)– para designar el trabajo del espíritu. En la *Tercera meditación*, conversando consigo mismo y considerando su interior, Descartes advierte que es “una cosa que piensa”, AT IX-1, 27. Examinando sus propios pensamientos, encuentra ideas de diversas cosas: “[h]abía allí cosas fuera de mí de donde procedían estas ideas y a las que éstas se asemejaban por completo (*et auxquelles elles étaient tout à fait semblables*). Y era en esto en lo que me engañaba; o, si tal vez juzgaba de acuerdo con la verdad, no era ningún conocimiento que yo tuviera el que causaba la verdad de mi juicio”, *Ibid*, p. 28. Tenía ideas, estas ideas representaban algo, pero, como ya lo había dicho al inicio de *El mundo o el Tratado de la luz*, el conocimiento –sensible– que tenía de ese algo era incierto e ilegítimo.

Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento un hombre, una Quimera, o el Cielo, o un Ángel, o a Dios mismo. Otros, además,

¹¹ Hallamos en Descartes “una doctrina no muy alejada de la de Platón. Para Descartes, la evidencia no viene de las cosas, sino del entendimiento; la idea clara y distinta es la que pertenece a esta “concepción de un espíritu puro y atento” que Descartes llama “intuición” (*Regulae*, regla 3). Pero ¿de dónde viene la luz de esta idea clara y distinta? No viene de mí; yo soy, por así decir, el depositario; porque si podemos expresar de algunas de nuestras ideas que son “innatas”, para subrayar de este modo que no las debemos a mensajes sensibles, recibidos por nuestro organismo de los cuerpos externos, es necesario entender por ello que tales ideas han nacido *con* nosotros y no que han surgido *de* nosotros. Para Descartes son ellas la marca que Dios ha puesto en el hombre, así como el obrero pone su marca sobre su tarea. Ese Dios, creador de las verdades eternas y garantía del valor de las ideas claras y distintas, testimonia que la facultad de conocimiento le pertenece ciertamente al hombre, mas no es una facultad que venga de él”, Brun (1977), p. 25.

tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; es cierto que concibo entonces algo como sujeto de la acción de mi espíritu, pero con esa acción le añado también alguna otra cosa a la idea que tengo de aquello [*aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitationem complector*: abarco con (*j'embrasse*) mi pensamiento algo más que la semejanza de esta cosa]; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros juicios. AT IX-1, 29; VII, 37.

Como maneras de pensar, todas las ideas son semejantes. Lo que las diferencia es su “realidad objetiva”, es decir, la realidad que cada idea representa.¹² Aunque, en tanto que “actos del espíritu”, es decir, del pensamiento, todas las ideas tienen la misma *realidad formal*, difieren según su *realidad objetiva*, en la medida en que los objetos que nos representan tienen “más o menos grados de ser o de perfección”. La realidad objetiva de las cosas intelectuales es superior a la realidad objetiva de las cosas materiales, al igual que la de las sustancias lo es a la realidad de los atributos. La realidad formal es la realidad de la cosa misma, por oposición a la realidad objetiva, propia de la idea.

Si se toman esas ideas sólo en cuanto que son ciertas maneras de pensar, no reconozco entre ellas ninguna diferencia o desigualdad, y todas parecen proceder de mí de la misma manera; pero, al considerarlas como imágenes, algunas de las cuales representan una cosa, y otras, otra cosa, es evidente que son diferentes unas de otras. Porque, en efecto, las que me representan sustancias son sin duda algo más y contienen en sí (por decirlo así) más realidad objetiva, es decir participan por representación (*participent par représentation*) en más grados de ser o de perfección, que aquellas que me representan sólo modos o accidentes. AT IX-1, 31-32.

Al final de las *Respuestas a las segundas objeciones* –“Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas de una manera geométrica”– Descartes distingue un *pensamiento* que es “todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos conocedores de ello de manera inmediata (*nous en sommes immédiatement connaissant*)”,¹³ de una idea que es la “forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos”. En la medida en

¹² “Además, cuando reflexionamos sobre las *diversas* ideas que tenemos en nosotros, fácil es percibir que no hay mucha diferencia entre ellas en tanto que *las consideramos simplemente* como dependientes del pensamiento o de *nuestra alma*; hay, sin embargo, una gran diferencia en tanto que una representa una cosa y la otra representa otra”, *Principios de la filosofía*, Parte primera, art. 17; AT IX-2, 37.

