

## El signo o la extensión pensada: aportes para una semiología cartesiana



### The sign or the thought extension: contributions to a Cartesian semiology

Leiva, Rodolfo

Rodolfo Leiva  
solamenterodolfo@gmail.com  
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales  
(UCES), Argentina

**De Signos y Sentidos**  
Universidad Nacional del Litoral, Argentina  
ISSN-e: 1668-866X  
Periodicidad: Anual  
núm. 24, e0023, 2023  
designosysentidos@fhuc.unl.edu.ar

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/604/6044572008/>

DOI: <https://doi.org/10.14409/ss.2023.24.e0023>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-  
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

**Resumen:** El objetivo del presente artículo es problematizar la naturaleza del signo cartesiano. A tal fin, analizaremos la función significativa presente en la ideación perceptiva, la imaginación y la memoria y su correlato en la expresión lingüística. Este análisis nos permitirá comprender la naturaleza semiótica del *ego* y el rol que desempeña el signo en la unión substancial del cuerpo y el alma, a saber, ser un modo de la extensión que expresa pensamiento, ser una extensión pensada.

**Palabras clave:** Descartes, signo, ideación perceptiva, lenguaje, semiología.

**Abstract:** The aim of this article is to problematize the nature of the Cartesian sign. To this end, we will analyze the significant function present in perceptual ideation, imagination and memory and its correlate in linguistic expression. This analysis will allow us to understand the semiotic nature of the ego and the role played by the sign in the substantial union of body and soul, namely, being a mode of extension that expresses thought, being a thought extension.

**Keywords:** Descartes, sign, perceptual ideation, language, semiology.

## INTRODUCCIÓN

Descartes nunca se ocupó particularmente en reflexionar acerca del problema del signo. Interesado primero en la filosofía natural (el álgebra geométrica y su método, la refracción de la luz, la caída de los cuerpos, etc.), luego en los principios metafísicos que le permitan fundamentar su física (la experiencia fundacional del *ego cogito*) y en conciliar el orden fracturado por ella (la unión del cuerpo y el alma en su doctrina de las pasiones), apenas si se ocupó lateralmente de este problema que, a sus ojos, debía pertenecer a las disputas lógicas de la escolástica.

Sin embargo, las contadas oportunidades en las que reflexiona sobre el problema semiológico<sup>[1]</sup> nos brindan la oportunidad de comprender el particular modo en que asimila a la tradición escolástica<sup>[2]</sup> con la finalidad de elaborar su propia ruptura epistemológica. En este contexto, la estructura particular del signo (dar a conocer algo más que su propia especie) será utilizada por Descartes para explicar el funcionamiento de la singular unión de la extensión y el pensamiento, de cuerpo y alma, que caracteriza a la naturaleza humana.

En el presente artículo analizaremos dos elementos constituyentes de la naturaleza humana fundamentados semiológicamente, internamente a) la ideación perceptiva, el modo en que la mente forma (conserva, relaciona, recuerda, imagina, etc.) sus ideas a partir de figuras o signos brindados por la corporalidad; y exteriormente, b) la expresión y comprensión de las ideas a través de los signos que componen el lenguaje.

Así, estas «cosas... [que] pueden excitar nuestro pensamiento como, por ejemplo, los signos y las palabras, que en modo alguno guardan semejanza con las cosas que significan»<sup>[3]</sup> (Adam y Tannery VI, p.112) nos permiten conocer no sólo los mecanismos que nos permiten concebir y expresar ideas sino también acceder a una singular lectura en la basta historia de la tematización del signo, ser un particular modo de la extensión que expresa el pensamiento, una extensión pensada.

## 1 LA FUNCIÓN DEL SIGNO EN LA IDEACIÓN PERCEPTIVA Y COGNITIVA

### 1.1 El vínculo semiótico entre figura e idea en las *Regulae ad directionem ingenii*

Nacido como un ensayo metodológico<sup>[4]</sup>, las *Regulae* contienen no sólo reglas para conducir la mente al «más alto grado» de que sea capaz, sino además los primeros esbozos de una metafísica (su doctrina de las «naturalezas simples») y una psicología del conocimiento, concordante con sus objetivos metodológicos y metafísicos, que se encuentra sumariamente analizada en la Regla XII<sup>[5]</sup>. En dicha regla describe de manera hipotética y a partir de un conjunto de *suppositiones*<sup>[6]</sup> a los mecanismos intervinientes en la ideación perceptiva y cognitiva, integrados sistemáticamente a partir del modelo aristotélico del «sello y la cera» (*De anima* I, a23 p.412.). Así, los sentidos externos, como

partes del cuerpo...sienten por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello [*qua cera recipit figuram a sigillo*]. Y [aclara] no se ha de pensar que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir absolutamente del mismo modo que la figura externa del cuerpo sintiente [*figuram extemam corporis sentientis*] es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello<sup>[7]</sup> (AT X, p.412).

De este modo, las diversas membranas de los sentidos externos (el fondo ocular, en los oídos, la nariz y la lengua, AT X, p.412) reciben los corpúsculos de luz o de las diversas sustancias que imprimen en ellos diversas figuras<sup>[8]</sup> que, a través de los nervios, se trasladan «a otra parte del cuerpo que se llama sentido común, de un modo instantáneo y sin que ningún ser pase realmente de uno a otro»<sup>[9]</sup> (AT X, pp.413–414) como las partes de una pluma que al moverse, se mueve en su conjunto<sup>[10]</sup>. Por este motivo, «el sentido común desempeña también la función de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo»<sup>[11]</sup> (AT X, p.414) de modo que allí, en la fantasía, son percibidas por la mente<sup>[12]</sup> como cualidades sensibles (blanco, rojo, suave, amargo, etc.). Finalmente, es en la misma fantasía donde se produce, con el concurso activo de la mente, la memoria (la re-presentación de dichas figuraciones) y la imaginación con la cual podemos combinar diversas ideas/ figuras (como el Pegaso o la montaña de oro)<sup>[13]</sup>.

Descartes no explica cómo la mente puede percibir ideas a partir de figuras, cómo, por ejemplo, distintos patrones figurativos verticales, horizontales o diagonales impresos en el sentido interno se relacionan con cualidades como «el blanco, el azul y el rojo [*album, coeruleum, rubrum*]» (AT X, p.413), pues primero identifica los términos reiterando la fórmula «estas mismas figuras o ideas [*ad easdem figuras vel ideas*]» (AT X, p.414, AT X, p.415 y AT X, p.416) y luego fundamenta esta asociación estableciendo que «el concepto de figura es tan común y simple que está implicado [*involvatur*] en todo lo sensible»<sup>[14]</sup> (AT X, p.413) dado que la figura es la determinación más elemental e irreductible de la extensión. Pero esta identidad no es *de*

*facto*, es decir, que las cualidades posean tales o cuales patrones figurativos, pues lo que propone simplemente es que cualquier cualidad puede ser expresada por patrones figurativos, pues «la multitud infinita de figuras basta para expresar [*exprimendis*] todas las diferencias de las cosas sensibles»<sup>[15]</sup>(AT X, p.413).