¹³ Mejor que “conocedores”, diríamos “conscientes”: el latín es: “*ut ejus immediate conscii sumus*”, AT VII, 160, 8.



que es una forma *representativa*, la idea es una cosa pensada, una *res cogitata*, y tiene, por lo tanto, una realidad. Esta realidad de la idea es doble: su realidad en tanto que modo de nuestra sustancia pensante y su realidad en tanto que representativa de un objeto, o *realidad objetiva*:¹⁴ la idea tomada en el sentido de su realidad misma como acto del pensamiento, y la idea tomada en el sentido de su función objetiva, es decir, representativa del objeto.¹⁵

¿Las ideas como representación de las cosas para un sujeto valen para las cosas mismas? Es el problema del valor objetivo de la representación, el problema de su verdad. Este valor objetivo es un intercambio en el que la cosa que representa se anula en la cosa representada en tanto que tal. La idea se intercambia por la cosa de la que es idea, si es una idea verdadera. Descartes es ejemplar en las *Meditaciones metafísicas*: hay un cruce de dos principios. Principio de causalidad o la relación entre la idea y su origen, de la representación y del ser en tanto que ser: hay algo fuera de la idea que es el origen de la idea, presencia más allá de la re-presencia que es la idea. Principio de conformidad o la relación entre la idea y su ideatum, de la cosa que representa y de la cosa representada. La idea como representación es semejante a lo que representa, a la realidad formal de la cosa. Ese algo fuera de la idea que es su origen es copiado por la idea que es su imagen. El apoyo recíproco de los dos principios a propósito de la idea de Dios es significativo de una operación general de la representación: se encuentran mezclados inextricablemente el origen y la conformidad, la génesis – la idea significa algo distinto a sí misma: la idea como representación representa algo, se refiere a otra cosa– y la mimesis – la idea vale para esa otra cosa que significa porque es su copia–. Si la realidad objetiva de la idea (representación) es causada por la realidad formal de la cosa (génesis) que representa, entonces la representación puede ocupar legítimamente el lugar de la cosa misma. Al pensar una idea (verdadera), el sujeto la sustituye por la cosa:

¹⁴ En las *Respuestas a las primeras objeciones* Descartes escribe: “la idea es la cosa misma concebida o pensada, en tanto que está objetivamente en el entendimiento”; “*ideam esse ipsam rem cogitatum, quatenus est objective in intellectu*”, AT IX-1, 81; AT VII, 102, 3-4.

¹⁵ “Definiciones:

I. “Con el nombre de *pensamiento* comprendo todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos conocedores de ello de manera inmediata (*nous en sommes immédiatement connaissant*).

II. Con el nombre de *idea* entiendo esa forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos.

III. Por *realidad objetiva de una idea* entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por la idea, en tanto que esa entidad está en la idea; (...) todo lo que concebimos como estando en los objetos de las ideas, todo ello se halla objetivamente o por representación (*par représentation*) en las ideas mismas.

IV. Se dice de las mismas cosas que se hallan *formalmente* en los objetos de las ideas, cuando están en ellos tal como las concebimos; y se dice que se hallan *eminentemente*, cuando en verdad no están allí como tales, sino que ellas son tan grandes que pueden suplir ese defecto por su excelencia”, AT IX-1, 124-125.

piensa la cosa en su realidad como cosa. El hombre amo y dueño de la naturaleza significa “teóricamente” que el sujeto pensante se apropia las cosas, pero como representación.

Podría ser que el signo lingüístico, que es presentado como la normalidad de la relación de significación por los lógicos de Port-Royal –el signo dice la cosa sin residuo–, sea sólo una excepción en el conjunto de los signos. Podría ser que la regla más general sea la operación en la que los signos simbólicos sustituyen al mundo en su representación. Así, cuando veamos a los lógicos esforzarse por invertir el proceso de sustitución –que va del objeto al signo–, se tratará sobre todo de convertir todos los sistemas significantes en el único sistema significante que es el lenguaje “como cuadro espontáneo y cuadrícula primera de las cosas, como enlace (*relais*) indispensable entre la representación y los seres”, Foucault (1966), p. 14.¹⁶ Todo vuelve al lenguaje porque en el lenguaje se anula esta distancia entre el signo y la cosa significada.

Cuando se considera un objeto en sí mismo y en su propio ser sin dirigir la visión del espíritu a lo que él puede representar, la idea que se tiene es una idea de cosa, como la idea de Tierra, del Sol. Pero cuando no se considera un cierto objeto sino en cuanto que representa a otro, la idea que se tiene del primero es una idea de signo, y este primer objeto se llama signo. Así, como signos, son considerados por lo general *los mapas y los cuadros (les cartes et les tableaux)*. Por tanto, el signo encierra dos ideas: una, la de la cosa que representa, y otra, la de la cosa representada. La naturaleza del signo consiste en excitar (*exciter*) la segunda por medio de la primera”. Arnauld et Nicole (1981), pp. 52-53: “Sobre las Ideas de las cosas y sobre las Ideas de los signos”. Las cursivas son nuestras.¹⁷

Descartes es nuevamente ejemplar. En el primer capítulo de *El mundo o el Tratado de la luz*, “De la diferencia existente entre nuestros sentimientos y las cosas que los producen”, escribe lo siguiente:

Proponiéndome tratar aquí de la luz, la primera cosa que deseo advertiros es que puede haber diferencia entre el sentimiento que tenemos de ella, es decir, la idea que se forma en nuestra imaginación por mediación de nuestros ojos, y lo que hay

¹⁶ “[E]n el punto de encuentro entre la representación y el ser, ahí donde se entrecruzan la naturaleza y la naturaleza humana (...) lo que el pensamiento clásico hace surgir es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en cuanto representa –el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que ata y desata las cosas al hacerlas ver en la transparencia de las palabras–”, Foucault (1966), pp. 321-322.

¹⁷ “Es característico que el primer ejemplo de un signo que da la *Logique de Port-Royal* no sea la palabra, ni el grito, ni el símbolo, sino la representación espacial y gráfica el dibujo: mapa o cuadro. En efecto, el cuadro (*tableau*) no tiene otro contenido que lo que representa y, sin embargo, este contenido sólo aparece representado por una representación”, Foucault (1966), pp. 78-79.



en los objetos que produce en nosotros ese sentimiento, es decir, aquello que hay en la llama o en el Sol, a lo que se da el nombre de luz. Pues aunque cada uno por lo general esté convencido de que las ideas que tenemos en nuestro pensamiento son enteramente semejantes a los objetos de las que proceden, yo sin embargo no veo ninguna razón que nos asegure que esto sea así; más bien al contrario observo muchas experiencias que nos hacen dudar de ello. AT XI, 3, 1-4, 2.¹⁸

La crítica de Descartes se basa en la aplicación de la noción de signo. Hay entre la cualidad sensible y lo real una relación de pura significación arbitraria. Descartes toma el ejemplo del lenguaje, que encuentra su espacio en el régimen de los signos representativos. “[S]i las palabras, que no significan nada a no ser por la convención (*institution*) de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las cuales no guardan ninguna semejanza, ¿por qué la Naturaleza no podrá ella también haber establecido algún signo que nos haga tener el sentimiento de la luz, aunque dicho signo no tenga nada en sí que sea semejante (*semblable*) a este sentimiento?”, *El mundo* I, AT XI, 4, 10-17. Descartes pone la cualidad sensible como signo y mantiene, por su doble diferencia con la cosa de la que procede y con la representación de la cosa, una doble relación de significación: la cualidad sensible significará la cosa en la representación que tengo de la cosa misma. Hay representación, pero no hay semejanza. Hay una relación arbitraria entre la naturaleza y sus signos. Descartes traslada al dominio de la naturaleza lo que es propio del dominio de la cultura y concibe la relación entre la naturaleza y lo que capto de ella como un lenguaje. La