En este contexto, la posibilidad de explicar semiológicamente la relación entre figura e idea no sólo permite comprender la relación de «expresión» dada entre ellas, sino además acceder a su entramado conceptual: el término utilizado recurrentemente (AT X, p.412<sup>[16]</sup>, AT X, p.413<sup>[17]</sup>, AT X, p.415<sup>[18]</sup>) para describir cómo se producen las figuras en el sentido interno, el «*sigillum*», ‘sello, impresión, signo, señal’ (Spes, 1950, pp.467, 468), es el diminutivo del término «*signum*», ‘marca, señal, signo, pero también sello’ (Spes, 1950, p.468). Así, las figuras que, como con un *sigillum*, son impresas en el sentido interno, «expresan [*exprimo/exprimere*]» cual *signa* las ideas de las cualidades sensibles.

Descartes no se detiene mucho en explicar los mecanismos psicofísicos de la ideación pues la finalidad de la Regla XII es brindar un panorama general de «los recursos del entendimiento, de la imaginación, de los sentidos y de la memoria»<sup>[19]</sup> (AT X, p.410) para el conocimiento adecuado de las cosas. En su próxima obra, *Du monde*, cuando retome este problema con detenimiento se alejará del lenguaje aristotélico y la imagen del *sigillum* pero conservará las generalidades del mecanismo, la impresión de figuras en el sentido interno que sirven de signo para la ideación perceptiva, la memoria y la imaginación.

## 1.2 El vínculo semiótico entre figura e idea en *Du monde*.

A pesar de ser una obra inacabada<sup>[20]</sup>, *Du monde* nos ofrece un panorama bastante completo de la evolución del pensamiento cartesiano respecto a las primeras tentativas de sistematización esbozadas en las *Regulae*, en particular de los mecanismos corporales implicados en la ideación perceptiva y las funciones cognitivas.

Estos mecanismos, al igual que en *Regulae*, son expuestos como una reconstrucción hipotética y racional de la naturaleza (como una «fábula del mundo»<sup>[21]</sup>) a partir de principios micro corpusculares, como las impresiones producidas en el encuentro de una realidad externa concebida corpuscularmente con las distintas membranas y superficies de los sentidos externos. Dichas impresiones son comunicadas a través de filamentos nerviosos y de los espíritus animales que en ellos viajan (como corpúsculos hipotéticos de la mecánica orgánica) hasta el cerebro, en cuyas paredes interiores representan diversas «formas» y «figuras» que darán lugar u «ocasión al alma [*occasion à l'âme*]» (AT XI, p.176) a que conciba las ideas en general y a las ideaciones perceptivas (del tacto<sup>[22]</sup>, el gusto<sup>[23]</sup>, el olfato<sup>[24]</sup>, el oído<sup>[25]</sup> y la visión<sup>[26]</sup>) y cognitivas (la memoria<sup>[27]</sup> y la imaginación<sup>[28]</sup>) en particular. Veamos entonces en detenimiento este proceso.

En primer lugar, es en la «superficie interior del cerebro [*superficieintérieure de ce cerveau*]» (AT XI, p.175) o sentido interno, donde confluyen los pequeños tubos y los espíritus animales y según la manera o forma [*façon*] (AT XI, p.175) en que se presenten trazarán distintas figuras [*figures*] (AT XI, p.175) en dicha superficie. Por tal motivo aclara:

Nótese que por estas figuras no entiendo sólo las cosas que, de alguna manera, representan la posición de las líneas y de la superficie de los objetos, sino también todas aquéllas que, según lo anteriormente expuesto, puedan dar ocasión al alma para sentir el movimiento, el tamaño, la distancia, los colores, los sonidos, los olores y otras cualidades; incluso, las hay que podrán hacerla tener la sensación de cosquilleo, dolor, hambre, sed, alegría, tristeza y otras pasiones<sup>[29]</sup> (AT XI, p.176).

Así Descartes reduce toda posible percepción cualitativa externa (colores, olores, texturas, etc.) o interna (dolor, placer, hambre, etc.) a un conjunto de formas o figuras trazadas por los poros de la superficie interior del cerebro. El siguiente paso será explicar cómo todas estas figuras pueden dar ocasión a ser percibidas, jerarquizadas, observadas por el alma.

Ahora bien, entre todas estas figuras no considero a las que se imprimen en los órganos de los sentidos exteriores o en la superficie interior del cerebro, sino únicamente a las que se trazan en los espíritus sobre la superficie de la glándula H, lugar

en el que reside la imaginación y el sentido común, como a las que debemos considerar como las ideas [idées], es decir, como las formas o imágenes [formes et images] que el alma racional considerará inmediatamente cuando, estando unida a esta máquina, imagine o sienta algún objeto<sup>[30]</sup> (AT XI, pp.176–177).

Es este flujo de espíritus animales desde los poros en la superficie interior del cerebro hacia la glándula H lo que imprime en su superficie diversas figuras, formas o imágenes [formes et images] y que el alma considerará luego como ideas [idées] de la percepción exterior, interior, etc. Este movimiento de la glándula H en una u otra dirección, recibiendo unas u otras figuraciones, permite explicar cómo es posible atender al aroma de la flor por sobre su color, atender luego a su textura o a su distancia<sup>[31]</sup>, cómo es posible recordar objetos ausentes movilizándolo desde la glándula H (pues el flujo de espíritus animales es bidireccional) o imaginar objetos nuevos a partir de otros ya conocidos.

Claro que Descartes no explica cómo la mente influye en el movimiento del flujo de espíritus animales hacia la superficie de la glándula H, o cómo esta puede moverse «atendiendo» distintos sectores del sentido interno (sea para que la mente recuerde distintas ideas o considere un estímulo perceptivo por sobre otro) porque la relación causal, advertía Yolton (1996, p.71), opera entre modos de una misma substancia: el movimiento de un cuerpo puede causar el movimiento de otro (como las partículas de luz que se imprimen en el fondo ocular) como una idea puede originar otra (como los encadenamientos deductivos). Pero recordemos que Descartes no pretende aquí fundamentar metafísicamente las substancias (cuerpo y alma) y su unión, sino simplemente describir hipotéticamente su funcionamiento, de modo que el hecho de que la mente pueda movilizar al cuerpo voluntariamente es un principio de sentido común que Descartes da por sentado. Así es presentado el problema en *Les Passions*, cuando define a la voluntad o voliciones como «las acciones [del alma] que se terminan en nuestro cuerpo, como cuando del hecho de que tenemos la voluntad de pasearnos, se sigue que nuestras piernas se mueven y andamos»<sup>[32]</sup>, (AT X, p.343). Del mismo modo, de la voluntad de imaginar un triángulo «se sigue»<sup>[33]</sup> el movimiento del flujo de espíritus animales que representa su figura en la glándula H o de la voluntad de imaginar una Quimera, su figura u otros signos que puedan representar otras cualidades (como su color, textura, etc.).