¹⁸ “[N]o es necesario suponer que haya nada en estos objetos que sea semejante a las ideas o sentimientos que tenemos de ellos (*qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons*): (...)”, *Dióptrica* I, AT VI 85, 13-19. “Es preciso tener la precaución de no suponer que para sentir, el alma tenga necesidad de contemplar algunas imágenes, que fuesen enviadas por los objetos hasta el cerebro, tal como generalmente hacen nuestros filósofos; (...). Pues, en tanto no se considere con relación a tales imágenes sino el que deben tener semejanza con los objetos que representan, les será imposible mostrarnos cómo pueden ser formadas por estos objetos, y recibidas por los órganos de los sentidos exteriores y transmitidas por los nervios hasta el cerebro. Además, no han tenido razón alguna para suponer la existencia de tales imágenes si exceptuamos que viendo que nuestro pensamiento puede ser fácilmente excitado por un cuadro (*tableau*) para formarse la idea de lo que está dibujado en el mismo, les ha parecido que debía suceder de igual forma para concebir las ideas de aquellos objetos que excitan nuestros sentidos en virtud de pequeños cuadros (*tableaux*) que se formasen en nuestra cabeza. Por el contrario, debemos considerar que existen muchas otras cosas que unas imágenes que pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras, que en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan (*qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu’elles signifient*)”, *Dióptrica* IV, AT VI, 112, 5-28. “[E]n el orden de la sensación, no hay nada fuera de nuestro pensamiento que sea semejante al contenido de nuestro pensamiento, o, en otras palabras, las causas de nuestras sensaciones no son de la misma naturaleza que nuestras sensaciones”, Gilson (1975), p. 152. No es, tal vez, casual que *El mundo* empiece con una reflexión sobre la luz y con una crítica de la noción de signo. En efecto, entre todos los sentidos, Aristóteles otorga la primacía a la vista: véase, por ejemplo, *Acerca del alma* II, 7.

naturaleza habla el lenguaje de la geometría y son las relaciones óptico-geométricas las que articulan tanto el espacio del mundo como el lugar del cuerpo. Esta geometría natural que habla la naturaleza es simplemente la conservación de las relaciones de medida de las cosas, a costa de la eliminación de las semejanzas formales, de las miméticas. A partir de las relaciones privilegiadas se construirá un modelo de representación de naturaleza geométrica. “El hecho de que la cosa que representa signifique visiblemente la cosa representada no significa que la cosa que representa sea la copia de la cosa representada. La Naturaleza tiene para el hombre, para su cuerpo y su espíritu, un lenguaje por convención (*un langage d’institution*), con paradigmas geométricos”, Marin (1975), pp. 100-101. Descartes construye el signo natural como un análogo geométrico que es a la vez más simple y más complejo, ya que el modelo recurre a teoremas geométricos, que los que la creencia común proyecta sobre las cosas. Abandona el simulacro en favor del diagrama de la figura geométrica del texto.

En 1637, en el Discurso cuarto de la *Dióptrica* –“Sobre los sentidos (*Des sens en général*)–, el primero y el más antiguo de los tres ensayos que acompañan el *Discurso del método*, escribe:

Y si, para alejarnos lo menos posible de las opiniones ya recibidas, preferimos afirmar que los objetos que sentimos envían en realidad sus imágenes hasta el interior de nuestro cerebro, entonces es preciso, al menos, hacer constar que *no hay imágenes que deban ser semejantes (ressembler) en todo a los objetos que representan*, pues en tal caso no habría distinción entre el objeto y su imagen: pero es suficiente que se asemejen (*qu’elles leur ressemblent*) en pocas cosas; frecuentemente, la perfección de las imágenes depende de que no lleguen a parecerse (*qu’elles ne leur ressemblent pas*) tanto como podrían. Así vemos que los grabados calcográficos (*les tailles-douces*),¹⁹ hechos sólo con un poco de tinta esparcida aquí y allá sobre papel, nos representan bosques, ciudades, hombres e incluso batallas y tormentas, aunque, de una infinidad de cualidades diversas que nos hacen concebir en estos objetos, no hay otra que la sola figura a la que propiamente se asemejan (*dont elles aient proprement la ressemblance*); e incluso esto es una semejanza (*ressemblance*) muy imperfecta, ya que, sobre una superficie muy plana, nos representan cuerpos diversamente elevados y hundidos, e incluso, siguiendo las reglas de la perspectiva, a menudo representan mejor

¹⁹ La calcografía, o grabado calcográfico, es la técnica de estampar imágenes por medio de panchas metálicas, generalmente de cobre, grabadas con buril o por corrosión de ácido. El DRAE la define como el arte de grabar en láminas metálicas con objeto de conseguir mediante estampación lo grabado. La edición latina aclara que se trata de los refinados grabados de la época: “*Quemadmodum videmus icones illas quae typographis in libris excuduntur* (Así como vemos los iconos que las imprentas imprimen en los libros)”, AT VI, 599.



los círculos por óvalos que por otros círculos; y los cuadrados por rombos que por otros cuadrados; y así de todas las demás figuras; de modo que a menudo, para ser más perfectos en tanto que imágenes, y representar mejor un objeto, *no deben parecerse a él (elles doivent ne lui pas ressembler)*.²⁰ Ahora bien, es preciso que pensemos de igual forma con respecto a las imágenes que se forman en nuestro cerebro, y que advertamos que tan solo se trata de saber cómo pueden dar lugar (*donner moyen*) a que el alma sienta todas las diversas cualidades de esos objetos con los que se relacionan y no como tienen en sí su semejanza (*et non point comment elles ont en soi leur ressemblance*).²¹ AT VI, 112, 28-113, 31. Las cursivas son nuestras.²²

Si Descartes sustituye la noción de imagen-semejanza por la de signo, es porque el signo puede “dar lugar (*donner moyen*)” a conocer lo que significa sin que guarde semejanza necesariamente con lo que significa: “[D]ebemos considerar que existen muchas otras cosas que unas imágenes que pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras, que en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan (*qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu’elles signifient*), *Dióptrica* IV, AT VI, 112, 24-28.

El modelo mecanicista es introducido por una *analogía pictórica*, Marin (1975), pp. 102-103. Descartes tiene en mente un sistema general, pero este sistema tiene que presentarlo en un cierto orden, claro y distinto, y este orden es el que será reproducido por el modelo. Eso es lo que hacen los *pintores*, que no pueden representarlo todo: ponen, entonces, el objeto en perspectiva. Así, tenemos la sensación de ver el objeto en sus tres dimensiones. La analogía pictórica funciona como un corte entre la semejanza

²⁰ Platón ya había advertido que la imitación no debe ser perfecta porque anularía la imagen y llevaría a la identidad: “[P]uede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, dice Sócrates, si queremos que sea una imagen (*eikôn*). Mira si tiene algún sentido lo que digo: ¿es que habría dos objetos tales como Crátilo y la imagen (*eikôn*) de Crátilo, si un dios reprodujera como los pintores (*zôgraphoi*) no sólo tu color y forma, sino que formara todas las entrañas tal como son las tuyas, y reprodujera tu blandura y color y les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tú tienes? (...) ¿No ves, entonces, amigo mío, que hay que buscar en la imagen una exactitud distinta de las que señalábamos ahora mismo?, ¿qué no hay que admitir a la fuerza que si le falta o le sobra algo ya no es una imagen? ¿No te percatas de lo mucho que les falta a las imágenes para tener lo mismo que aquello de lo que son imágenes?”, *Crátilo*, 432b-d. La nota es nuestra.

²¹ Es así como, en el “Índice que contiene las principales dificultades explicadas en la *Dióptrica*”, Descartes escribe: “Que las ideas que los sentidos exteriores envían a la fantasía no son imágenes de los objetos, o, al menos, no es necesario que guarden semejanza (*qu’elles n’ont pas besoin de leur ressembler*)”, AT VI, 489.