El principal desafío de esta descripción hipotética y funcional de la ideación es poder fundamentar la relación entre «figura» e «idea», en particular, cómo es que las figuras «dan ocasión al alma» para que forme con ellas ideas perceptivas. Es en este punto cuando propone, precisamente, su hipótesis semiótica pues, si «las palabras, sin tener ningún parecido con las [ideas de las] cosas que significan nos permiten concebirlas»<sup>[34]</sup> (AT XI, p.4), del mismo modo podría la naturaleza de nuestra mente formar ideas a partir de figuras que percibe de la corporalidad. En efecto,

si las palabras, que solo significan por institución de los hombres, bastan para hacernos concebir cosas con las que no tienen ningún parecido: ¿por qué la naturaleza no podrá también haber establecido cierto signo que nos produzca el sentimiento de la luz, a pesar de que este signo no tenga nada en sí que sea parecido a este sentimiento?<sup>[35]</sup> (AT XI, p.4).

Del argumento se desprenden dos elementos: el primero, la distinción entre la naturaleza convencional de los signos que constituyen el lenguaje (la relación entre la idea de Soberano y la palabra «Rey» o «Rex»<sup>[36]</sup>) y el vínculo natural (no convencional) de las figuras e ideas<sup>[37]</sup>. El segundo, que esta distinción es puramente analítica pues ambas relaciones de significación expresan la naturaleza humana, no sólo por el adverbio utilizado («la naturaleza...también [aussi] ha establecido...»), sino por el marco epistemológico que las contiene, ser una reconstrucción racional e hipotética del orden natural, de «las leyes que Dios le ha impuesto [les Loix que Dieu lui a imposées]» (AT XI, p.36) a la Naturaleza<sup>[38]</sup> y con las cuales ha creado la máquina corporal, el alma y la unión de estas naturalezas (AT XI, pp.119–120).

Así, pertenece a la naturaleza humana la capacidad de concebir ideas a partir de los signos que brinda al alma la corporalidad, las figuras impresas en el sentido interno, como a partir de los signos convencionales con los cuales expresamos dichas ideas, el lenguaje. E inversamente, puede utilizar estos signos para producir

otros nuevos, como al imaginar una Quimera o una montaña de oro o al utilizar creativamente el lenguaje o al aprender un idioma<sup>[39]</sup>.

Esta capacidad de crear libremente sentido es enteramente humana. Los animales ciertamente pueden interpretar los signos naturales que indican la presencia del peligro (como el movimiento de un arbusto) o del alimento (como las huellas o rastros) e incluso pueden aprender a relacionar signos de manera artificial asociando un estímulo y una respuesta<sup>[40]</sup>, pero son incapaces de concebir ideas a partir de estas percepciones<sup>[41]</sup> (como hace el alma humana a partir de las figuras que brinda la corporalidad) y en consecuencia de crear libremente sentido a partir de dichas ideas.

## 2 EL LENGUAJE, SIGNO DE LA RACIONALIDAD DEL ALMA

La última parte de *Du monde* habría estado dedicada enteramente a la descripción de la naturaleza del alma racional, de no haber abandonado el proyecto precisamente cuando terminaba de dar forma a este capítulo (Cf. nota <sup>22</sup>). Sin embargo, ciertas generalidades de su contenido nos han llegado de la mano del comentario autobiográfico que realizara tiempo después en la Parte quinta del *Discours*, y es en este contexto en el que cabe destacar el lugar específico que ocupa el problema semiótico en la argumentación cartesiana y el modo en que se asocia a la racionalidad humana.

En efecto, si trazamos un mapa esquemático del orden de los problemas (Cf. Tabla n°1) tal como se suceden en la descripción del *Discours*, hallaremos que luego de acompañar el hilo argumentativo de *Traité du monde et de la lumière*<sup>[42]</sup> y del *Traité de l'Homme*<sup>[43]</sup> destaca que, hasta este punto, se ha limitado a describir las funciones estrictamente corporales del hombre<sup>[44]</sup>, es decir, a «examinar las funciones que a consecuencia de eso podían hallarse en ese cuerpo... sin que nuestra alma, es decir, esta parte distinta del cuerpo de cuya naturaleza se ha dicho arriba que sólo consiste en pensar contribuya a ellas»<sup>[45]</sup> (AT VI, p.46). En este marco, describe sumariamente los mecanismos corporales participantes en la percepción y cognición<sup>[46]</sup> y antes de dedicarse finalmente a la descripción metafísica «del alma racional», que es inmortal, irreductible a cualquier potencia de la extensión, que tiene origen necesario en Dios, etc. (AT VI, p.59), se detiene breve pero «especialmente [*particulièrement*]» (AT VI, p.56) en determinar la racionalidad del alma humana a partir de su naturaleza semiótica y lingüística.

<i>Du monde</i> (parte final).	Parte quinta del <i>Discours</i> .
Síntesis de los procesos <del>senso</del> cognitivos (AT XI 202).	Síntesis procesos <del>senso</del> cognitivos (AT VI 55).
Analogía «con los movimientos de un reloj de pared y otro autómata [ <i>les mouvements d'une horloge, ou autre automate</i> ]» (AT XI 202).	Analogía con los «autómatas o máquinas semovientes [ <i>automates ou machines mouvantes</i> ]» (AT VI 55).
	Lo semiótico y lingüístico como expresión de la racionalidad del alma humana (AT VI 56-59).
Continuaría con la descripción del alma racional («antes de iniciar la descripción del alma racional [ <i>avant que je passe à la description de l'âme raisonnable</i> ]» AT XI 200).	Descripción metafísica del alma racional (inmortalidad, irreductibilidad a la extensión, su origen necesario en Dios, etc., AT VI 59) <sup>49</sup> .

Tabla n°1

orden temático en *Du monde* y la Parte quinta del *Discours*:

La producción material de los signos depende, hemos visto, de un conjunto de mecanismos que asemejan la corporalidad humana a máquinas como «relojes, fuentes artificiales y molinos», pero la ideación, es decir,

la percepción de ideas a partir de dichos signos/figuras es obra de algo no corporal, del alma racional que está «unida» a dicho cuerpo. Para determinar con precisión estos ámbitos y establecer la especificidad de la naturaleza humana acude (tanto en *Du monde* como en el *Discours*) a la analogía con los «autómatas»<sup>[47]</sup>, para determinar que el mecanismo corporal no nos hace «verdaderos hombres [*vrais hommes*]» (AT VI, p.56) sino sólo la razón, y dado que la máquina no razona, dicha actividad debe ser producida por algo otro, por otra substancia, es decir, el alma. Para fundamentar esta hipótesis propone dos ejemplos en los que se demuestra cómo la máquina corporal, carente de alma, carece a su vez de razón: a) los autómatas y b) los animales. Tales ejemplos le permitirán no sólo adscribir la naturaleza racional a algo distinto a lo corporal, sino además asociar la racionalidad del alma a su naturaleza semiológica y lingüística, lo cual le permitirá explicar aquella hipótesis inicial presentada como mera analogía, ahora fundamentada por el necesario origen espiritual de la actividad semiológica.

- a) La analogía de los hipotéticos<sup>[48]</sup> «autómatas» revela dos aspectos constitutivos de la «verdadera humanidad» que la diferencia de todo agregado complejo de mecanismos: por un lado, el lenguaje.

El primero de ellos es que ellas nunca podrían usar palabras, ni otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar a otros nuestros pensamientos. Pues se puede muy bien concebir que una máquina esté hecha de tal modo que profiera palabras, y hasta que profiera algunas de ellas a propósito de las acciones corporales que causen algún cambio en sus órganos...pero no [se puede concebir] que las ordene de diversas maneras, para responder al sentido de todo lo que se diga en su presencia, como lo pueden hacer aun los hombres más estúpidos<sup>[49]</sup> (AT VI, pp.56–57).

Poseyendo la capacidad de usar palabras, los autómatas no podrían «ordenarlas de diversa manera», es decir, carecen de una sintaxis que permita dar sentido a dichas palabras: el autómata carece de semántica.

Ningún mecanismo corporal puede «dar sentido» a las palabras porque esta producción e interpretación de sentido es propio de lo que Chomsky (1969, p.20) denominaba «el aspecto creador del lenguaje», libre e indeterminado de los estímulos corporales, pues

aunque ellas hicieran muchas cosas tan bien, o quizá mejor que ninguno de nosotros, indefectiblemente fallarían en algunas otras, por donde se descubriría que no obraban por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Pues mientras que la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de contingencias, esos órganos requieren alguna disposición particular para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina bastante diversidad de ellos, para hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como nuestra razón nos hace obrar a nosotros<sup>[50]</sup> (AT VI, p.57).

La maquinaria puede imitar los sonidos, las palabras humanas, sus movimientos, etc. pero el infinito conjunto de expresiones humanas es el producto de una libre y autónoma disposición de la razón, «instrumento universal» de la inteligencia humana, irreductible a cualquier conjunto de estímulos respuesta. La distinción no es cuantitativa sino cualitativa: la razón humana es capaz de obrar ante cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida», por ser libre creadora de sentido, mientras que la más perfecta máquina actuará según la disposición dada de sus partes (u «órganos»).

- a) Especulaciones al margen, la comparación de facto es con el reino animal, con aquellos animales que pueden imitar sonidos humanos, proferir palabras u oraciones relativamente complejas y que sin embargo revelan no poseer un lenguaje, al carecer de un alma racional, pues

no hay hombres tan embrutecidos ni tan estúpidos, sin exceptuar ni siquiera a los privados de razón, que no sean capaces de juntar diversas palabras y de componer con ellas un discurso por el que den a entender sus pensamientos; y que por el contrario, no hay otro animal, por perfecto y por bien dotado que sea, que haga algo semejante. Y esto no es así porque les falten órganos, pues vemos que las urracas y los loros pueden proferir palabras como nosotros, y sin embargo no pueden hablar como nosotros, es decir, mostrando que piensan lo que dicen<sup>[51]</sup> (AT VI, p.57).

Y en sentido inverso, es posible observar a menudo que hombres racionales, al carecer de los instrumentos necesarios para escuchar o pronunciar palabras, utilizan otros medios o instrumentos para expresar su racionalidad, pues

los hombres que, nacidos sordos y mudos, están privados, tanto o más que los animales, de los órganos que les sirven a los demás para hablar, suelen inventarse algunos signos con los que se dan a entender a quienes, por estar ordinariamente con ellos, tienen ocasión de aprender su lengua. Y esto no prueba solamente que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna<sup>[52]</sup> (AT VI, pp.57–58).

Sobre la imposibilidad de adjudicar a los animales pensamiento alguno volverá en reiteradas oportunidades (como en la carta al Marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646, AT IV, p.573) y en particular en una carta a Henry More del 5 de febrero de 1649 en la que luego de reiterar que ciertos animales pueden pronunciar palabras sin que ello sea indicativo de un lenguaje, concluye diciendo que «la palabra...es la única que constituye un signo cierto del pensamiento que se oculta en el cuerpo»<sup>[53]</sup> (AT V, p.278). Pero no es la palabra, en términos genéricos (*verbum*, o al ser proferida, *vox*), la que expresa la razón subyacente<sup>[54]</sup> (latente, *latentis*) en la máquina corporal, sino la palabra que se tiene<sup>[55]</sup> como «lenguaje o discurso [*loquela*]». En consecuencia, es el lenguaje el signo de la racionalidad del alma, pues «como instrumento universal», la razón puede crear libremente sentido utilizando signos (escritos, hablados, etc.) para dar cuenta de cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida».

### 3 CONCLUSIONES

Al comienzo del presente artículo nos proponíamos determinar la particular función que desempeña el signo en la filosofía cartesiana, ser un modo de la extensión que expresa pensamiento, es decir, ser una extensión pensada.

A tal fin, hemos establecido el modo en que se produce la ideación perceptiva en términos semiológicos, a saber, determinando que:

- a) La descripción de la mecánica implicada en la percepción se sustenta en un conjunto de hipótesis o *suppositiones* que nos permiten explicar con claridad y evidencia ciertos procesos («latentes») cuya naturaleza escapa a nuestra posibilidad de conocimiento. Sobre este fundamento,
- b) La percepción se inicia cuando los sentidos externos reciben las impresiones de las partículas que componen los objetos y las comunican a través de unos pequeños tubos (en cuyo interior están los filamentos nerviosos, así como el canal por dónde viajan los espíritus animales) a las paredes interiores del cerebro.
- c) Las formas (imágenes) y figuras allí impresas, así como sus movimientos e intensidad, representan el material corporal sobre el cual se produce la sensación.
- d) Estas figuras y formas son signos naturales («que la naturaleza ha dispuesto») que, además de sí mismos (de su propia naturaleza) informan acerca de otra naturaleza, su objeto representado, su imagen, sus cualidades, movimiento, situación, etc.
- e) La percepción se produce cuando estos signos (que «dan ocasión al alma») son interpretados por el alma según su propia naturaleza, ser pensamiento. En consecuencia, el alma percibe ideas.

La hipótesis mecanicista microcorpúscular como descripción no sólo de los fenómenos aparentes de la naturaleza sino también de la propia fisiología del conocimiento humano, requiere que el *ego* sea capaz de interpretar, como signos, las figuras e imágenes procedentes de la corporalidad. Para demostrar la naturaleza semántica del *ego* es necesario entonces probar que nada de lo extenso participa de la significación sino tan sólo como soporte material sobre el cual la mente, inextensa, interpreta, da sentido o significa sus ideas.

Por tal motivo propone la hipótesis de los «autómatas», para demostrar que es la razón humana quien libremente crea sentido (el «aspecto creador del lenguaje») frente a cualquier «contingencia» u «ocurrencia de la vida». Y mientras los animales perciben mecánicamente<sup>[56]</sup> o pronuncian palabras y frases aprendidas de los hombres por repetición, el alma humana produce en cambio, según su naturaleza racional, signos convencionales para expresarse o ideas perceptivas a partir de los signos de la corporalidad. Como productora de sentido, la racionalidad humana puede hacer uso o crear nuevos signos para expresar su racionalidad, como se demuestra con los lenguajes de señas practicados por los sordomudos, y como intérprete de sentido conoce ideas cualitativas (colores, formas, texturas, etc.) a partir de signos naturales como formas y figuras.

Así puede el *ego* interpretar signos naturales, formal o instrumentalmente (ideas perceptivas), producir signos convencionales (palabras, lenguajes, etc.) y producir signos naturalmente al imaginar, es decir, al aplicar una fuerza (o contención) de la mente a la corporalidad (al sentido interno o fantasía) para producir imágenes.

En conclusión, es nuestra naturaleza racional la que nos permite dar sentido, significar, a la extensión. Sucede involuntariamente cuando nuestra mente concibe ideas cualitativas a partir de las impresiones figurativas del sentido interno, o cuando aprende a percibir un rostro o un paisaje a partir del conjunto de puntos de un grabado<sup>[57]</sup> o un plano de una figura<sup>[58]</sup>, cuando se sirve de signos (palabras escritas, gestos, etc.) para interpretar o expresar ideas.

En consecuencia, el signo posee para Descartes un estatuto privilegiado pues representa un modo que, además de darnos una idea distinta de la substancia a la que pertenece (una figura nos informa acerca de la extensión, AT VIIIa, p.29), da a conocer una especie, es decir, un universal (AT VIIIa, pp.27–28) «que en modo alguno guarda semejanza con la cosa que [lo] significa», en síntesis, ser un particular modo de la extensión que expresa el pensamiento, ser una extensión pensada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Ch. y Tannery, P. (1897–1913). *Oeuvres de Descartes*. 12 vols, Paris: Léopold Cerf Imprimeur–éditeur (edición de referencia, abreviada AT).
- Agustín, S. (1957). *Obras de San Agustín. En Edición bilingüe*. 41 Vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Alquié, F. (1966). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF.
- Aristóteles (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- Behan, D. (2000). Descartes and formal signs. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 528–541). Londres y New York: Routledge.
- Clarke, D. (2005). *Descartes's Theory of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Cottingham, J. (1995). *Descartes*. México: UNAM.
- Cottingham, J. (1997). “The only sure sign...”: Thought and Language in Descartes. En Preston, J., *Thought and Language* (pp. 29–50). Cambridge: Cambridge University Press.
- Chomsky, N. (1969). *Lingüística cartesiana*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- De Rosa, R. (2010). *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*. New York: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1980). *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- Descartes, R. (1987). *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Barcelona: Ed. Anthropos.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Editorial Alianza S.A.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos S.A.
- Descartes, R. (2009). *Discursos del método*. Buenos Aires: Ed. Colihue Clásica.
- Díaz Quiroz, D. F. (2021). Descartes y la memoria intelectual. En *Estudios de Filosofía*, 64, 123–138.



- Doyle, J. P. (2001). *The Conimbricenses: Some Questions on Signs*. Milwaukee Wisconsin: Marquette University Press.
- Foti, V. (2000). Descartes' intellectual and corporeal memories. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 591–603), Londres y New York: Routledge.
- Garber, D. (2001). *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (eds.) (2000). *Descartes' Natural Philosophy*. Londres y New York: Routledge.
- Gaukroger, S. (2002a). *Descartes, an intellectual biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaukroger, S. (2002b). *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffith, J. (2018). *Fable, Method, and Imagination in Descartes*. Cham : Palgrave Macmillan.
- Hatfield, G. (1998). The cognitive faculties. En Garber, Daniel & Ayers, Michael (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 Vols., Vol. I, (pp. 953–1003). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kieft, X. (2006). Mémoire corporelle, mémoire intellectuelle et unité de l'individu selon Descartes. En *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, 104 (4), 762–786.
- Leiva, R. (2019). Dualismo ontológico y monismo gnoseológico en las *Regulae ad directionem ingenii* de R. Descartes. En *Revista Universitaria de Filosofía Éndoxa*, (43), 91–114.
- Linck, M.S. (2005). Geometry and Imagination: An Inquiry into a Cartesian Ambiguity. En Smith, N.D., Taylor, J.P, (eds.), *Descartes and Cartesianism* (pp. 115–132), Newcastle: Cambridge Scholars Press.
- Marion, J.L. (2008). *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.
- Paganini, G. (Ed). (2003). *The Return of Scepticism: From Hobbes and Descartes to Bayle*. New York: Springer Science +Business Media.
- Popkin, R. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodis Lewis, G. (1996). *Descartes, Biografía*. Barcelona: Ediciones Península.
- Sepper, D. L. (1996). *Descartes's Imagination, Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Los Angeles: University of California Press.
- Sepper, D. L. (2005). Cartesian Imaginations: The Method and Passions of Imagining. En Nelson, A. (ed.), *A Companion to Rationalism* (pp. 156–176.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Sepper, D. L. (2013). *Understanding Imagination. The Reason of Images*. Dordrecht: Springer.
- Slezak, P. (2000). Descartes' startling doctrine of the reverse–sign relation. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 542–556). Londres y New York: Routledge.
- Spes (1950). Sigillum, Signum. En *Diccionario ilustrado latino–español, español–latino*. Barcelona: Publicaciones y Ediciones Spes S.A.
- Sutton, J. (1998). *Philosophy and memory traces. Descartes to connectionism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sutton, J. (2000). Symposium on Descartes on perceptual cognition: introduction. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 524–527). Londres y New York: Routledge.
- Yolton, J.W. (1984). *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yolton, J.W. (1996). *Perception & Reality: A History from Descartes to Kant*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Yolton, J.W. (2000). Response to my fellow symposiasts. En Gaukroger, S., Schuster, J y Sutton, J. (eds.), *Descartes' Natural Philosophy* (pp. 576–587). Londres y New York: Routledge.

## NOTAS

[1]Principalmente en *Regulae* y en *Du monde*, pues en las otras obras donde retomará estos problemas (*Dioptrique* y *Principia*) lo hará de modo más superficial y refiriendo a estas obras para más detalles.

[2]Para un análisis de los antecedentes de la discusión semiológica y la apropiación cartesiana Cf. Beham, 2000.

[4]El título originario del manuscrito sería, según el Inventario de Estocolmo (Marion, 2008, p.23), *Reglas útiles y claras para la dirección del espíritu en la búsqueda de la verdad*.

[5]Para un análisis ampliado de la psicología gnoseológica de la Regla XII, Cf. Leiva (2019).

[6]Hipotéticamente porque advierte, al comienzo de la Regla XII, que en el presente estudio considerará a las cosas no como son «en sí mismas» sino en relación a «nosotros que [las] conocemos» («consideramos aquí la serie de las cosas en cuanto han de ser conocidas y no a la naturaleza de cada una de ellas [*«ut melius intelligatur nos hic rerum cognoscendarum series, non uniuscuiusque naturam spectare»*]» AT X, p.383) de modo que el abordaje de las facultades que intervienen en la *experientia* estará determinado por nuestra posibilidad de conocerlas. A tal fin formula una serie de «suposiciones [*suppositiones*]» (AT X, p.412) que facilitarán la comprensión de dichos mecanismos y para fundamentar la necesidad de tales suposiciones utiliza el análogo con la geometría, pues al igual «que cuando en Geometría hacéis sobre la cantidad, algunas suposiciones [*quam in Geometria quaedam de quantitate supponitis*]» (AT X, p.412) que fortalecen sus demostraciones, del mismo modo supondremos ciertos principios perceptivos y cognitivos que permitirán establecer mejor el modo en que conocemos los diferentes objetos.

[7]«...*sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo»* (AT X, p.412).

[8]Como «primera parte del ojo, que es opaca, recibe así la *figura* que imprime en ella el movimiento de la luz diversamente coloreada; y la primera membrana de los oídos, de la nariz y de la lengua [*primum opacum, quod est in oculo, ita recipere figuram impressam ab illuminatione variis coloribus induta, et primam aurium, narium, et linguae cutem*]» (AT X, p.412).

[9]«...*dum sensus externus movetur ab objecto, figuram quam recipit deferrit ad aliam quandam corporis partem, quae vocatur sensus communis, eodem instanti et absque ullius entis reali transitu ab uno ad aliud»* (AT X, pp.413–414).

[10]Sucede «exactamente de la misma manera que ahora, mientras escribo, comprendo que en el mismo instante en que cada letra es trazada en el papel, no sólo es puesta en movimiento la parte inferior de la pluma, sino que no puede haber en ella ningún movimiento, por mínimo que sea, que al mismo tiempo no se reviva en toda la pluma, y que toda aquella variedad de movimientos también son descritos por la parte superior de la pluma en el aire, aunque piense que nada real pasa [*trasmigra, trasmigrare*] de un extremo a otro [*plane eodem modo, quo nunc, dum scribo, intelligo eodem instanti quo singuli characteres in charta exprimentur, non tantum inferiorem calami partem moveri, sed nullum in hac vel minimum motum esse posse, quin simul etiam in toto calamo recipiatur, atque illas omnes motuum diversitates etiam a superiori ejus parte in aere designari, etiamsi nihil reale ab uno extremo ad aliud trasmigrare concipiam*]» (AT X, p.414).

[11]«...*sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas»* (AT X, p.414).

[12]Cuando «se aplica [la fuerza del espíritu] con la imaginación al sentido común, es denominada ver, tocar, etc. [*si applicet se cum imaginatione ad sensum communem, dicitur videre, tangere, etc.*]» (AT X, pp.415–416).

[13]Pues si la fuerza del espíritu «se aplica a la imaginación sola en cuanto ésta está revestida de diversas figuras, es denominada recordar; si a la imaginación para formar nuevas figuras, decimos imaginar o concebir [*si ad imaginationem solam ut diversis figuris indutam, dicitur reminisci; si ad eandem ut novas fingat, dicitur imaginari vel concipere*]» (AT X, p.416).

[14]«...*quod tam communis et simplex sit figurae conceptus, ut involvatur in omni sensibili»* (AT X, p.413).

[15]«...*cum figurarum infinitam multitudinem omnibus rerum sensibilibus differentiis exprimentis sufficere sit certum»* (AT X, p.413).

[16]«...del mismo modo que la cera recibe la figura del sello [*qua cera recipit figuram a sigillo*]» (AT X, p.412) y luego, cuando afirma que «la superficie de la cera es modificada por el sello [*qua cera recipit figuram a sigillo*]» (AT X, p.412).

[17]Pues «el sentido común desempeña también la función de un sello para imprimir en la fantasía o imaginación, como en la cera, las mismas figuras o ideas que llegan de los sentidos externos puras y sin cuerpo [*sensum communem fungi etiam vice sigilli ad easdem figuras vel ideas, a sensibus externis puras et sine corpore venientes in phantasia vel imaginatione veluti in cera formandas*]» (AT X, p.414).

[18]Pues «esta fuerza cognoscente a veces es pasiva, a veces activa, unas veces imita al sello, otras a la cera [*haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, et modo sigillum, modo ceram imitatur*]» (AT X, p.415).

[19]«...*utendum est intellectus, imaginationis, sensus, et memoriae auxiliis»* (AT X, p.410).

[20]Es muy probable que Descartes no haya culminado, al menos definitivamente, la redacción de *Du monde*. En una carta a Mersenne del 22 de julio de 1633 comenta que «[m]i tratado está casi terminado, pero aún tengo que corregirlo y transcribirlo [*Mon Traitté est presque achevé, mais il me reste encore à le corriger et à le décrire*]» (AT I, p.268) y que espera poder entregarlo antes de finalizado el año. A los pocos meses (finales de noviembre de 1633) confiesa a Mersenne que aún no ha concluido la obra, que esperaba hacerlo para Año nuevo pero la noticia de la condenación del «*Sisteme du Monde*» de Galileo (se refiere claro está al *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano* publicado el año anterior) lo conmovió de tal modo «que casi decidí quemar todos mis papeles, o al menos no dejar que nadie los viera [*je me suis quasi resolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne*]» (AT I, pp.270–271). Copias fragmentarias del manuscrito original circularon tras la muerte del autor hasta las primeras publicaciones (una traducción latina de la segunda parte por Florent Schuyt titulada *Renatus Descartes, de Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyt*, en 1662. En 1664 Jacques Le Gras publica la primera parte de la obra bajo el título *Le Monde de M. Descartes, ou le Traité de la lumière et des autres principaux objets des sens*) pero fue Claude Clerselier quien publica de modo completo (luego de una edición parcial en 1664) ambos tratados en 1677 bajo el título *L'Homme de René Descartes, Et la Formation du Foetus: Avec les Remarques de Louis de la Forge; À Quoy l'On A Ajouté le Monde ou Traité de la Lumière du Même Auteur*, editado por Michel Bobin y Nicolas Le Gras. Esta edición es la que utilizan de base AT para su versión íntegra y crítica de la obra (AT XI), en la que incorporan las diferencias halladas con las ediciones precedentes (1662 y las dos de 1664). En consecuencia, la división de *Le monde* en dos tratados separados (*Traité de la Lumière* y *Traité de l'Homme*) obedece a los avatares editoriales posteriores y no al plan diseñado por el autor.

[21]Descartes utiliza por primera vez esta expresión en una carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630 al comentarle que se encuentra redactando «*la fable de mon Monde*» (AT I, p.179). En lo sucesivo, destaca Alquié, utilizará la expresión «*rêveries*», fantasías, para describir los escenarios hipotéticos para su física (Alquié, 1966, pp.113–114), Carta a Balzac del 5 de mayo de 1631 (AT I, p.204), Carta a Mersenne del 10 de mayo de 1632 (AT I 252), etc. En *Le monde* será presentada como «*fábula [Fable]*» (AT XI, p.31) o invención y descripta en términos «*imaginarios [imaginaires]*» (AT XI, p.31).

[22]Así, según la regularidad o irregularidad, la intensidad o violencia con las que son estimuladas las fibras o filamentos nerviosos «*darán ocasión al alma [donnera occasion à l'âme]*» para que perciba las texturas, «*el sentimiento de dolor [le sentiment de la douleur]*» (AT XI, p.144), «*...una cierta voluptuosidad corporal que llamamos cosquilleo [une certaine volupté corporelle qu'on nomme chatauillement]*» (AT XI, p.144), la rugosidad o suavidad (AT XI, p.144), frío o calor, y las demás sensaciones propias del tacto.

[23]En el sentido del gusto, las formas en las que los filamentos de la lengua son movidos por las diferentes «*aguas*», según el grosor y la «*forma [figure]*» de los poros por los que ingresan y son comunicados al cerebro «*hacen sentir al alma*» los diversos sabores (AT XI, pp.145–146).

[24]De idéntico modo se produce el sentido del olfato, cuando las partículas sutiles del aire ingresan por la nariz hasta las pieles que rodean al cerebro en cuyos poros penetran, y según sus «*figuras [figures]*» dan «*al alma ocasión para tener los diversos sentimientos de los olores [celles qui sont un peu plus ou moins grosses que les autres, ou qui, à raison de leur figure, sont plus ou moins aisées à mouvoir qui pourront donner occasion à l'âme d'avoir les divers sentiments des odeurs]*» (AT XI, p.149).

[25]Las vibraciones del aire sobre una delicada piel en el interior del oído son transmitidas al cerebro a través de los filamentos nerviosos y allí «*darán ocasión al alma para concebir la idea de los sonidos [donnera occasion à l'âme de concevoir l'idée des sons]*» (AT XI, p.149) según su velocidad, intensidad, simetría o asimetría.

[26]La descripción de la visión es la más y mejor desarrollada de todas las percepciones, pues describe con precisión la geometría de la refracción de la luz al ingresar al ojo, cómo se proyecta en el fondo ocular y las figuras que allí se imprimen son conducidas por filamentos nerviosos hasta el cerebro donde «*darán ocasión para que el alma, estando unida a esta máquina, conciba las diferentes ideas sobre luces y colores [donneront occasion à l'ame quaud elle sera unie à cette machine, de concevoir les diverses idées des couleurs et de la lumière]*» (AT XI, p.151).

[27]Pues «*también [se] trazan [allí, en el sentido común] figuras que se relacionan con las de los objetos, pero esto no acontece con tanta perfección ni facilidad como sobre la glándula H, sino poco a poco y de modo cada vez más perfecto, según que su acción sea más fuerte y permanezca durante más tiempo o bien se produzca con mayor frecuencia. Esto motiva que tales figuras [ces figures] no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación, las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria [en sorte qu'ils y tracent aussi des figures, qui se rapportent à celles des objets non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup non pas toutefois si aisément ni si parfaitement du premier coup que sur la glande H, mais peu à peu de mieux en mieux, selon que leur action est plus forte, et qu'elle dure plus longtemps, ou qu'elle est plus de fois réitérée. Ce qui est cause que ces figures ne s'effacent pas non plus si aisément, mais qu'elles s'y conservent en telle sorte, que par leur*

*moyen les idées, qui ont été autrefois sur, s'y peuvent former derechef longtems après, sans que la présence des objets auxquels elles se rapportent y soit requise. Et c'est en quoi consiste la mémoire]*» (AT XI, p.178).

[28]«Obsérvese que digo: cuando imagine o sienta. Afirмо tal, pues generalmente comprendo bajo el nombre de Idea todas las impresiones que pueden recibir los espíritus al salir de la glándula H, que generalmente son atribuidas al sentido común cuando dependen de la presencia de los objetos; pero también pueden provenir de otras causas como luego indicaré; en tal caso, deben ser atribuidas estas impresiones a la imaginación [*Et notez que je dis, imaginera, ou sentira; d'autant que je veux comprendre généralement, sous le nom d'idée, toutes les impressions que peuvent recevoir les esprits en sortant de la glande H, lesquelles s'attribuent toutes au sens commun, lors qu'elles dépendent de la présence des objets; mais elles peuvent aussi procéder de plusieurs autres causes, ainsi que je vous dirai ci-après, et alors c'est à l'imagination qu'elles doivent être attribuées]*» (AT XI, p.177).

[29]«*Et notez que, par ces figures, je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront donner occasion à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités; et même celles qui lui pourront faire sentir le chatouillement, la douleur, la faim, la soif, la joie, la tristesse, et autres telles passions*» (AT XI, p.176).

[30]«*Or, entre ces figures, ce ne sont pas celles qui s'impriment dans les organes des sens extérieurs, ou dans la superficie intérieure du cerveau, mais seulement celles qui se tracent dans les esprits sur la superficie de la glande H, où est le siège de l'imagination, & du sens commun, qui doivent être prises pour les idées, c'est-à-dire pour les formes et images que l'âme raisonnable considérera immédiatement, lorsqu'étant unie à cette machine elle imaginera ou sentira quelque chose*» (AT XI, pp.176-177).

[31]La glándula H, al inclinarse hacia un lado o hacia el otro, puede recibir los espíritus animales de un lado o del otro de la superficie interior del cerebro, «así se ve cómo las ideas se anulan entre sí, por lo que no se puede prestar gran atención a varios asuntos en un mismo tiempo [*D'où vous voyez comment les idées s'empêchent l'une l'autre, et d'où vient qu'on ne peut être fort attentif à plusieurs choses en même temps*]» (AT XI, pp.185-186).

[32]«*Les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons*» (AT XI, p.343).

[33]Pues «la mente puede inducir movimientos de la glándula pineal que producirán efectos nerviosos y espirituales en el cuerpo. Algunos de estos pueden activar ubicaciones del cerebro para recordar e imaginar activamente» (Sepper, 2005, p.160).

[34]«*...les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir*» (AT X, p.4).

[35]«*...si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance: pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait en soi rien qui soit semblable à ce sentiment?*» (AT XI, p.4).

[36]Pues como diré tiempo después en sus *Conversaciones con Burman*, «entre aquellas tres letras [R-E-X] y su significado no hay ninguna afinidad [*nulla sit affinitas inter très illas literas et earum significationem*]» (AT V, p.150).

[37]Pues, si como lo definía Agustín «[e]l signo es una cosa que, además de la especie que induce en los sentidos, por sí mismos, dan a conocer algo más [*Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliquid aliud, ex se faciens in cognitionem venire*]» (San Agustín, XV, *De Doctrina Christiana* II, p.1), existen por tanto «signos naturales» que señalan otra cosa en virtud de su propia naturaleza, como el humo es señal de fuego, la huella en la arena, señal que ha pasado un animal; y por otro lado, «signos por institución» o «convencionales», como el lenguaje y las palabras, las letras y las lenguas (Agustín, *De Doctrina Christiana* II, pp.2-5).

[38]Pero aclara que dichas leyes no son sino las leyes mismas de la materia, pues «no entiendo por naturaleza ninguna diosa (o cualquier otro tipo de poder imaginario), sino que me sirvo de esta palabra para significar la misma materia en tanto la considero con todas las cualidades que le he atribuido comprendidas simultáneamente y bajo la condición de que Dios la conserva del mismo modo que la ha creado [*par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée*] (AT XI, pp.36-37).

[39]En su carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 explica que «cuando se aprende un idioma [o lengua, *langue*], se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significaciones, que son pensamientos [*lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots, qui sont des choses matérielles, avec leurs significations, qui sont des pensées*]» (AT IV, p.604).

[40]Pues «si se hubiera castigado a un perro cinco o seis veces al son del violín, tan pronto lo oyera otra vez comenzaría a gritar y a huir [*si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois, au son du violon, sitôt qu'il ouïrait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s'enfuir*]» (AT I, pp.133–134).

[41]Como afirmaba en su carta a More del 5 de febrero de 1649: «Pero el mayor de todos los prejuicios que hemos retenido en nuestra infancia es el de creer que los animales piensan. La fuente de nuestro error procede de haber visto que algunos miembros de la familia de los animales no eran muy diferentes de los nuestros en lo que se refiere a su forma y a sus movimientos, y en haber creído que nuestra alma era el principio de todos los movimientos que se dan en nosotros, que ella dotaba al cuerpo de movimiento, y que era la causa de nuestros pensamientos. Una vez supuesto todo esto, no hemos encontrado dificultad en creer que existe en los animales algún alma parecida a la nuestra [*Sed nulli praeiudicio magis omnes assueuimus, quàm ei, quod nobis ab ineunte aetate persuasit, bruta animantia cogitare. Quippe nulla ratio nos mouit ad hoc credendum, nisi quod, videntes pleraque brutorum membra, in figura externa et motibus, à nostris non multùm differre, unicumque in nobis esse credentes istorum motuum principium, animam scilicet, quae eadem moueret corpus et cogitaret, non dubitauimus quin aliqua talis anima in illis reperiretur*]» (AT V, pp.275–276).

[42]Entre AT VI, pp.41–45 comenta los principales tópicos analizados en *Du monde*, la descripción hipotética del mundo («espacios imaginarios»), las «leyes generales de la naturaleza», la mecánica celeste, de los cuerpos y de la luz, etc.

[43]La mecánica inorgánica daría lugar, luego, a la mecánica de «los animales, y particularmente a la de los hombres [*des animaux et particulièrement à celles des hommes*]» (AT VI, p.45), tras lo cual retoma la descripción de los mecanismos implicados en la circulación sanguínea, los movimientos de los espíritus animales, la respiración, etc.

[44]Es decir, «suponer que Dios formase el cuerpo de un hombre, enteramente semejante a uno de los nuestros, tanto en la figura exterior de sus miembros como en la conformación interior de sus órganos, sin hacerlo de otra materia que aquella que yo había descrito, y sin poner en él, al comienzo, alma racional alguna [*supposer que Dieu formât le corps d'un homme, entièrement semblable à l'un des nôtres, tant en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre matière que de celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui, au commencement, aucune âme raisonnable*]» (AT VI, p.45).

[45]«...examinant les fonctions qui pouvaient en suite de cela être en ce corps...ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps dont il a été dit ci-dessus que la nature n'est que de penser, y contribue» (AT VI, p.46).

[46]Es decir, «cuáles cambios deben verificarse en el cerebro para causar la vigilia, y el sueño, y los sueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor, y todas las demás cualidades de los objetos exteriores pueden imprimir en él diversas ideas por intermedio de los sentidos; cómo el hambre, la sed, y las otras pasiones interiores pueden también enviar allí las suyas; qué debe entenderse, en él, por el sentido común, donde son recibidas estas ideas; qué por la memoria, que las conserva; y qué por la fantasía, que puede cambiarlas de diversas maneras y componer otras nuevas [*quels changements se doivent faire dans le cerveau, pour causer la veille, et le sommeil, et les songes; comment la lumière, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, et toutes les autres qualités des objets extérieurs y peuvent imprimer diverses idées par l'entremise des sens; comment la faim, la soif, et les autres passions intérieures, y peuvent aussi envoyer les leurs; ce qui doit y être pris pour le sens commun, où ces idées sont reçues; pour la mémoire, qui les conserve; et pour la fantaisie, qui les peut diversement changer et en composer de nouvelle*]» (AT VI, p.55). Una síntesis semejante se encuentra al final del *Traité de l'Homme* (AT XI, p.202).

[47]«Lo que no parecerá nada extraño a quienes, sabiendo cuán diversos *autómata* o máquinas semovientes puede construir la industria humana, empleando para ello sólo muy pocas piezas; en comparación con la gran multitud de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y demás partes que hay en el cuerpo de cualquier animal, consideren este cuerpo como una máquina que, habiendo salido de las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada, y tiene movimientos más admirables que cualquiera de las que los hombres puedan inventar [*Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considèreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes*]» AT VI, pp. 55–56.

[48]Habitantes de este «nuevo mundo», perteneciente a «espacios imaginarios», Cf. nota 23.

[49]«...jamais elles ne pourraient user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes...mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire» (AT VI, pp.56–57).

[50]«Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux. qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la

*disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir»* (AT VI, p.57).

[51]«...au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux au tres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout» (AT VI, p.57).

[52]«...au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux au tres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout» (AT VI, pp.57-58).

[53]«*Loquela est unicum cogitationis in corpore latentis signum certum*» (AT V, p.278).

[54]Cottingham (1997, p.43) relaciona el término utilizado por Descartes, *latens*, con su significado baconiano («esquematismo latente»), como proceso subyacente explicativo de la naturaleza del objeto.

[55]Como aquel que «tiene la palabra» o «cede la palabra».

[56]Pues «es la naturaleza la que opera en ellos, según la disposición de sus órganos; tal como se ve que un reloj, que está compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas, y medir el tiempo, con mayor precisión que nosotros con toda nuestra prudencia [*c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes ainsi qu'on voit qu'un horologe, qui n'est composé que de roues et de ressorts, peut compter les heures, et mesurer le temps, plus justement que nous avec toute notre prudence*]» (AT VI, p.59).

[57]Dirá tiempo después en *Dioptrique* que «los grabados, no habiendo sido realizados sino con una pequeña cantidad de tinta esparcida en diversos puntos sobre un papel nos representan selvas, villas, hombres e incluso batallas y tempestades, aunque de una infinidad de detalles que nos hacen concebir, no exista alguno con excepción de la figura [*figure*] en el que propiamente guarden parecido [*les tailles-douces, n'étant faites que d'un eu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent es forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous Font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance*]» (AT VI, p.113).

[58]Como cuando en «una superficie totalmente plana nos representan los cuerpos más adelantados o hundidos, a la vez que siguiendo las reglas de la perspectiva, representan los círculos mediante elipses y no por otros círculos; los cuadrados mediante rombos y no por otros cuadrados y así con otras figuras [*sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés; et ainsi de toutes les autres figures*]» (AT, p.VI 113).

[3] «... autres choses...qui peuvent exciter notre pensée; comme, par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient» (AT VI, p.112).