²² Véase, también, la *Dióptrica*, Discurso sexto: “Sobre la visión”: “Aunque esta pintura, transmitida hasta el cerebro en la forma descrita, retenga siempre alguna semejanza (*quelque chose de la ressemblance*) con los objetos de que procede, sin embargo, no debe persuadirse por esto, tal como ya he dado a entender, que fuese en virtud de esta semejanza (*ressemblance*) como da lugar a que nosotros los sintamos, tal y como si existiesen otros ojos en nuestro cerebro mediante los cuales pudiéramos percibirnos de ella: (...)”, AT VI, 130, 3-11.

y la representación, para conseguir que la representación sea semejante. Como por casualidad, el eje del discurso de la física estará en perfecta continuidad con el eje del contenido, el mundo como espectáculo, el mundo como pintura. Descartes toma el ejemplo de los grabados calcográficos: para representar mejor y lo más perfectamente posible su objeto, no deben parecerse a él. De hecho, qué son estos grabados sino manchas de tinta en el papel. Descartes quiere romper esta pertenencia de la representación y la semejanza, y es escindiendo la representación y la semejanza lo más fuertemente posible como la representación puede ser perfectamente semejante. Para que podamos reconocer en estas imágenes las batallas y los bosques como análogas a las cosas, los grabadores pondrán sobre el papel elementos que sólo se asemejan muy parcialmente a los objetos. A través de los textos cartesianos asistimos a una especie de doble juego de semejanza y representación. El error –de los escolásticos– es hacer del signo el doble de la cosa en física. La cosa, causa de lo que sentimos, no es lo que sentimos. Era necesario expulsar los lenguajes miméticos, advertir que conocer la naturaleza es descifrar signos, signos que la naturaleza produce en la geometría, para poder asegurar la representación objetiva de la naturaleza. Al escribir que “no hay imágenes que deban ser semejantes en todo a los objetos que representan” y que “a menudo, para ser más perfectos en tanto que imágenes, y representar mejor un objeto, *no deben parecerse a él*”, “Descartes trasciende el concepto mimético griego para aceptar que la imagen no esté sujeta a las reglas de la representación objetiva. (...) Por primera vez en la historia del pensamiento moderno, y todo un siglo antes de Baumgarten –a cuyo crédito se atribuye generalmente la innovación fundamental del nuevo enfoque del problema estético– Descartes plantea el concepto de la autonomía del arte como actividad espiritual”, Larsen (1973), p. 19.

Refiriéndose a *El mundo o tratado de la luz*, obra póstuma publicada por Clerselier, en 1664, y escrita entre 1629 y 1633, Descartes escribe en la quinta parte del *Discurso del método* lo siguiente:

Pero como he procurado explicar las principales partes de ellas (scil. “ciertas leyes que Dios ha establecido en la naturaleza”) en un tratado, que algunas consideraciones me impiden publicar, no sabría darlas a conocer mejor que diciendo aquí de manera sumaria lo que contiene. Tuve el propósito de incluir en él todo lo que pensaba saber, antes de escribirlo, acerca de las cosas materiales. Pero así como los pintores al no poder representar igualmente bien en un cuadro plano (*dans un tableau plat*) todas las diversas caras de un cuerpo sólido, eligen una de las principales que colocan sola de cara a la luz y, sombreando las demás, no las hacen aparecer sino en tanto que se las puede ver al mirar aquélla: (...). AT VI, 41, 21-42, 2.

La quinta parte del *Discurso del Método* es el resumen del tratado que la condena de Galileo le impidió a Descartes publicar, razón por la cual dice que no desea enredarse en controversias con los doctos escolásticos acerca de “las leyes de la



naturaleza”. Recordemos que en el capítulo VI de *El mundo o tratado de la luz* – “Descripción de un mundo nuevo y de las cualidades de la materia de la que está compuesto”– Descartes propone la “ficción” de su mundo, en el que Dios crea un poco de materia en los “espacios imaginarios” –espacios que son una invención de la física aristotélica–, y en la que “cada una de sus partes es capaz de admitir todos los movimientos que podamos concebir”. Si bien la fábula se inicia con un mundo concebido a la manera de los escolásticos y no tiene ninguna semejanza con este mundo, Descartes vuelve a encontrar el “verdadero mundo” a partir de la “leyes de la naturaleza” que pone en su mundo fingido: materia asimilada con la extensión, movimiento y leyes del movimiento, es decir, a partir de una física estrictamente mecanicista. Por medio de estas leyes, esta materia va a organizarse y lo que va a aparecer es un mundo absolutamente semejante al mundo en el que vivimos. Al igual que en el caso de los grabados calcográficos, Descartes sustituye el mundo natural por un *modelo* mecánico para hacer el verdadero mundo más visible, un mundo que ya no oculta nada.

En el umbral de la época clásica, el signo deja de ser una figura del mundo; deja de estar ligado a lo que denota por los lazos sólidos y secretos de la semejanza (*ressemblance*) o de la afinidad. (...) Cuando la *Logique de Port-Royal* decía que un signo podía ser inherente a lo que designa o estar separado de él, mostraba que el signo, en la época clásica, no está ya encargado de acercar el mundo a sí mismo y hacerlo inherente a sus propias formas, sino por el contrario, de desplegarlo, de yuxtaponerlo según una superficie indefinidamente abierta y de proseguir, a partir de él, el despliegue infinito de sustitutos según los cuales se lo piensa. Y por ello, se ofrece a la vez al análisis y al arte combinatoria, y se le hace ordenable de un cabo a otro. El signo, en el pensamiento clásico, no borra las distancias y no abole el tiempo: por el contrario, permite desplegarlos y recorrerlos paso a paso. Gracias a él, las cosas se hacen claras y distintas, conservan su identidad, se desatan y se ligan. *La razón occidental entra en la edad del juicio*. Foucault (1966), pp. 72-75. Las cursivas son nuestras.

BIBLIOGRAFÍA

Arnauld, A et Nicole, P. (1993). *La logique ou l'art de penser contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*. Édition critique par Pierre Clair et François Girbal. Paris: Vrin. (*La lógica o el arte de pensar*. Prólogo, Traducción y Notas Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1987).

Boileau. (1853). *Épîtres de Boileau*. Avec des notes par É. Geruzez. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5442279r>

Brun, J. (1977). *Platón y la Academia*. Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.

Cassirer, E. (1981). *La filosofía de la ilustración*. México: Fondo de cultura económica.

Descartes, R. (1974-1983). *Oeuvres de Descartes*. Publicadas por Charles Adam & Paul Tannery (12 volúmenes, Paris, 1897-1909). Nueva presentación, en coedición con el Centro Nacional de la Investigación Científica, 13 volúmenes. Paris: Vrin.

Descartes, R. (1977). *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion, avec des notes mathématiques de Pierre Costabel. La Haye: Martinus Nijhoff.

Descartes, R. (1987). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Prólogo, traducción y notas Guillermo Quintás Alonso. Madrid: Alaguara.

Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza editorial.

Descartes, R. (2010). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2011). *Le beau danger*. Entretien avec Claude Bonnefoy. Édition établie et présentée par Philippe Artières. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Gilson, E. (1975). *René Descartes. Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. Paris: Vrin.

Larsen, E. (1973). "Le baroque et l'esthétique de Descartes", *Baroque* [En ligne], 6 | 1973, mis en ligne le 15 mars 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/baroque/416> ; DOI : 10.4000/baroque.416

Margot, J.-P. (2010). *La modernidad. Una ontología de lo incomprensible*, Santiago de Cali, Programa editorial Universidad del Valle (2004). Primera reimpresión.

Marin, L. (1975). *La critique du discours : Sur la "Logique de Port-royal" et les "Pensées", de Pascal*. Paris: Minuit.

Marin, L. (2015). *Destruir la pintura*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Nisard, D. (1854). *Histoire de la littérature française*. Paris: Firmin Didot. Deuxième édition. Tome deuxième, pp. 44-105. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Platón (1983). *Diálogos II*. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos.