

Bajo Palabra



Monográfico

*La noción de cuerpo, debates entre
la naturaleza, la cultura y el pensamiento
político en la temprana modernidad*

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

Monográfico

*La noción de cuerpo, debates entre
la naturaleza, la cultura y el pensamiento
político en la temprana modernidad*

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: 0fjd125gk87

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)
Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Editor invitado: Diego A. Fernández Psychaux

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma
de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y

Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía

Instituto Universitario de Ciencias de la Educación (IUCE)

University Institute of Education Sciences (IUCE)
Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>

Guest Editor: Diego A. Fernández Peychaux

A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: 0fjd125gk87

Special Issue

*The notion of body, debates between
nature, culture and political thought
in early modernity*

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters) Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

SJR | The SCImago Journal Rank

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europea
que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* ha sido incluida recientemente en: ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), en el Área de Filosofía (11/C) y Sociología (14) y, según la resolución de ANVUR de diciembre 2021, *Bajo Palabra* ha sido reconocida como revista científica (Área 11) y ha obtenido la colocación en clase A para el sector 11/D1 (Pedagogía e Historia de la Pedagogía).

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

Secretaria de redacción / *Secretary of Redaction*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.),

DONALD EMERSON BELLO HUTT (Universidad de Valladolid)

Editores invitados / *Guest Editors*

DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX (Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design*

JOSÉ MARTÍNEZ ZÁRATE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), González Serrano, Carlos Javier (Universidad Complutense de Madrid, España), Morán Martín, Remedios (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Oñate, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Schmich, Niklas (Universidad Autónoma de Madrid, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F).

Comité Científico / *Scientific Board*

Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Blanco Garzón, Aída (Universidad Autónoma de Madrid, España), Casado, Mario (Universidad Rey Juan Carlos), Chen, Wen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), González de Rueda, Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Hermoso Torres, Ignacio (Universidad Rey Juan Carlos), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), López Forjas, Manuel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Vázquez Valencia, José Antonio (Instituto Cooperativa Valdecás, Madrid), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Camilo José Cela, España), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China)

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Aranzueque, Gabriel (Universidad Autónoma de Madrid, España), Carrasco Conde, Ana (Universidad Complutense de Madrid, España), Constantinescu, Mircea (University Spiru Haret, Bucarest, Rumanía), Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Au-

tónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universidad de Murcia, España), Lizaola Monterrubio, Julieta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), López Molina, Xóchitl (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Soria González, Carmen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton (University of New South Wales, Australia)

Contenido/ Content

Artículos / Articles

La noción de cuerpo, debates entre la naturaleza, la cultura y el pensamiento político en la temprana modernidad / <i>The notion of body, debates between nature, culture and political thought in early modernity</i> . DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX	15
Hobbes y Locke sobre el derecho a castigar y la violencia de Estado / <i>Hobbes and Locke on the Right to Punish and State Violence</i> . MARIA ISABEL LIMONGI	19
Libertad y política de los cuerpos en movimiento: Thomas Hobbes y el libertarismo contemporáneo / <i>Freedom and Politics of Moving Bodies: Thomas Hobbes and Contemporary Libertarianism</i> . GABRIELA RODRÍGUEZ RIAL.....	37
La jerarquía de seres, de cuerpos y almas, en <i>The True Intellectual System</i> de Cudworth / <i>Hierarchy of beings, of Bodies and Souls, in Cudworth's The True Intellectual System</i> . NATALIA SOLEDAD STROK.....	59
Efectos políticos de un alma material. Pasiones y razón en Isabel de Bohemia / <i>Political Effects of a Material Soul. Passions and Reason in Elizabeth of Bohemia</i> . JULIÁN A. RAMÍREZ BELTRÁN.....	79
Descartes y la redefinición de las pasiones / <i>Descartes and The Redefinition of Passions</i> . JULIANA DA SILVEIRA PINHEIRO.....	101
Mi cuerpo no es una jaula: Baruch Spinoza y ¿las resistencias de los cuerpos? / <i>My body is not a cage: Baruch Spinoza and the resistance of bodies?</i> ANTONIO DAVID ROZENBERG	121
Naturaleza, función y temporalidad de los modos infinitos en la Ética de Spinoza / <i>Nature, function and temporality of infinite modes in Spinoza's Ethics</i> . GUILLERMO SIBILIA	139
Renunciar al cuerpo. Hegel y las dialécticas corporales de la autoconciencia / <i>Renouncing the body. Hegel and the bodily dialectics of self-consciousness</i> . JUAN PABLO DE NICOLA.....	163
La comprensión monista del cuerpo-mente y su impacto en la comprensión de la cultura en Herder / <i>The Monistic Understanding of Body-Mind And Its Impact On The Understanding Of Culture in Herder</i> . ANDRÉS INURRETA ACERO.....	181

La noción de cuerpo, debates entre la naturaleza, la cultura y el pensamiento político en la temprana modernidad

The notion of body, debates between nature, culture and political thought in early modernity

Este monográfico tiene el propósito de reunir artículos derivados de investigaciones en torno a las nociones de corporalidades o materia en el pensamiento de la temprana modernidad. La intención no sólo es confrontar formas diversas y plurales de abordar el sentido del cuerpo en los imaginarios sociales, históricos y políticos, sino también evaluar la diversidad de abordajes al momento de comprender el carácter de la materia frente a la lectura tradicional de la filosofía mecanicista y la filosofía natural en la temprana modernidad. En este sentido, más que teorizar sobre un horizonte de homogeneidad epistémica, se busca mediante la presente convocatoria, hacer del cuerpo un problema teórico y político en su sistematización.

El primero de los artículos propone una reflexión sobre la figura del Estado y la tensión permanente que se cierne en torno al derecho a castigar en Thomas Hobbes y John Locke. Con esta finalidad, María Isabel Limongi, en *Hobbes y Locke sobre el derecho a castigar y la violencia de Estado*, propone estudiar la instancia estatal desde una lógica de la presencia y la ausencia. En vínculo con una lectura que insiste en las relaciones de centro y periferia, por ejemplo, en las grandes ciudades brasileñas. De manera específica, la autora se ocupa de resaltar el rasgo esencialmente político de la pena en el pensamiento de ambos autores hallando una distinción fundamental al momento de estudiar la violencia estatal: la tensión ante la toma de decisiones punitivas. Aspecto que nos arroja a diferenciar entre castigo y hostilidad, o sea, entre las decisiones de Estado y las decisiones de gobierno. Para María Isabel Limongi tal lectura permitiría destacar que los límites del Estado no están trazados *a priori*,

de una vez por todas, sino que, de forma radicalmente diferente, están sujetos a disputa permanente.

En el siguiente artículo, Gabriela Rodríguez Rial busca desligar la formulación hobbesiana en torno a la libertad de aquellas posturas que defienden una lectura solipsista o voluntarista del individuo. El propósito de la autora, en *Libertad y política de los cuerpos en movimiento: Thomas Hobbes y el libertarismo contemporáneo*, es señalar las implicaciones políticas de la propuesta del filósofo inglés en torno al movimiento de los cuerpos. Para ello acude a una revisión sobre los debates en torno a la libertad negativa y positiva, recordándonos que las coordenadas en torno al cuerpo, el movimiento, el conato y el vacío exceden tal postura dicotómica. Hará uso, a su vez, de las interpretaciones de Skinner, Pettit y Springborg, indicando las disputas por el sentido de la libertad que el filósofo inglés sostuvo con sus contemporáneos republicanos. Así, la autora relaciona la libertad como no interferencia con una lectura del movimiento del cuerpo tomando en consideración elementos de la filosofía natural y mecanicista, lo que la llevará a sostener, en contra del libertarianismo en boga, que para Hobbes es imposible pensar un cuerpo aislado o separado de otros cuerpos.

Mientras, en el tercer trabajo, Natalia Soledad Strok nos lleva a un recorrido por las ideas de uno de los filósofos más destacados del grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII con su texto: *La jerarquía de seres, de cuerpos y almas, en The True Intellectual System de Cudworth*. Allí la autora no sólo estudia el lugar que ocupa Ralph Cudworth al interior de las propuestas filosóficas en la temprana modernidad, sino que esboza algunas consecuencias y repercusiones políticas del platonismo del pensador inglés. Gran crítico del materialismo hobbesiano y de las posturas mecanicistas, Ralph Cudworth, como nos indica la autora, propone una metafísica junto a una exposición sobre la unión entre dos tipos de sustancias (i.e. alma y cuerpo), señalando así los rasgos de actividad o pasividad que darían origen a una jerarquización de los seres. Así, entre la concepción de una naturaleza plástica (un instrumento ciego y activo con el que la divinidad gobierna) y una concepción absolutamente pasiva de la materia, las almas racionales de los hombres contarían con la posibilidad de actuar en contra de lo natural, en razón de su libertad. De esta forma, la libertad de los seres racionales no sólo es causante de las guerras y la maldad, afectando la armonía bondadosa generada por la divinidad, sino también de la posibilidad de comprender la verdadera configuración de la realidad.

Sin abandonar esta ampliación del canon del pensamiento moderno, Julián A. Ramírez Beltrán, en su artículo *Efectos políticos de un alma material. Pasiones y razón en Isabel de Bohemia*, propone poner a consideración las ideas políticas de quien fuera la primera interlocutora de Descartes con respecto a las temáticas abordadas

en *Las pasiones del alma*, la princesa palatina Isabel de Bohemia. La hipótesis de lectura, propuesta por el autor, radica en comprobar la manera en que la filósofa sostiene un abordaje materialista sobre el vínculo entre alma y cuerpo. Esto no sólo implicaría determinar cómo el alma del ser humano puede determinar los espíritus corpóreos con el fin de ejecutar acciones voluntarias, sino que, además, tendría repercusiones sobre la comprensión de la felicidad, la comprensión de la naturaleza humana y la relación entre la fuerza de las pasiones y la razón.

En el quinto artículo, autoría de Juliana da Silveira Pinheiro y titulado *Descartes y la redefinición de las pasiones*, propone visitar un tema clásico con una mirada renovada. A partir del examen histórico sobre el vínculo entre el alma y el cuerpo, la autora insiste en la importancia central del filósofo francés: la unión entre sustancias implicaría una nueva comprensión de las pasiones que recaen y afectan al alma. Propuesta que confronta las ideas de la fragmentación del alma en tres almas (racional, sensible y vegetativa) y la teoría hilomórfica, las cuales representaron, para Descartes, una imagen confusa sobre el cuerpo y el alma. En este sentido, y siguiendo a da Silveira Pinheiro, el filósofo pretende reestructurar el estudio de las pasiones en un nuevo paradigma metafísico, basado en una comprensión clara y distinta de la mente y el cuerpo. Uno de los efectos fundamentales de esta lectura es identificar la necesidad de la existencia de las pasiones para alma, y con ello, la especificidad de la teoría cartesiana de las pasiones: fomentar una psicología basada en la fisiología sin que tengamos que negar a las emociones una experiencia subjetiva.

Desde una perspectiva que amplía las coordenadas que se tienden entre las indagaciones entre el estatuto del cuerpo, la causalidad y las pasiones, el artículo *Mi cuerpo no es una jaula: Baruch Spinoza y ¿las resistencias de los cuerpos?*, de Antonio David Rozenberg, nos presenta un profundo abordaje sobre la relación entre el cuerpo y la resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. Allí el autor explora la relación ético-política que se despliega entre los cuerpos en términos de una resistencia de doble valencia: por un lado, un cuerpo busca permanecer en el ser, o sea, resistir a aquellos efectos negativos producidos por los cuerpos con lo que nos relacionamos; pero, por otro lado, tal vínculo e intercambio es un ejercicio de resistencia por el cual un individuo regenera sus partes constitutivas. El despliegue de la noción de resistencia desde el pensamiento de Spinoza que el autor adelanta le permite destacar lo siguiente: la resistencia de un cuerpo supone un cambio identidad, ya que, dicha resistencia se ejerce en un mundo extensivo. Sólo al sostener una identidad variable es posible resistir.

En el artículo *Naturaleza, función y temporalidad de los modos infinitos en la Ética de Spinoza* de Guillermo Sibilia se busca comprender la física de Spinoza a través de interrogarse cuál es la naturaleza y la función de los modos infinitos en su sistema.

O, dicho de otro modo, ¿en qué sentido son eternos los modos infinitos y cómo se relacionan con los modos finitos?

Con el artículo de Juan Pablo de Nicola, *Renunciar al cuerpo. Hegel y las dialécticas corporales de la autoconciencia*, se analizan los lazos políticos entre la naturaleza material y corpórea del espíritu como segunda naturaleza junto al desarrollo de la autoconciencia desde una lectura inmanente de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel. De esta forma el autor confronta aquellas interpretaciones ancladas en la primera *Fenomenología del espíritu* insistiendo en el cuerpo como figura *sine qua non* de un lazo social primario. Pues al ser objeto del deseo, debe ser negado, conservado y superado (*aufheben*) mediante la lucha a vida o muerte. En palabras del autor, esta lucha se ejecuta como una dialéctica entre la renuncia del cuerpo o su conservación que, en última instancia, implica una colisión entre autoconciencias dispuestas, o no, a renunciar a su propio cuerpo.

En el último de los trabajos del monográfico, Andrés Inurreta Acero demuestra en *La comprensión monista del cuerpo-mente y su impacto en la comprensión de la cultura en Herder* que el concepto de cultura no es independiente del cuerpo y la materia. Por el contrario, las consecuencias de la teoría monista de Herder –en la comprensión de la experiencia humana, tanto el alma como el cuerpo proceden de la misma substancia; Dios, a quien identificamos con la naturaleza– sobre este concepto señalan que el ser humano es una totalidad indivisible que puede funcionar en armonía o en contradicción disonante.

DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX

Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas
dfpeychaux@uba.ar

*Hobbes y Locke sobre el derecho
a castigar y la violencia de Estado*

*Hobbes and Locke on the Right
to Punish and State Violence*

MARIA ISABEL LIMONGI

Universidad Federal de Paraná y Conselho
Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
belimongi@yahoo.com.br

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.001>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 19-36



Recibido: 14/04/22
Aceptado: 18/07/2022

La traducción del presente artículo quedo a cargo de Antonio David Rozenberg
(Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires). Correo electrónico: antoniodavidrozenberg@gmail.com.



Resumen

En este trabajo, reviso dos obras clásicas —*Leviatán* de T. Hobbes y el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de J. Locke— para sugerir que tales obras permiten revigorar la comprensión del Estado en tanto instancias de regulación política que se encuentra presente y ausente al mismo tiempo, como en las periferias de las grandes ciudades brasileñas, de las cuales se acostumbra a decir que el Estado solo está presente para castigar. Para pensar esta situación, Hobbes y Locke ofrecen una alternativa al léxico en boga de la excepción, permitiéndonos pensarla como una tensión permanente —de orden política y no jurídica— entre el estado de derecho y el estado de guerra, una tensión que se construye alrededor del derecho a castigar.

Palabras clave: Hobbes; Locke; derecho de castigar; estado de guerra; Estado.

Abstract

In this paper, I revisit two classic works - T. Hobbes' *Leviathan* and J. Locke's *Second Treatise on Government* - to suggest that such works allow us to reinvigorate the understanding of the State as an instance of political regulation that is both present and absent, as in the peripheries of large Brazilian cities, about which it is customary to say that the State is present only to punish. To think about this situation, Hobbes and Locke offer an alternative to the lexicon in vogue of exception, allowing us to think about it in the form of a permanent tension - political and not legal - between the rule of law and the state of war, a tension that is built up around the right to punish.

Keywords: Hobbes; Locke; right to punish; state of war; State.

1. Introducción

Es común oír en Brasil que el Estado no llega a las periferias de las grandes ciudades sino bajo la forma de derecho penal. La referencia es la sistemática marginalización, criminalización, encarcelamiento y en el límite la exclusión, para no decir genocidio de la población negra, en un país cuya unidad territorial se formó alrededor del tráfico negrero¹ y cuyas instituciones se encuentran profundamente marcadas por el racismo estructural². Ya se mostró que la lógica imperante en las favelas cariocas, que opone a las fuerzas policiales del Estado a las facciones del tráfico organizado, es la lógica de la guerra³.

Últimamente, se ha vuelto frecuente la movilización de los conceptos de *estado de excepción*⁴ y *necropolítica*⁵ para dar cuenta de esta realidad. Además, las categorías sirven también al diagnóstico de la actual degradación de las instituciones brasileñas del Estado⁶, asaltadas por un gobierno que declara bien alto su intención de ametrallar sus adversarios políticos y cuya base de sustento está compuesta, en su mayoría, por hombres blancos, autodeclarados “ciudadanos de bien”, renuentes a la diferencia e intolerantes a la adversidad. Para muchos, las desventuras del Brasil contemporáneo bajo la egida del bolsonarismo apenas explicitan y amplían lo que la población negra y periférica brasilera ya sabía: Brasil es ejemplo claro de que el Estado no impone orden y ley sino mediante de un acto de exclusión.

Si bien, por muy interesante que sea, esta clave de lectura plantea *impasses* significativos para aquellos que, como muchos de mi generación, se embarcaron y creyeron en el proceso de redemocratización iniciado en la década de 1980, cuyo hito es la Constitución del 88 —la llamada “constitución ciudadana”— que, de manera extensa y detallada, al final del régimen militar, trazó el diseño institucional del entonces deseado Estado democrático de derecho. En ese proceso, destáquese la creación del Sistema Único de Salud (SUS) como una forma de inclusión en el

¹ Alecastro, L. F. (2000). *O trato dos viventes, formação do Brasil no atlântico sul*. Cia das Letras.

² Almeida, S. (2021). *Racismo estrutural*. Jandaíra.

³ Sales, J. M. e Kund, K. (1999). *Notícias de uma guerra particular*. Documentário. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=lg0F8Wpi2HM>

⁴ Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. Boitempo.

⁵ Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 edições.

⁶ Duarte, A. (2020). *A pandemia e o pandemônio*. Via Verita.

sistema de protección del Estado, referencia mundial en salud pública, responsable de los altos niveles de vacunación de la población brasileña en el Pandemia de COVID-19, a pesar de la campaña de oposición y los obstáculos impuestos por el gobierno federal. Entonces, ¿habría sido en vano todo el proceso de institucionalización de la Democracia después de la caída del régimen militar, una cortina de humo para lo que vendría a ser el verdadero y único rostro del Estado brasileño —la excepción y la necropolítica—?

El *impasse* se expresa en la división entre quienes defienden que las instituciones diseñadas por la Constitución ciudadana funcionan, aunque sea mal y suciamente, pero de forma relevante, ya que hasta el momento fueron capaces de evitar lo peor ante los asaltos autoritarios del actual gobierno y de la amenaza real de un nuevo golpe militar, y los que ven en el bolsonarismo la confirmación de que las instituciones supuestamente democráticas nunca funcionaron, visto que desde su fundación operan como un instrumento de dominación de clase y genocidio étnico-racial. Ambas posiciones son sensatas. Se trata, al final, de dos cosas: las instituciones funcionan y no funcionan al mismo tiempo. Pero ¿qué sentido darle a esta afirmación, que parece desafiar el principio de no contradicción?

Como una forma todavía provisoria e inconclusa de abordar el problema, propongo revisar dos obras clásicas —*Leviatán* de T. Hobbes y *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* de J. Locke— para evaluar si y cómo tales obras nos permiten revigorizar, desde el la teoría del Estado y de gobierno que ayudaron a consolidar y del vocabulario propio que movilizaron, la comprensión del Estado en tanto instancia de regulación política presente y ausente. Para pensar esta situación, Hobbes y Locke ofrecen una alternativa al léxico en boga de la excepción, permitiéndonos pensarla bajo la forma de una tensión permanente —de carácter político y no jurídico— entre el estado de derecho y el estado de guerra. Dicha tensión se construye en torno al derecho a castigar.

2. Hobbes

HOBBS ES QUIEN TAL VEZ haya colocado de manera más clara el derecho a castigar del Estado como un problema. En sus obras políticas enfrenta la cuestión de diversas maneras y cuando la retoma en el *Leviatán*, la versión mejor acabada, modificada e incrementada de su teoría política, no es para darle una solución, sino para delinear los contornos de un problema abierto. ¿En qué consiste dicho problema?

En primer lugar, en un problema de fundamento. De acuerdo con el *Leviatán*, el derecho de castigar del Estado, en diferencia a otros derechos que le competen,

como el de legislar, no está fundamentado en el contrato de autorización, esto es, no deriva de los términos en que el contrato de su institución es firmado. Esto es así porque no se puede pensar que los individuos renuncien, por medio de los contratos (que es la manera en la que disponen para renunciar a los derechos) a el derecho de resistir al empleo de la fuerza en contra de ellos.

La razón se encuentra en la lógica de los contratos desarrollada en el capítulo XIV del *Leviatán*: (1) siendo los contratos actos voluntarios y (2) no pudiendo presumir que algún bien proceda de esta renuncia, (3) no se puede presumir que un contrato sea firmado en esos términos. O sea, no se puede presumir que una obligación se haya producido voluntariamente por el uso de tales signos de la voluntad. Un contrato en esos términos es lógicamente imposible, nulo; ninguna voluntad es representada por medio de él. En otros artículos desarrollo este argumento, relacionado el derecho de resistencia a las condiciones de representación de la voluntad en los actos contractuales.⁷ Allí procuré pensar este derecho evitando subordinar la lógica jurídica a un principio prejurídico, como el principio de autoconservación entendido como un principio ético o una necesidad natural. En lugar de eso, propongo que el principio de autoconservación sea pensado como un elemento interno a la (o internalizado por la) lógica jurídica, como una condición de la representación de la voluntad en los actos contractuales. Es en esos términos que se puede leer el siguiente pasaje del *Leviatán*, que establece la nulidad de los actos de transferencia de derecho que no pudiesen contar como actos voluntarios:

En primer lugar, un hombre no puede renunciar al derecho de resistir a aquéllos que lo asaltan por la fuerza y quieren quitarle la vida, porque no puede entenderse que de su pasividad se derive bien alguno para sí mismo. Lo mismo puede decirse de la resistencia al daño físico, a las cadenas y al encarcelamiento, pues no hay ningún beneficio que resulte de padecerlos y así puede derivarse de esa paciencia el que otro sea herido o encarcelado; y también porque un hombre no puede saber, cuando otros proceden violentamente contra él, si no tendrán asimismo la intención de matarlo. (L, XIV, 122)⁸.

Nótese que no es solamente el derecho de castigar con la muerte que no puede haber sido transferido al Estado por medio de un contrato, sino también los castigos menores, como herir, encadenar o encarcelar. Mas adelante se acrecienta la

⁷ Limongi, M. I. (2018). Estado representativo / governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes. *Conjectura: Filosofia e Educação*, 23, p. 147-170. Limongi, M. I. (2020). Estado representativo y derecho penal en Hobbes. Razuk, A. L. (Ed.), *Tradición y modernidad de la teología política*. Colihue.

⁸ Nota de traducción: la versión elegida por autora en el idioma original (portugués) es citada con la letra L, seguida del del número del capítulo y del número de página. Se mantiene dicho formato, pero se utiliza la paginación de la versión en castellano.

lista “que se abstenga de hacer uso de comida, aire, medicina” (L, XXI, 193). Pero, subraya que “un hombre no puede saber, cuando otros proceden violentamente contra él, si no tendrán asimismo la intención de matarlo”, lo que extiende la lista al punto de abarcar todo y cualquier “ataque por la fuerza” o acto de violencia.

Nótese también que Hobbes intenta la posibilidad de fundar el derecho de castigar sobre la renuncia de otro derecho que no es el de resistencia al uso de la fuerza contra sí: el de resistir al uso de la fuerza *contra terceros*. Esta podría ser una vía a partir de la cual fundar el derecho de castigar sobre el contrato de autorización. Pues, en ese caso, el contrato obliga: “Al instituir un Estado, cada hombre renuncia a su derecho de defender a otro, pero no al de defenderse a sí mismo. También asume la obligación de asistir a quien posee la soberanía cuando el soberano castiga a otro” (L, XXVIII, 265). Después de enunciarla, esta vía será descartada como forma de fundamentar el derecho de castigar en el contrato de institución del Estado: “convenir ayudar al soberano cuando éste daña a otro, a menos que quien así pacta tenga el derecho de hacerlo por sí mismo, no es darle el derecho a castigar” (L, XXVIII, 265). Es decir, no es posible fundamentar el derecho a castigar sobre la renuncia al derecho de usar la fuerza en favor de terceros, porque el derecho que de este modo se renuncia no es de castigo, sino de recurrir a la violencia o al uso de la fuerza según el propio juicio. No hay, por lo tanto, como fundamentar el derecho a castigar del Estado en el contrato de su institución.

La alternativa está en entender el derecho de castigar no como un derecho que fue transferido al soberano por contrato, “sino que se dejó al soberano que lo ejerciese él (exceptuando los límites impuestos por la ley natural), de manera como la que se daba en la condición de mera naturaleza y de guerra de cada uno contra su vecino” (L, XXVIII, 266). El derecho de castigar es, en ese sentido, el derecho natural dejado al soberano, en cuyo caso no es solamente independiente del contrato, sino que antecede a toda determinación jurídica, ya que Hobbes desvincula el derecho y la ley (“la ley y el derecho difieren entre sí en la misma medida en que difieren la obligación y la libertad, las cuales no pueden coexistir con respecto a una misma cosa”, L, XIV, 119). De ser así ¿no se pierde el vínculo entre el derecho de castigar y el de legislar, que singulariza y legitima el uso de la fuerza por parte del Estado?

Esta no es una consecuencia aceptable para Hobbes. Según su definición, la pena es “un mal infligido por autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres esté mejor dispuesta a la obediencia (L, XXVIII, 265)”. La pena implica un vínculo con la ley, siendo este vínculo lo que marca la diferencia entre castigo y actos de hostilidad: “cualquier mal que es infligido sin la intención o sin la posibilidad de predisponer al delincuente o mediante su empleo, a otros hombres.

a obedecer las leyes, no es un castigo, sino un acto de hostilidad.” Y: “que el mal infligido por autoridad pública, sin que ninguna condenación pública lo haya precedido, no puede calificarse de castigo, sino de acto hostil”. O todavía: “que si un castigo prescrito por la ley misma y, después que el delito es cometido, se inflige un castigo mayor del estipulado, lo que haya de exceso no será ya un castigo, sino un acto de hostilidad” (L, XXVIII, 266-267). ¿Como, entonces, es posible conciliar la tesis de que el derecho de castigar se fundamenta sobre el derecho natural al mismo tiempo que se resguarda el vínculo entre castigo y ley?

Al tratar este problema Y. C. Zarka propone una solución bastante ingeniosa⁹. Él observa que el derecho de castigar y de recompensar es incluido en el capítulo XVIII del *Leviatán* entre los derechos que denomina los derechos *a posteriori* de la soberanía, esto es, los derechos que no se siguen directamente del contrato de institución, sino que derivan del fin en vista por la cual la soberanía fue instituida: la paz. De la misma categoría son los derechos de “ser juez de qué opiniones y doctrinas desvían de la paz, y de cuáles son las que conducen a ella” (L, XVIII, 162), de definir las reglas de propiedad, de arbitrar controversias, de hacer la guerra y la paz, de escoger consejeros, ministros, magistrados y funcionarios y de distribuir honores.

Tales derechos pueden ser considerados derechos de gobierno y no de Estado, teniendo en cuenta que Hobbes es una de las fuentes de la importante distinción entre gobierno y Soberanía, que hará después el núcleo del *Contrato Social* de Rousseau¹⁰. Una cosa es la Soberanía en tanto fuente de ley; otra la Soberanía en tanto instancia de gobierno. Si Rousseau atribuyó la *soberanía* al pueblo y el *gobierno* a una instancia de representación no soberana, Hobbes atribuyó las dos funciones a la misma instancia de representación (el monarca, la asamblea aristocrática o popular) sin perder de vista dicha distinción. Así lo atestigua la diferencia entre lo que Zarka denomina los derechos *a priori* de la Soberanía o, si quisiéramos, los derechos de Estado (aquellos que derivan directamente del pacto de su institución y que redundan en su carácter absoluto, inalienable e indivisible, en tanto fuente de ley) y los derechos *a posteriori* o, si quisiéramos, los derechos de gobierno, que pertenecen a la Soberanía en la medida en que constituyen medios indispensables a su manutención en tanto fuente de ley.

El derecho de castigar sería así un derecho de gobierno, derivado del derecho legislativo del Estado. Al pensarlo de esta manera, Zarka hace posible conciliar el hecho de que en el *Leviatán* Hobbes fusiona el derecho de castigar en el derecho natural a la guerra, al mismo tiempo en que lo vincula a la aplicación de la ley,

⁹ Zarka, Y-C. (1995). *Hobbes et la pensée politique modern*. PUF.

¹⁰ Tuck, R. (2015) *The sleeping sovereign: the invention of modern democracy*. Cambridge University Press.

distinguiéndolo de la mera hostilidad. Lo que hace la distinción entre castigo y hostilidad no es, por lo tanto, una especie de marca de nacimiento del derecho a castigar —su indiscutible vínculo con la ley—, lo que fue apartado por la tesis de que el derecho a castigar se fundamenta en el derecho a la guerra, que antecede a la ley. Lo que hace esta distinción es, en cambio, el juicio o la prudencia del Soberano-gobernante cuando determina que, en dadas circunstancias, el uso de la fuerza se hace necesario como medio de aplicación de la ley. Es este juicio, articulando medios y fines, que establece el vínculo entre el uso de la fuerza y la ley por el cual se define el castigo.

Este juicio tiene que estar formalizado en la propia ley, a la cual le cabe determinar y prescribir de modo general, y no caso por caso, el castigo asociado a su cumplimiento. Pero, el vínculo así formalizado permanece siendo un vínculo *a posteriori*, justificado por sus efectos, sujeto a cambios conforme las circunstancias y dependiente del juicio del gobernante. Lo que quiere decir que, si el Soberano comete un error, si juzga mal y no fue capaz de convencer en cada caso acerca de la necesidad de usar la fuerza como una forma de imponer la ley, si fuese un mal gobernante, corre el riesgo de ser considerado hostil, como lo es por derecho, ya que el derecho a castigar es una continuación del derecho natural a la guerra en el seno del Estado civil.

Si esta salida resuelve el problema del fundamento del derecho a castigar, aunque siendo *a posteriori*, de forma provisoria, circunstancial y sobre el riesgo de que un mal gobierno apueste a perder la distinción entre castigo y hostilidad, ella deja abierto otro problema que concierne a la relación entre el criminal y el castigo. En lo que respecta a esta relación, Hobbes dice, en conformidad con la lógica contractual mencionada arriba, que:

Si el soberano manda a un hombre (aunque éste haya sido condenado justamente) que se mate, se hiera o se mutila a sí mismo, o que no haga resistencia a quienes lo asaltan, o que se abstenga de hacer uso de comida, aire, medicina y cualquier otra cosa sin la cual no podrá vivir, ese hombre tendrá la libertad de desobedecer. (L, XXI, 193).

Esto significa que el acto de castigo —importante señalar: cualquier acto, de la pena de muerte a la restricción física de la libertad, teniendo en cuenta lo que antes se dice “un hombre no puede saber, cuando otros proceden violentamente contra él, si no tendrán asimismo la intención de matarlo”—, todo castigo, al menos en el momento de su aplicación, coloca al criminal en una relación de guerra con el Estado. Pues, nadie puede ser considerado el autor de su propio castigo, aunque pueda ser considerado autor de la ley en razón de cual es castigado, en la cual el castigo es previsto. Según Hobbes:

cuando yo permito al soberano que él me mate, no estoy obligándome a matarme yo mismo cuando él me lo ordene. Una cosa es decir mátame a mí, o a mi compañero, si te place, y otra cosa es decir Yo me mataré a mí mismo, o a mi compañero (L, XXI, 193).

Si no es posible ser obligado a matarse a sí mismo, esto parece traer como implicación que no puede ser considerado el autor del castigo que implica o abre la posibilidad de ser llevado a la muerte propia.

Al tratar los derechos fundamentales del Estado (los derechos *a priori* de la Soberanía) en el capítulo XVIII del *Leviatán*, Hobbes dice que no es posible deponer el Estado porque, en ese caso, aquel que lo intenta, siendo justamente castigado en consecuencia de este acto, sería el autor de su propio castigo, lo que constituye una injusticia. El mismo raciocinio parece aplicarse al criminal común. En relación con él, en el momento de aplicación del castigo, el Estado se encuentra disuelto, puesto nadie puede ser justamente considerado autor de su propio castigo. El acto del castigo implica, en última instancia, en retomar la condición natural de la guerra con la persona castigada, en las que las diferencias son decididas en base a la fuerza (*potentia*) —lo que es coherente con la fundamentación del derecho de castigar en el derecho natural a la guerra—. En esa relación, el Estado cuenta a su favor con el hecho de reunir, en torno de sí, la fuerza de los demás ciudadanos interesados en el castigo.

Pero, si esto es así, al menos en relación con el criminal, en el momento de aplicación del castigo, este acto dejó de ser castigo para convertirse en hostilidad y violencia. Este, no obstante, solo será el caso si el criminal se resiste al castigo, si no lo acepta como tal, esto es, como medio necesario a la aplicación de la ley, restándole la alternativa de aceptar el castigo sin resistencia, manteniendo así su vínculo con la ley y su interés en el Estado. Lo importante aquí es observar que la alternativa en juego depende de la discreción y juicio del criminal: resistir o dejarse castigar; tomar el uso de la fuerza por parte del Estado como un acto de violencia o como medio de aplicación de la ley. Queda a cargo de su juicio y prudencia discriminar y decidir, según las circunstancias, frente a al castigo que le es infligido si quiere o no permanecer en el Estado como ciudadano. Frente a eso, es bastante elocuente el siguiente pasaje del *Leviatán*, sin precedentes en las obras anteriores, atestiguando que, lejos de atenuar el problema, Hobbes está interesado en realzarlo:

Pero cuando un gran número de hombres se han opuesto injustamente al poder soberano, ¿no tendrán la libertad de agruparse para ayudarse y defenderse mutuamente? Sí que la tienen, ciertamente, pues no están haciendo otra cosa que defender sus vidas, a lo cual tiene derecho tanto el hombre culpable como el inocente. Hubo, desde luego, injusticia cuando por primera vez quebrantaron su deber; pero cuando después tomaron las armas, aunque lo

hicieron para mantener lo que habían hecho, ello no constituyó un nuevo acto injusto. Y si tomaron las armas para defender sus personas no fue acto injusto en absoluto (L, XXI, 194).

¿En qué consiste el final el problema del castigo que le interesa resaltar a Hobbes? Hobbes está indicando que la distinción entre aplicación de la ley, de un lado, y violencia de Estado, del otro, no es una distinción que se pueda hacer adoptando una perspectiva meramente jurídica. La ciencia de lo justo y lo de injusto deja la cuestión abierta para que sea decidida, de manera circunstancial y prudencial, como un cálculo de efectos, de articulación entre medios y fines, por los gobernantes y los súbditos sometidos al castigo. Si quisiéramos: la distinción no se hace jurídicamente, sino políticamente.

3. Locke

COMO HOBBS, LOCKE FUNDA EL DERECHO A CASTIGAR en el derecho natural, aunque, a diferencia de Hobbes, que opone *jus* y *lex*, vincula el derecho natural a la ley natural. Locke entiende que el estado de naturaleza no es un estado de guerra (aunque que se pueda transformar en uno, lo que es de suma importancia para la presente discusión) puesto que el derecho natural de los hombres es limitado por la ley de la naturaleza (ST, II, 4)¹¹.

Por definición, toda ley remite a un poder que la hace cumplir mediante la aplicación de recompensas y castigos, puesto que obliga, precisamente, *por medio* de recompensas y castigos —en el caso de la ley natural, de las recompensas y castigos divinos—. Dada esta premisa, Locke fue llevado a atribuir a los hombres el derecho natural de usar la fuerza para aplicar la ley natural, de modo que ella pudiese efectivamente valer como instrumento de regulación de las relaciones humanas en el estado de naturaleza, que se distingue de este modo de un estado de guerra. Así, cada hombre es por naturaleza, según él, un ejecutor de la ley de la naturaleza, pudiendo aplicar los castigos y las recompensas que considera apropiadas en circunstancias determinadas. Locke coloca, de este modo, el poder político (el poder de aplicar leyes) en las manos de los individuos.

Tal doctrina —la de que “en estado de naturaleza cada hombre tiene el poder de hacer que se ejecute la ley natural”— es calificada por Locke como una “*extraña doctrina*”, que él se propone defender de las posibles y probables objeciones (ST,

¹¹ Nota de traducción: la versión elegida por autora en el idioma original (portugués) es citada indicando las letras ST, seguido del número del capítulo y párrafo. Se mantiene dicho formato, pero se utiliza la paginación de la versión en español.

II, 13). Como mostro J. Tully, la doctrina es realmente extraña, tratándose “de una de las mayores innovaciones del pensamiento político moderno”¹². Lo que hay de nuevo o extraño ahí, en otras cosas, es el hecho de que el origen del poder político no se remite a la ciudad. En tanto que para la escuela de la ley natural (Grocio y Pufendorf) “el poder político pasa a existir cuando el pueblo consiente en el establecimiento de un gobierno institucional”¹³, para Locke, él está presente en los individuos antes e independientemente de la institución de la ciudad. Es lo que Tully denominó el “individualismo político” de Locke¹⁴.

Con aquello, Locke economiza el problema de la fundamentación del derecho a castigar previsto por Hobbes. Si los individuos disponen por naturaleza de un derecho/poder de castigar, entonces, el derecho/poder de castigar puede haber sido transferido por ellos al Estado por medio de un contrato. Aquello que era un problema desde la perspectiva hobbesiana en virtud de la desconexión entre derecho y ley, y de carácter originario y condicionante del derecho natural en relación con la ley, deja de ser un problema cuando el derecho natural se funda en una Ley natural, siendo por ella condicionado y limitado.

Sin embargo, lejos de pretender evitar de ese modo el problema puesto por el derecho de castigar, Locke reconstruyó la tensión hobbesiana entre castigo y hostilidad por otra vía. Si en el estado de naturaleza ya hay derecho a castigar, esto es, el uso legítimo de la fuerza como forma de aplicar ley, el recurso a la fuerza solo se configura, no obstante, efectivamente como un derecho sobre la condición de que los castigos que se apliquen “sean proporcionales a la transgresión y que sirvan para que el criminal repare el daño que ha hecho y se abstenga de recaer en su ofensa.” (ST, II, 8). El derecho de castigar debe, por lo tanto, ser ejercido de acuerdo con ciertas “medidas punitivas” determinadas por la ley (ST, II, 12), por lo que se distinga de un “poder absoluto y arbitrario” (ST, II, 8). Todo el problema reside en determinar cuál es esta medida, más allá de la cual el castigo se degrada en hostilidad.

Si de un lado, Locke entiende que, a pesar de las limitaciones del entendimiento humano, la ley de la naturaleza, incluyendo sus medidas punitivas, es “clara e inteligible para una criatura racional y para un estudioso de tal ley” (ST, II, 12), del otro, el admite haber cierta dificultad, frente a las circunstancias particulares y concretas del crimen, en ejecutar un castigo en su justa medida. Pues, cuando aplican la ley en su propia causa, los individuos pueden y tienden a ser llevado por el amor propio a “juzgar a favor de sí mismos y de sus amigos”. Además, “sus defectos naturales, su

¹² Tully, J. (1993). *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

pasión y su deseo de venganza los llevaran demasiado lejos al castigar a otros, de lo cual solo podrá seguirse la confusión y el desorden” (ST, II, 13).

Esta dificultad —que podría ser entendida a título de una objeción a la doctrina de que “todos tienen poder ejecutivo de la ley de la naturaleza”, puesto que borra los límites entre este poder ejecutivo (el derecho de castigar) y la hostilidad— apenas muestra que la existencia y evidencia de la ley natural y de sus medidas punitivas no son suficientes para regular las relaciones humanas en el estado de naturaleza. La dificultad de determinar la medida justa del castigo en cada circunstancia lleva a la degradación del estado de naturaleza en estado de guerra, lo que, por su lado, impone la necesidad del pasaje al estado civil. Lo que quiere decir que el pasaje sigue siendo pensado por Locke en términos hobbesianos, esto es, como una manera de evitar la generalización de la guerra y el aumento de la violencia (ST, III, 21). Así como para Hobbes, y a pesar de la Ley natural, la guerra es también para Locke el horizonte último de las relaciones naturales. Esto es, justamente, en razón de la dificultad marcada por Hobbes de distinguir *a priori*, en cada circunstancia, entre derecho a castigar y violencia. Ahora, por lo tanto, el problema se construyó en torno de la dificultad de identificar la medida natural del castigo.

Si, de acuerdo con Locke, no hay propiamente controversia sobre el contenido de la ley natural, hay en contrapartida muchas razones para controversias en torno de sus medidas punitivas. Y el problema se encuentra en que, mientras haya controversias sobre esas medidas, como cada uno puede interpretar a su modo si el recurso a la fuerza debe ser entendido como aplicación de la ley o declaración de guerra, lo que se tiene es la guerra.

Quando se declara mediante palabras o acciones, no como resultado de un impulso apasionado y momentáneo, sino con una premeditada y establecida intención contra la vida de otro hombre, pone a este en un estado de guerra contra quien ha declarado dicha intención. Y de este modo expone su vida al riesgo de que sea tomada por aquel o por cualquier otro que se le una en su defensa y haga con la causa común en el combate. (ST, III, 16).

El problema está en que cualquier acto que viole la ley natural, incluso un acto que no ponga en riesgo la vida, como el de poner a alguien bajo “su poder arrebatando a ese hombre su dinero o cualquier otra cosa que se le antoje” (ST, III, 18), cuenta como declaración de guerra. Al punto de, incluso en el estado civil, en las circunstancias en las que no hubiera como apelar a su protección, “a un ladrón (...) puedo, sin embargo, matarlo, aunque solo quiera robarme mi caballo o mi gabán” (III, 19). El raciocinio es el mismo que Hobbes: “un hombre no puede saber, cuando otros proceden violentamente contra él, si no tendrán asimismo la intención de

matarlo.” (L, XIV, 80). Esto es lo que justifica la resistencia por la fuerza, o sea, el recurso a la guerra como defensa.

Porque yo tengo razón cuando concluyo que aquel que quiere poner bajo su poder sin mi consentimiento podría utilizarme a su gusto en cuanto me tuviera, y podría asimismo destruirme en cuanto le viniese en gana. Pues nadie desearía tenerme bajo su poder absoluto, si no fuera para obligarme a hacer cosas que van contra mi voluntad, es decir, para hacer de mi un esclavo. (ST, III, 17).

Así, la mínima sospecha de que otro quiera hacer de mi un esclavo, esto es, colocarme bajo su poder absoluto y arbitrario, disponiendo de mi vida como un bien a proveerle, justifica que yo haga lo mismo con él. Locke no descarta, por lo tanto, la posibilidad de que la esclavitud sea justa. Ella es la justa reacción a la tentativa de esclavizar, tanto como el castigo con la muerte es el justo castigo contra quien atenta contra la vida. Recordemos que el esclavo es, de acuerdo con Locke, el transgresor de la ley de naturaleza que, por medio de su transgresión, justifica ser castigado con la muerte, siendo la esclavitud el derecho de uso de su vida por parte de aquel a quien le debe, y que, pospuesta la sentencia merecida, puede disponer de ella como bien quisiese, según su poder arbitrario y absoluto. Todo el problema consiste en saber si la esclavitud es justificada, si es un castigo merecido o puros y simples actos de hostilidad y violencia, o incluso violencia haciéndose pasar por justicia.

La cuestión se resuelve fácilmente cuando el deseo de esclavizar se revela en la forma de una agresión a la vida. Locke cita *Genesis*, 9, 6, como un registro decisivo sobre la justa medida del castigo en esos casos: “quien derrama la sangre de un hombre está sujeto a que otro hombre derrame la suya” (ST, II, 11). Pero, y en los casos de transgresiones menores ¿estas también merecen ser castigadas con la muerte? Es en ese momento en que Locke hace referencia a las “medidas punitivas” de la ley natural. Como vimos, su respuesta es que el castigo con la muerte solo se justifica si esta fuera la condición de “reparaciones y restricciones”, un condicionante que se torna tanto más relevante cuando se toma en cuenta que, además de esos límites, el propio castigo pasa a contar como declaración de guerra, esto es, como tentativa de colocar al otro bajo un poder absoluto y arbitrario, no limitado por la ley, justificando a su vez el recurso a la guerra, y así progresivamente. De este modo, dado que toda y cualquier transgresión a la ley puede ser vista como declaración de guerra, la cuestión de la aplicación de la ley en circunstancias determinadas se vuelve nebulosa y difícil de ser arbitrada. Considerando además que el ejecutor de la ley en su propia causa tiende a extrapolar las medidas de castigo, la cuestión se torna inadmisibile. Es el propio poder ejecutivo de la ley natural en la mano de los individuos que, en ese caso, en el lugar de imponer la ley

como un elemento de regulación, termina por transformar el estado de naturaleza en régimen de violencia.

Contra Hobbes, le importa a Locke distinguir entre el estado de naturaleza y estado de guerra (ST, III, 19). Fundamental para esta distinción es la afirmación de que hay medidas naturales, racionales de castigo, una articulación precisa entre ley y castigo, cabiendo a los hombres no instituir, sino encontrar la justa medida. El problema no está, entonces, en la inexistencia de una medida, sino en que los hombres son injustos y tienden a despreciarla. Al hacerlo, desdibujan los límites naturalmente existentes entre castigo y hostilidad. Que estos límites existan por naturaleza no cambia la dificultad de determinarlos en cada circunstancia, de modo que el problema hobbesiano se repone ahora en el ámbito del propio estado de naturaleza.

Que el problema se coloque en relación a las “medidas punitivas” explica que el poder ejecutivo y legislativo de la sociedad civil no sea caracterizado como el poder de definir lo que vale como ley, sino como

Un poder que establece cual es el castigo que corresponde a las diferentes transgresiones de aquellos que, entre los miembros de una sociedad, piensan que merecen la pena cometerlas; este es el poder de hacer leyes, y a el que debe añadirse el poder de castigar cualquier daño que se le haga a un miembro de la sociedad, cometido por alguien que no pertenece a ella. Este segundo poder es el de hacer la guerra y la paz. (ST, VII, 88).

El poder civil se define, así, como el poder de aplicar la ley, no propiamente de dictarla, ya que es en el momento de esta aplicación, no en de la definición de su contenido, que surge la necesidad de arbitraje que crea su institución. Es el poder de aplicar la ley que lo constituye. Es este poder que fue transferido a la instancia de gobierno por los individuos con la institución del gobierno civil, a saber, el poder de discriminar las medidas punitivas de las cuales se funda la diferencia entre la aplicación de la ley y la violencia.

Así, el estado civil trae la promesa de solución del impasse involucrado en la ejecución de la ley natural”. La solución está en hacer de la comunidad civil reunida en el parlamento —y no en el monarca, que se revela como un hombre sujeto a las parcialidades (ST, II, 13) —el ejecutor de la ley. Se trata así de apostar en la capacidad que la decisión mayoritaria tendría que aproximarse a la medida justa del castigo, apaciguando los ánimos, enseñando la sumisión a la ley y conduciendo a la contención de la violencia. Sera necesario reconocer, sin embargo, que la solución es antes política que jurídica, pues ¿Qué es la regla mayoritaria sino una forma política de resolver conflictos?¹⁵ Como en Hobbes, permanece la posibilidad de, en el

¹⁵ Waldron, J. (2003). *A Dignidade da Legislação*. Martins Fontes.

mismo estado civil, si es posible entender que lo que se presenta como castigo por decisión mayoritaria es un acto hostil que implique resistencias. La tensión, apenas minimizada por el apelo a la decisión mayoritaria, no es disuelta, sino preservada en el estado civil.

4. Conclusión

ES POSIBLE ENCONTRAR LA MISMA TENSIÓN en la teoría del Estado de Rousseau. Aunque, para los fines de la reflexión presente, que se proponga identificar la manera en la que los clásicos permiten pensar el Estado como una instancia al mismo tiempo presente y ausente en determinadas circunstancias, como en el caso de las periferias de las grandes ciudades brasileras, el ejemplo de Hobbes y Locke es suficiente. Lo que estos autores señalan como importante es el carácter eminentemente político del castigo.

Locke localiza el problema en la cuestión de la controversial determinación de las “medidas punitivas”. Pero ya era así como el problema aparecía en Hobbes, para quien el castigo se distingue de la hostilidad por su capacidad efectiva de imponer la ley y de mostrar en cada circunstancia el vínculo con ella, como un vínculo entre medios y fines. El problema de la medida es central en este caso, puesto que es la buena medida, entendida como una decisión de gobierno y no de Estado, lo que determina la decisión del criminal de aceptar el castigo o resistir a él. El problema sigue siendo el mismo, por lo tanto, cuando se pasa de una teoría del derecho natural, como la de Hobbes, a una teoría de la ley natural, como la de Locke¹⁶. Sea la ley natural o civil, el problema está en la forma circunstancial, *a posteriori*, sujeta a la evaluación de sus efectos, de justificar el uso de la fuerza como forma de aplicar la ley, como una articulación entre medios y fines.

Lo que interesa resaltar es que encontramos aquí una alternativa preciosa al vocabulario de la excepción para entender la violencia de Estado. Tal violencia no es, para Hobbes y Locke, lo otro del Derecho, el resto por fuera del campo de la protección jurídica del Estado de Derecho por decisión Soberana, sino un valor a ser decidido y repuesto en las circunstancias de aplicación de la ley. Tal decisión son decisiones de gobierno, no de Estado, políticas y no jurídicas, y no le caben solamente al gobernante, sino también a los ciudadanos, de los cuales se puede decir que también gobiernan en cierta medida cuando se ajustan o resisten a las medidas

¹⁶ Sobre esa distinción ver Tuck, R. (1995). *Natural rights theories, their origin and development*, Cambridge University Press.

punitivas que le son impuestas, cuando deciden sobre las acciones que deben contar o no como necesarias a la manutención del Estado, renovando sus vínculos con el Estado o rompiéndolos con él.

Aunque el derecho de tomar esa decisión fue transferido al gobierno civil, la tensión por las medidas punitivas recoloca el problema de la guerra y del derecho de resistir por la fuerza, esta vez contra el gobierno, en el seno del estado civil. O sea, los límites del Estado no son trazados *a priori* de una vez y por todas, sino que están sujetos a una disputa permanente. Esto es lo que creo que está en juego cuando se pretende llevar al Estado allí donde está ausente (o presente sólo para castigar), lo cual se hace no sólo a través de los canales oficiales, es decir, a través de las decisiones gubernamentales autorizadas, sino también a través de la resistencia, como forma de lucha y presión política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2004). *Estado de exceção*. Boitempo.
- Alecastro, L. F. (2000). *O trato dos viventes, formação do Brasil no atlântico sul*. Cia das Letras.
- Almeida, S. (2021). *Racismo estrutural*. Jandaíra.
- Duarte, A. (2020). *A pandemia e o pandemônio*. Via Verita.
- Locke, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Tecnos.
- Hobbes, T. (2002). *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico o civil*. Alianza.
- Limongi, M. I. (2018). Estado representativo / governo representativo: sobre os aspectos democráticos da representação política em Hobbes. *Conjectura: Filosofia e Educação*, 23, pp. 147-170.
- Limongi, M. I. (2020). Estado representativo y derecho penal en Hobbes. Razuk, A. L. (Ed.), *Tradición y modernidad de la teología política*. Colihue.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. N-1 edições.
- Rousseau, J-J. (2006). *O Contrato Social*. Martins Fontes.
- Sales, J. M. e Kund, K. (1999). *Notícias de uma guerra particular*. Documentário. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=lg0F8Wpi2HM>
- Tuck, R. (1995). *Natural rights theories, their origin and development*, Cambridge University Press.
- Tuck, R. (2015) *The sleeping sovereign: the invention of modern democracy*. Cambridge University Press.
- Tully, J. (1993). *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge University Press.
- Waldron, J. (2003). *A Dignidade da Legislação*. Martins Fontes.
- Zarka, Y-C. (1995). *Hobbes et la pensée politique modern*. PUF.

*Libertad y política de los cuerpos
en movimiento: Thomas Hobbes
y el libertarismo contemporáneo*

*Freedom and Politics of Moving Bodies:
Thomas Hobbes and Contemporary Libertarianism*

GABRIELA RODRÍGUEZ RIAL

Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional
de Investigaciones Científicas y Técnicas
rodriguezgabriela@conicet.gov.ar

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.002>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 37-58



Recibido: 08/04/2022
Aprobado: 18/07/2022

Resumen

¿Hasta qué punto la definición de la libertad como ausencia de obstáculos de Thomas Hobbes, tan innovadora en su tiempo, sigue vigente en la política contemporánea? Para abordar este interrogante, se repone, primero, la distinción entre la libertad positiva, negativa y republicana. Luego se muestra cómo Hobbes desvinculó a la libertad del republicanismo, a partir de la contextualización de su planteo en el marco de los debates intelectuales del siglo XVII. Finalmente, se concluye que la libertad hobbesiana no es solipsista ni voluntarista como la postulada por el libertarismo contemporáneo.

Palabras clave: libertad; Hobbes; movimiento; naturalismo; republicanismo.

Abstract

To what extent does Hobbes' definition of freedom as absence of opposition or obstacles, so innovative in his time, still apply to contemporary politics? To approach this question, first, we present the distinction between positive, negative and republican freedom. Then, we show how Hobbes separates freedom from republicanism, by contextualizing his ideas within the intellectual debates of the 18th century. We reach the conclusion that Hobbesian freedom is neither solipsistic nor voluntaristic, unlike the freedom postulated by contemporary libertarianism.

Keywords: freedom, Hobbes, movement, naturalism, republicanism.

I. Introducción: los caminos de la libertad.

EN EL CAPÍTULO XXI de *Leviatán* Thomas Hobbes afirma que “Libertad significa propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales”¹. La literatura sobre Hobbes coincide en que esta conceptualización no sólo fue innovadora en su tiempo, sino también que impactó en las tradiciones liberales y libertarias modernas². Ahora bien, ¿hasta qué punto la libertad tal y como fue conceptualizada por Hobbes sigue vigente en el libertarismo político contemporáneo que asocia ser libre con hacer lo que se nos da la gana sin tener en cuenta a los demás?

En su definición de la libertad como no interferencia Hobbes usa indistintamente los vocablos *liberty* y *freedom*. Lo mismo hace en 1958 Isaiah Berlin en su conferencia “Dos conceptos de libertad”. Tanto en el siglo XVII como el siglo XX se sabía que las palabras de la familia “free” son de origen germano sajón mientras que las de raíz “liber” vienen del latín y fueron introducidas al inglés con la conquista normanda. Cuando analiza la libertad negativa, Berlin alterna entre *freedom* y *liberty* mientras que cuando se ocupa de la libertad positiva es más notable la presencia de palabras de raíz germánica³. En el capítulo XXI de *Leviatán* se usan términos de etimología latina para referirse al movimiento libre, a lo contrario a la servidumbre, a la soberanía de los

¹ Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia y forma de una república, eclesiástica o civil* (traducción y prefacio Manuel Sánchez Sarto). FCE, p. 171. La edición de referencia en inglés es Hobbes, T. (1997). *Leviathan* (Edited by Richard Flathman and David Johnston). Norton & Company, p. 115. Las citas textuales de Hobbes en el cuerpo del texto se harán en español, indicándose la fuente de la traducción.

² Baste mencionar como ejemplo a tres comentaristas de Hobbes mencionados este artículo: Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes, p. 172. Pettit, P. (2004). Liberty and Leviathan. Politics, *Philosophy & Economics*, 4, p. 172, doi: <https://doi.org/10.1177/1470594X05049439>. Sleigh, R (jr.), Chappell, V., Della Rocca, M. (2008). Determinism and human freedom, Garver, D. y Ayers, M. (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Vol. 2, Cambridge University Press, pp. 1195-1278, p. 1126. Por cuestión de espacio no se pueden abordar dos lecturas canónicas que vinculan a Hobbes con el liberalismo moderno: la schmittiana y la straussiana. Para quienes quieran profundizar en los alcances y limitaciones de este paradigma interpretativo se recomienda leer a Julián Ramírez Beltrán quien también refuta la identificación de Hobbes con la concepción liberal de la libertad. También en ese texto se encuentra una muy completa síntesis del campo de estudios sobre Hobbes y su relación con el liberalismo político. Ramírez Beltrán, J. (2021). Thomas Hobbes y el liberalismo político. Una lectura sobre la noción de felicidad, *Apeiron. Estudios de Filosofía*, 14, pp. 17-48, ver especialmente, pp. 19-33, 43-44.

³ Tanto para la etimología como para los usos de *Freedom* or *Liberty* en *Two concepts of Liberty*, ver: Pitkin, H. F. (1988), Are Freedom and Liberty Twins?, *Political Theory*, 16(4), pp. 544-5 <http://www.jstor.org/stable/191431>.

gobiernos populares y a las libertades de los individuos bajo un ordenamiento político jurídico. En todo caso, lo que destaca Hobbes es que, cuando *freedom* o *liberty* se emplean para otra cosa que no sean cuerpos sujetos a movimiento, se está abusando del sentido o estirando el concepto⁴. La diferencia entre los conceptos de libertad no está en la etimología de las palabras, como reconoce Hannah Fenichel Pitkin, quien reconstruyó no solamente el origen histórico lingüístico de ambos términos, sino su historia conceptual y sus usos⁵. Cuando se aborda la libertad desde un enfoque teórico político, lo que importa son las tradiciones que evoca. Por ello, a modo de introducción, se reponen las tres clases canónicas de libertad en la historia del pensamiento político: positiva, negativa y republicana.

En 1819, Benjamín Constant reconoce dos tipos históricos de libertad, la de los antiguos y la de los modernos, cuya confusión llevó a sus contemporáneos a errores políticos mayúsculos: “me propongo someter hoy a vuestro examen algunas distinciones bastantes nuevas entre dos géneros de libertad, cuyas diferencias no ha sido advertidas hasta el día (...)”⁶. En la Antigüedad, ser libre implica participar activamente de los asuntos de la comunidad política. Las sociedades políticas de pequeña extensión están siempre en guerra entre sí y, por ende, necesitan del compromiso cívico para no perecer. En la modernidad, la libertad es sinónimo de independencia personal, de derechos individuales, del goce pacífico de placeres derivados del auge del comercio. Pero para que esto sea posible no sólo es necesario que la esfera pública reduzca su incidencia en la privada, sino también que el ejercicio colectivo de la soberanía sea sustituido por el gobierno representativo⁷. Se trata de una innovación moderna de la que Hobbes no fue totalmente ajeno, aunque el autor de *Los principios políticos* jamás lo reconoció.

Según Isaiah Berlín existen dos conceptos de libertad, ambos políticos⁸. Por un lado, está la libertad negativa, entendida como libertad de (*liberty from*), comúnmente conocida como no interferencia. Este tipo de libertad no está ligada a la capacidad del agente (poder o no poder) ni al régimen político donde viva, sino a los

⁴ Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, pp. 115, 118-19, 120-21. Se hace referencia a la edición inglesa porque en la traducción española no se nota la diferencia terminológica.

⁵ *Ibid.*, p. 532.

⁶ Constant, B. (1988). Discurso sobre la libertad, *Del espíritu de conquista* (pp. 64-93). Tecnos, p. 64.

⁷ *Ibid.*, pp. 66, 67, 71, 75, 89-93. Constant nunca dice preferir un tipo de libertad sobre otro, sólo señala la que le corresponde al momento histórico que le tocó vivir. También cree que el gobierno representativo permite que al menos quienes no pueden renunciar a ese placer se hagan políticos profesionales.

⁸ Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, pp. 121, 163-5. Para Berlin, Hobbes, a quien le reconoce el haber reconocido que la ley es siempre una cadena esclavizante, es un representante del pensamiento conservador y reaccionario que pretende instituir un poder centralizado para que los hombres se destruyan unos a otros. Sin embargo, incluso él admite que debe haber una porción de la existencia humana libre del control social. *Ibid.*, pp. 123 y 126.

impedimentos derivados de la intervención deliberada de otros seres humanos⁹. Por otro, la libertad positiva, que es la libertad para (*liberty to*), está ligada a la autonomía, al “deseo de parte del individuo de ser su propio dueño”¹⁰ y al autogobierno. El problema de este tipo de libertad es que la persona individual empírica queda subordinada a sujetos políticos colectivos, como la nación, la clase o el Estado. Para Berlin¹¹, la libertad subjetiva de la voluntad del autor –el agente de J. J. Rousseau o I. Kant– es una derivación de la libertad positiva. La idea de una voluntad autónoma y racional que se impone a las pasiones e intereses es de raíz estoica y fue adoptada por el calvinismo en los siglos XVI y XVII. Ciertamente, esta no es una definición de libertad que se acomode con el planteo de Hobbes.

P. Pettit y Q. Skinner¹² acuerdan que hay una tercera conceptualización de la libertad que cuestiona la dicotomía consagrada por Constant y Berlin. Para el republicanismo, la libertad es sinónimo de no dominación, y esta última puede entenderse como un tipo particular de interferencia: la arbitraria. Es decir, aquella que es discrecional y/o ilegal. La libertad republicana es antigua y moderna, ya que compatibiliza las virtudes cívicas clásicas con el gobierno representativo. Es positiva y negativa, porque la independencia personal depende del compromiso cívico con un régimen político que consagre el autogobierno.

Haya sido o no Hobbes el inventor de la libertad negativa, al conceptualizar la libertad como la ausencia de obstáculos externos al movimiento, encontró un elemento distintivo de la modernidad. Y al hacerlo, tuvo que polemizar con sus contemporáneos, especialmente los defensores de los gobiernos populares y del libre arbitrio, respecto de lo qué que significaba ser libres (apartado II) y encontrar en la física del movimiento del naturalismo del siglo XVII un fundamento teórico de su definición de la libertad como no obstrucción (sección III). Luego de un recorrido por algunos textos e interpretaciones de la vida y la obra de Hobbes, en las conclusiones se aborda un interrogante políticamente actual: la pretensión de vivir dentro

⁹ *Ibid.*, pp. 122, 130-1.

¹⁰ *Ibid.*, p. 131. La traducción española está tomada de Berlin, I. (1993). Dos conceptos de libertad, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza, p. 201.

¹¹ Abdo Ferez, C. (2021). *La libertad*. Universidad Nacional de General Sarmiento, pp. 24-35. Springborg, P. (2019). Hobbes sobre la libertad de los súbditos, *Estudios Públicos*, 155, pp. 7-32, p. 16. Springborg, P. (2009). Liberty Exposed: Quentin Skinner's Hobbes And Republican Liberty, *British Journal for the History of Philosophy*, 17(5), pp. 1039-1961, pp. 1042-1048. Como ambos artículos de Springborg son bastantes similares, se va a priorizar el texto en español, salvo cuando haya alguna referencia que se encuentre exclusivamente en el texto en inglés y sea central en la argumentación del presente texto.

¹² Skinner, Q. (1998). La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas. Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q., *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 227-257). Paidós; Skinner, Q. (2006). *Hobbes y la libertad*, *op. cit.*, pp. 9-14; Pettit, P. (2006). *Una teoría de la libertad*. Losada, pp. 15-23, 25-70, 281-328.

de una comunidad política sin establecer ninguna relación con los otros cuerpos que la habitan, ¿reactualiza o contradice el abordaje hobbesiano de la libertad?

Al tratarse de una perspectiva teórica política, la metodología de análisis de este artículo está orientada a pensar con Thomas Hobbes el tema de la libertad de los cuerpos individuales y colectivos en movimiento, y no a ofrecer una lectura de la doctrina hobbesiana que se pretenda superadora de otras existentes por su rigor filológico.

II. Interpretaciones, contextualizaciones y tipificaciones del revolucionario abordaje de la libertad de Thomas Hobbes.

Ningún escritor, que yo sepa, ha explicado, qué es la libertad y qué es la servidumbre. Vulgarmente la libertad consiste en obrar a nuestro arbitrio e impunemente, el no poder hacerlo se considera servidumbre, pero esa libertad no puede darse en el Estado. Thomas Hobbes, *De Cive*¹³.

¿CUÁNDO THOMAS HOBBS CONCEPTUALIZÓ a la libertad como no interferencia al movimiento y la hizo compatible con la sujeción política? Quentin Skinner y Philip Pettit difieren en este punto. Para el autor de *Hobbes y la libertad republicana*, hay que esperar hasta el capítulo 21 de *Leviatán* (1651) para que la definición de libertad del capítulo 9 párrafo noveno de *El Ciudadano* (1642/1647) -de aquí en adelante *De Cive*- como “ausencia de impedimentos para moverse”¹⁴ alcance su formulación concluyente. Pettit considera que ya en 1640, cuando circulan las primeras copias manuscritas de *Elementos de derecho natural y político* (1650), Hobbes había inventado el concepto de libertad como no obstrucción que luego no haría más que precisar: “forma parte de esta libertad [se refiere a la libertad del súbdito] que un hombre pueda trasladarse tranquilamente de un sitio a otro sin verse aprisionado o confinado por la dificultad de los caminos”¹⁵. Patricia Springborg muestra cómo desde *Elementos* hasta *Leviatán* se busca una solución al problema de la anarquía en la conciliación de libertad con autoridad a través de la artificiosa construcción de un cuerpo político soberano, producto de un pacto de autorización. Si bien elogia la rigurosidad de Skinner al estudiar las estrategias retóricas de Hobbes, la teórica política neozelandesa cree que lo que se produce con la definición cinética de liber-

¹³ Hobbes, *De cive*, op. cit., 9. 9, p. 84.

¹⁴ *Ibid.*, p. 86.

¹⁵ Hobbes, T. (1979). *Elementos de derecho natural y político*. Centro de Estudios Constitucionales, p. 356. Skinner, *Hobbes y la libertad*, op. cit., pp. 13, 51, 84-5; Pettit, *Liberty*, op. cit., pp. 131-151, p. 141, 150, nota 15.

tad en el capítulo 9 de *De Cive* no es necesariamente un cambio radical respecto de la conceptualización de la libertad sino un cambio de énfasis explicable a partir del contexto político. Para Springborg, a diferencia de Pettit y Skinner, ni la falta de impedimentos externos al movimiento ni la ampliación de los derechos individuales de los súbditos impiden que la libertad hobbesiana sea restringida, individualista, psicológica. Desde su perspectiva, la ontología determinista de Hobbes es incompatible con la libertad¹⁶.

A pesar de estas diferencias existen coincidencias en las interpretaciones de Skinner, Pettit y Springborg sobre la libertad hobbesiana. Primero, los tres acuerdan en que el corpus que hay que priorizar es el que está compuesto por sus tres obras políticas, *Elementos*, *De Cive* y *Leviatán*, aunque también referan a la polémica con el obispo episcopalista y armiano John Bramhall¹⁷. Segundo, los tres critican a Hobbes por haber separado la libertad personal del tipo de régimen político, al decir que es igualmente libre el súbdito de una monarquía absoluta que el ciudadano de la república de Lucca. Tercero, los tres sostienen que libertad negativa es producto del contexto político intelectual del siglo XVII.

Antes de tipificar y caracterizar algunos de los usos de libertad que se pueden identificar en *Elementos*, *De Cive* y *Leviatán*, relataremos algunos hitos del escenario político ideológico en el que Hobbes interviene¹⁸. Entre 1640 y 1660, tanto la vida personal de Hobbes como la política inglesa atravesaron cambios revolucionarios. El parlamento se rebela frente al monarca y se niega a disolverse: la guerra civil estalla. El rey Carlos I es derrotado y decapitado en enero de 1649, el parlamento Rabadilla abole la monarquía, suprime la cámara aristocrática y establece la república, que en 1653 se transforma en el gobierno personal de Oliver Cromwell, devenido en Lord Protector. En la década de 1630, Thomas Hobbes había vuelto a prestar servicios a la familia del tercer conde Devonshire y acompaña al joven William en su periplo por Europa continental. En 1640, se había instalado en París, viviendo de sus rentas personales y de la pensión que le había dejado el padre del conde, fallecido en 1617, de quien había sido preceptor y amigo. A través de los Cavendish,

¹⁶ Springborg, Hobbes sobre la libertad de los súbditos, *op. cit.*, pp. 12-14, 25-27, 29.

¹⁷ Bramhall es episcopalista y armiano, porque sostenía la necesidad de una iglesia nacional gobernada por obispos y seguía las enseñanzas respecto del libre arbitrio del teólogo protestante holandés Jacobus Arminius (1560-1609). Se recomienda a quienes les interese en la polémica entre Bramhall y Hobbes uno de los mejores textos en español sobre el tema: Fernández, Peychaux, D. (2019). Un campanario que sostenga el cielo, Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D., Rodríguez Rial, G. (Eds.), *Hobbes el hereje. Teología, política y materialismo*, Eudeba, pp. 37-60.

¹⁸ Esta breve contextualización política se basa, además de Springborg (Hobbes sobre la libertad de los súbditos, *op. cit.*, pp. 11, 15-6, 21, 25) y Skinner (*Hobbes, op. cit.*), en Tönnies, F. (1988), *Hobbes*, Alianza Universidad, pp. 27-100.

se vinculó con el bando realista. Pero ya en 1642, el conde de Devonshire decide someterse a quienes se perfilaban como vencedores: los partidarios del parlamento e incluso se une, a través del matrimonio de un sobrino suyo, con la familia del líder de la facción antimonárquica triunfante. Haya sido esta decisión producto de los consejos de Hobbes o no, es coherente con lo que este último plantea en el resumen y conclusión de *Leviatán* respecto de cómo debían comportarse los súbditos favorables al antiguo régimen con un nuevo soberano por adquisición.¹⁹

Hobbes vuelve a Inglaterra en 1651 a raíz de que había perdido el favor del príncipe de Gales, a quien había enseñado matemáticas, porque su entorno (papista y episcopalista) experimentaba rechazo por el filósofo “ateo”, Poco antes, se promueve una amnistía y casi contemporáneamente al regreso del filósofo, el parlamento sanciona la libertad de conciencia.²⁰ Aunque Hobbes escribió el *Leviatán* para conciliarse con el régimen político de turno, el *Commonwealth* de Cromwell, esa intención no implica que deje de sentir rechazo por los perros rabiosos republicanos que muerden mortalmente a los Estados organizados bajo la forma monárquica por su terror de ser gobernados, que para ellos no es otra cosa que no ser favorecidos con empleos honoríficos que creen merecer.²¹

Lo que Hobbes rechazaba del presente que le tocó vivir y de la historia de las *polis* griegas del siglo IV AC, que narró su admirado Tucídides, era la anarquía. La conceptualización hobbesiana de la libertad de los súbditos que compatibiliza la no interferencia con la sujeción surge de su polémica con los defensores del derecho divino de los reyes, los realistas moderados, los partidarios del gobierno mixto, pero sobre todo con los radicales (monarcómanos, republicanos ingleses u holandeses, hugonotes franceses) que creen que solamente se puede vivir libremente en los gobiernos populares.²² Pero además de estas tradiciones políticas, la libertad de los cuerpos de todo tipo (naturales, artificiales, inertes, racionales irracionales)

¹⁹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., p. 579: “Considerando que tal contribución, como cosa inevitable que es (a pesar de constituir una ayuda al enemigo) se estima legítima una sumisión total, que no es sino asistencia al enemigo, no puede, a su vez, estimarse ilegítima. Además, si se advierte que quienes se someten asisten al enemigo con partes de sus propias haciendas mientras los que se niegan lo asisten con la totalidad no hay razón para denominar asistencia a esa sumisión o arreglo, sino más bien, detrimento al enemigo”. Tönnies, *Hobbes*, op. cit., p. 77; Skinner, *Hobbes*, op. cit., p. 164.

²⁰ En el capítulo 47 de *Leviatán* en el que Hobbes añade entre la libertad de los súbditos a la libertad de conciencia que algunos de los lectores de *De cive* consideraban no estaba tenida en cuenta en ese tratado. En este mismo capítulo aparece una referencia a lo que habría dicho el marqués de Newcastle sobre las brujas en uno de sus encuentros con el teórico político en París, según el relato Margareth Cavendish (de soltera Lucas) en la biografía que le dedicó a su marido. Tönnies, *Hobbes*, op. cit., pp. 58, 326. Sobre esta ver *bluestocking* el artículo de Julián Ramírez en este mismo dossier. Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pp. 573, 574. Hobbes T., *De cive*, op. cit., p. 10.

²¹ Hobbes, *Leviatán*, op. cit., pp. 268, 269; Hobbes, *Elementos*, op. cit., p. 292, 342; Skinner, *Hobbes*, op. cit., pp. 47, 77, 103, 127, 148, 160; Tönnies, *Hobbes*, op. cit., p. 69; Pettit, *Liberty*, op. cit., pp. 132, 144, 150.

²² Skinner Q., *Hobbes*, op. cit., pp. 61-72; Tönnies, *Hobbes*, op. cit., pp. 47, 56, 63, 71.

de Hobbes cuestiona al libertarismo teológico de algunos de sus contemporáneos creen sólo es libre quien está exento de toda coacción al elegir²³.

Para abordar la libertad en la doctrina política de Thomas Hobbes suelen emplearse tipologías. Pettit apela a la distinción analítico-conceptual entre la libertad como *no compromiso* (*no commitment*), de la cual la no obligación (*no obligation*) es una subespecie que implica la no sujeción. Ahora bien, sólo se es libre sin estar comprometido antes de que culmine la deliberación que termina con la elección, que no es otra cosa que la última pasión²⁴. Y sólo quien no está bajo el dominio de ninguna persona física o jurídica, es libre de toda obligación. El segundo tipo de libertad es la *no obstrucción*, asociada al movimiento exento de cualquier tipo de interferencia, no importa, al menos desde *Leviatán* en adelante, si esta es o no arbitraria.²⁵ Si bien el autor de *Republicanism* afirma que es posible identificar la libertad como no compromiso y la libertad como no obstrucción tanto en *Elementos*, como en *De Cive* y *Leviatán*, los ejemplos del primer tipo están tomados mayoritariamente del primero de los textos que escribió Hobbes. Q. Skinner, por su parte, identifica tres tipos “cronológicos textuales” de libertad. Mientras que en *Elementos* la semántica predominante de la libertad es la no sujeción, en *De Cive* es la cinética del movimiento. Y en *Leviatán* el concepto fundamental en la libertad es definido desde el punto de vista de los súbditos como falta de oposición.²⁶ Springborg, a pesar de sostener que quienes están sujetos al poder soberano de un cuerpo político pierden libertades y no las suman cuando Hobbes concluye su aniquilación de la concepción republicana de la libertad como no dominación en *Leviatán*, coincide con Skinner en esta tipificación²⁷.

La sistematización presentada a continuación combina nuestro propio relevamiento con el que hicieron los y las comentaristas tomados como referentes para este apartado. En la dedicatoria de *Leviatán*, Hobbes le dice a su amigo Francis Godolphin que es muy difícil salir indemne en la lucha entre dos bandos, uno

²³ Sleigh *et al*, *Determinism and human freedom*, *op. cit.*, p. 1196.

²⁴ Hemos abordado este aspecto de la deliberación en Hobbes a partir de su comparación con B. Spinoza en Rodríguez Rial, G., y Ricci Cernadas, G. (2021). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 10(19), pp. 169-184. <https://doi.org/10.5209/ltld.76472>, especialmente pp. 171-172.

²⁵ Mientras que en *De cive* todavía se diferencia entre interferencia exterior o absoluta y por accidente, en la definición de libertad del comienzo del capítulo 21 de *Leviatán* solo importan los impedimentos externos. Hobbes, *De cive*, *op. cit.*, 9.9, p. 85; Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 171. Hobbes no usa el adjetivo “arbitrario” como lo opuesto a la legalidad, acepción predominante en el republicanismo, sino como “público”, no justificado, algo que no depende ni de las leyes ni de la naturaleza de las cosas, sino de la voluntad, o ligado a la técnica jurídica del arbitraje. Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba, pp. 33-51. Ver también Springborg, *Liberty Exposed: Quentin Skinner*, *op. cit.*, pp. 1052, 1054.

²⁶ Skinner, *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 34, 45, 51-9, 73-9, 85-91, 97-107, 111, 115, 125-39, 167-8.

²⁷ Springborg, *Hobbes y la*, *op. cit.*, p. 12, 19, 25.

que reclama la libertad de hacer lo que se les da la gana, y otro que clama por una autoridad excesiva²⁸. Tratando de eludir tanto a Escila como a Caribdis, se nos propone comprender a la libertad en su sentido propio, aplicable exclusivamente a los cuerpos, no a almas ni a seres imaginarios: “Por libertad se entiende de acuerdo al significado propio de la palabra, ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia, reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere, pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten”²⁹. Cualquier otro empleo del término en el lenguaje ordinario resulta abusivo³⁰. Pero, tanto en el escrito de 1651 como en *Elementos* y *De Cive* se observan distintos usos de la libertad cuyos sentidos se modifican según los adjetivos que las califican (inocua, corporal, natural, íntegra, infructuosa)³¹, los adverbios y otro tipo de modificadores que la adscriben a un sujeto (del soberano, del súbdito) o la ubican en un ámbito (en estado natural o dentro de la comunidad política). Todavía en *Elementos* Hobbes insiste en definir a la libertad como lo contrario a la sujeción: “Libertad (*Freedom*) no puede coexistir con la sujeción, la libertad (*Liberty*) de una república radica en el gobierno y en la regla de derecho, pues al no poder dividirse, los hombres tienen que esperar en común; pero esa situación no puede producirse más que en un Estado popular o democracia”³².

Con esta declaración, Hobbes no sólo golpea a la tradición republicana para la cual solo se es libre en un determinado régimen político (el popular) sino también al liberalismo que posteriormente se apropia de su concepción de la libertad como no interferencia, porque lo debilita a la hora de oponerse a la arbitrariedad del poder político. Y esta ambivalencia en la visión tradicional de libertad que no abandona el campo semántico de la no obligación también se encuentra en *De Cive*, aunque el movimiento ocupe un lugar cada vez mayor en la circunscripción del problema de qué significa ser libre³³. A partir de entonces, las cadenas artificiales que nos atan a nuestros conciudadanos y al soberano (leyes) seguirán siendo una prisión, pero más amplia y confortable que la de los esclavos físicamente impedidos de usar sus cuerpos³⁴.

²⁸ Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. I.

²⁹ Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 106 (cap. 14).

³⁰ *Ibid.*, p. 171.

³¹ Hobbes, *De cive*, *op. cit.*, pp. 10, 1, 89 13. 16, p. 120.

³² Hobbes, *Elementos*, *op. cit.*, pp- 341-1.

³³ Bardin, A. (2021). Liberty and representation in Hobbes: a materialist theory of conatus. *History of European Ideas*, pp. 1-15, p. 2, 4, 8 DOI: <https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1975150>

³⁴ Hobbes, *Elementos*, *op. cit.*, 282-3; *Leviatán*, *op. cit.*, p. 173.

Pero si hay algo en lo cual Hobbes es consistente es que su libertad negativa no se define a partir de la ausencia de coacción y, por eso, va eliminando los obstáculos necesarios para arribar a una conceptualización de esta como no interferencia. Se podría decir, entonces, que hay tres tipos de libertad identificables en estos tres textos de la doctrina política de Hobbes. Primero, la libertad es el movimiento sin restricciones externas. Se trata de una definición no solamente en sentido propio sino genérico porque se aplica también a dos ámbitos distintos: el natural y el político. Segundo, la libertad natural es la no servidumbre, es inocente, pero también improductiva sin ley que la limite, ya que es sinónimo de derecho natural. Corresponde a los seres humanos que no están bajo ningún tipo de dominación política y a los Estados soberanos. Tercero, la libertad en la comunidad política, la que ejercen los súbditos, es negativa, porque se refiere a la no interferencia tanto de las leyes como de otros cuerpos individuales que limiten su ejercicio; pero también positiva, porque se vincula con un conjunto de prerrogativas (*liberties*) que van desde la libertad de comerciar hasta la libertad de pensamiento y religión, en tanto y cuanto, no obstruyan el accionar del poder público que no está sujeto a ninguna norma positiva.

Sin embargo, hay una definición de libertad que aparece en el capítulo 30 de *Leviatán* a la que ni siquiera Skinner en su minuciosa reconstrucción menciona:

El uso de las leyes (que no son más que normas autorizadas) no es para limitar las acciones voluntarias del pueblo, sino encauzarlas y mantenerlas en determinado curso, para que no se lastimen a causa de sus propios deseos impulsivos, su impetuosidad o indiscreción; por el mismo motivo por el que se colocan setos, no para detener a los viajeros, sino para que no se salgan del camino³⁵.

En síntesis, la libertad en sentido estricto es experimentada tanto por cuerpos naturales (humanos, animales e inertes como el agua que fluye) y artificiales como por comunidades políticas soberanas. Se puede gozar de ella tanto en el estado natural como en el civil. Pero fuera del orden político artificial la libertad de los seres humanos, animales tan racionales como pasionales, termina siendo infructuosa por la falta de protección y de dirección del soberano, que evita que los cuerpos que conviven en un mismo espacio se interfieran entre sí. Bajo cualquier régimen político se conserva la libertad como no compromiso, ya que antes de terminar de

³⁵ La traducción de Sánchez Sarto (edición española) de referencia es la siguiente: “En efecto el uso de las leyes (...) no se hace para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarle a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación o su indiscreción; del mismo modo que los setos se alzan no para detener a los viajeros sino para mantenerlos en el camino” (*Ibid.*, p. 285). Hemos optado por una traducción propia que estimamos más próxima al sentido del original. Bardin, Liberty and representation in Hobbes, *op. cit.*, p. 11, también refiere a este pasaje cuando analiza la relación entre representación y conato.

deliberar todas las opciones están abiertas. E incluso se goza algo de libertad como no obligación, puesto que se puede seguir haciendo todo aquello que no se prohíbe. Sin embargo, cuando se decide jugar al tenis y no hay ordenamiento civil que impida hacerlo- y en principio es lógico que sea así- lo que termina definiendo la libertad para pelotear es si la puerta de la cancha está abierta o no. Además, para que el partido de tenis tenga lugar, se necesita de un cuerpo distinto del propio que ponga la pelota en movimiento³⁶.

III. Y, sin embargo, se mueve: la libertad de los cuerpos.

Galileo, ya en nuestro tiempo, enfrentándose a esa dificultad, fue el primero que nos abrió la puerta principal de toda física, a saber la naturaleza del movimiento. Thomas Hobbes, Dedicatoria al excelentísimo señor Guillermo Conde de Devonshire, *De Corpore*.³⁷

EN ESTE APARTADO se aborda la relación entre la libertad como no interferencia al movimiento a partir de algunos elementos de la filosófica naturalista y mecanicista del s. XVII que, aunque presentes en los textos de Thomas Hobbes citados en el apartado anterior, son más notables su *Tratado sobre el Cuerpo* (1655), de aquí en adelante *De Corpore*³⁸. La finalidad de esta indagación es mostrar que para Hobbes es imposible predicar el movimiento de un cuerpo que no comparte el espacio con otros, y desde allí cuestionar las reapropiaciones de la libertad negativa hobbesiana que asimilan no interferencia con aislamiento o espacio vacío.

¿Cómo llega Thomas Hobbes a asimilar la libertad con los cuerpos en movimiento? Para responder esta pregunta es preciso abordar el contexto intelectual no desde la agenda política, como se hizo previamente, sino desde una filosofía natural cuyos conceptos centrales son cuerpo, movimiento, conato y vacío. Hobbes fue un materialista en un siglo en el que quien aún no lo fuera, estaba en camino a serlo.

³⁶ El ejemplo del juego de tenis es usado por Bramhall para atacar, por un lado, la asimilación que hace Hobbes entre acciones voluntarias y espontáneas, y, por el otro, para decir que su planteo es contradictorio: ¿qué pasaría si mientras delibero si juego o no al tenis la cancha está cerrada pero cuando decido no jugar, porque me siento mal o no tengo dinero, está abierta? ¿Soy libre y no libre al mismo tiempo? Bramhall, Hobbes, T. (1841). *English Works*, vol. 5, John Bohn, p. 446.

³⁷ Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el cuerpo*. Universidad Nacional a Distancia, p. 29.

³⁸ Bardin, Liberty and representation in Hobbes, *op. cit.*, pp. 3, 6, 8; Henri, J. (2016). Hobbes, Galileo and the Physics of simple circular motions, *Hobbes Studies*, 29, pp. 9-38. En ambos artículos se hace referencia a otros textos de Hobbes, además de *De Corpore*, como *De Motu, Loco et Tempore* (1642) y *De Motibus Solis, Aetheris & Telluris*. En este apartado el foco está en *De Corpore* porque se encuentran en este texto elementos suficientes para justificar la interpretación presentada sobre la relación entre la libertad y los cuerpos en movimiento en un espacio no vacío.

Como muchos de sus contemporáneos, creía que la experiencia más general era la de los cuerpos en movimiento. Hobbes seguía con mayor fidelidad que nadie a Galileo Galilei (1564-1642) al sostener que el movimiento circular es el más simple y natural, y en estudiar matemáticamente a los cuerpos. El autor de *Leviatán*, aun adhiriendo al nominalismo de Guillermo de Ockham (1280 circa-1349), se atrevía a cuestionar a los escolásticos, aferrados a la física aristotélica, como casi ningún otro de los mecanicistas cinéticos del siglo XVII al decir que el movimiento no nace de fuerzas ocultas sino de otros cuerpos. Hobbes fue también mucho más categórico que la mayoría de los físicos materialistas –con la excepción de su némesis René Descartes (1596-1650)– en negar la existencia del vacío macroscópico del que no habían podido desembarazarse los atomistas desde Epicuro³⁹. Hobbes fue un hereje en el campo político porque, aunque predicaba la obediencia, polemizaba con los poderosos, y en la esfera religiosa, porque a la hora de interpretar las escrituras, no se sometía a ningún poder intelectual, terrenal o espiritual. Pero lo fue también dentro de la física naturalista y mecanicista del siglo XVII, porque, al igual que el autor del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632), priorizó el movimiento circular sobre el rectilíneo y se atrevió a decir que la gravedad era una fantasía⁴⁰.

En *De Corpore* se define “*al cuerpo como todo lo que independiente a nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con aquella*”⁴¹. En el capítulo I de dicho tratado había quedado establecido que el contenido de la filoso-

³⁹ Bardin, Liberty and representation in Hobbes, *op. cit.*, pp. 2, 5, 13; Tönnies, *Hobbes, op. cit.*, p. 149, 153-4, 162; Sleight *et al.*, Determinism and human freedom, *op. cit.*, p. 1217; Gabbey, A. (2008). New doctrines of motion. Garber, D. y Ayers, M., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Vol. 1 pp. 649-679), Cambridge University Press, pp. 653-4, 657, 661; Garber, D., Henry, J., Joy, L., Gabbey, A. (2008). New doctrines of body and its powers, place, and space, Garber, D., Ayers, M., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Vol. 1 pp. 553-623), Cambridge University Press, pp. 566, 573-5, 578, 584; Fraga Aranda, F. (2003). Hobbes y la epistemología de la ciencia política ¿Es posible la sociedad?, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 59, 1, pp. 69-88, pp. 74-84, 87. Según Gabbey, Hobbes es el único entre Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz y More que niega que Dios es la fuente de toda fuerza corporal, poder o actividad. Sin embargo, en *De Corpore* se niega la teoría de un primer motor inmóvil que mueve sin ser movido pero no deduce de ello que no haya un creador del mundo. Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo, op. cit.*, p. 322 (XXVI.1).

⁴⁰ Garber *et al.*, New doctrines of body, *op. cit.*, p. 552; Henri, Hobbes, Galileo and the Physics, *op. cit.*, pp. 9-10, 14, 21, 28, 30-33, 36, 38; Flórez-Pabón, C. E. y Acevedo-Rincón, J. (2019). Geometría dinámica y la cuadratura del círculo en Hobbes. Schubring, G., Bello, J., Helver y Vacca, H. (Eds.), *V Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Matemática* (pp. 258-264). Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Henri plantea que Hobbes fue uno de los pocos contemporáneos que se tomó en serio el concepto de inercia circular de Galileo. Y, aunque su abordaje matemático de la física desde una perspectiva geométrica no está del todo logrado y el hecho de haber negado la gravedad es contradictorio con la física dinámica newtoniana, sus planteos son coherentes con una mecánica cinética de su época. Hobbes no sólo no podía prever avances los avances científicos que se iban a producir luego de su muerte y su filosofía natural fue atacada no por ser un mal físico sino por ser el autor de *Leviatán*.

⁴¹ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo, op. cit.*, pp. 105-106 (cap. VIII.1).

fía es todo cuerpo del que se pueda concebir una generación y que, por ende, esta disciplina tiene dos partes principales, según se ocupen de uno u otro de los géneros supremos de los cuerpos: “Uno llamado natural, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado estado, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre los hombres”⁴². Los cuerpos son los sujetos del movimiento, y este último es uno de los accidentes comunes que los afectan como la magnitud, la pasión, la potencia o el reposo. Por consiguiente, tanto los cuerpos naturales (inertes o vivientes, humanos o no) como los artificiales (los órdenes políticos soberanos) son libres, dado que se mueven a causa del movimiento de un cuerpo contiguo, y no por otra razón o atributo moral o metafísico⁴³.

Para Hobbes, un cuerpo no empuja a otro por ser un cuerpo sino porque se mueve en su lugar, ya que “*el movimiento es la privación de un lugar y la adquisición de otro*”⁴⁴. El movimiento es la causa más universal de todas, por eso todo cambio proviene de aquel. Incluso es probable que el movimiento sea co-eterno o co-creado con los cuerpos mismos. Para Hobbes “*el movimiento es lo único que da y quita movimiento a los cuerpos en reposo*”⁴⁵. Movimiento y quietud no son contradictorios, por ello, Ferdinand de Tönnies interpreta que, sin decirlo, Hobbes tomaba al reposo como sinónimo de resistencia. Tal vez Hobbes no lo haya dicho porque no estaba de acuerdo con esta asimilación como el caso de la autora de estas líneas. En *De Corpore* se define a esta última como el contacto de dos móviles cuyos conatos son contrarios, total o parcialmente⁴⁶. ¿Pero qué es el conato? “En primer lugar, definimos el *conato* como *el movimiento por un espacio y un tiempo menor que el dado, esto es, menor que el que se determina o se asigna por la exposición o por el número, esto, es por un punto (...)* el ímpetu no es otra cosa que la cantidad o la velocidad del propio conato”⁴⁷.

En el siguiente pasaje, Hobbes concluye la argumentación acerca de si el criterio de individuación de los cuerpos se fundamenta en la forma o la materia. Para Bardin esta conceptualización del conato se aplica fácilmente a la vida de los cuerpos naturales. Pero en el caso de los cuerpos artificiales hace falta encontrar lo que da unidad a la multitud de individuos, lo que permite transformar el conjunto movi-

⁴² *Ibid.*, p. 43 (I.9).

⁴³ *Ibid.*, p. 120 (IX.7), 336 (XXVI.8).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 118 (IX.3), p. 177 (XV.1). Para Gabbey esta definición contrasta con todo aquel que escribía sobre el movimiento en el siglo XVII. Gabbey, *New doctrines of motion*, *op. cit.*, p. 653.

⁴⁵ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, *op. cit.*, p. 180 (XV.3). ,p,s,es y artificiales, de todo supiniThomas Hobbes citados en el apartado anterior, son mr la legalizacien las cecintos

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 120 (IX.7) 179 (XV.1). Tönnies, *Hobbes*, *op. cit.*, pp. 162-5, 174.

⁴⁷ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, *op. cit.*, pp. 178-9 (XV.2).

mientos independientes en uno general, unitario y coherente. Y ese principio, en el caso del Estado, no es otro que la persona *ficta* representativa⁴⁸.

Y si el nombre se impone a causa de una cierta forma que sea el principio del movimiento, siempre que permanezca ese principio, el individuo será el mismo; como será el mismo hombre aquel cuyas acciones y pensamientos se derivan de uno y el mismo principio (es decir que estuvo presente en la generación), y será el mismo río el que fluye de una y la misma fuente, ya fluya de ella la misma agua u otra o algo distinto de agua, y será la misma ciudad aquella cuyos hechos derivan continuamente de una y la misma institución, vivan en ella los mismos hombres u otros⁴⁹.

Ahora bien, si para Hobbes todo movimiento nace de otro cuerpo en movimiento, ¿por qué postula una inercia circular derivada del movimiento congénito de los astros? Al igual que para Galileo, el autor de *De Corpore* sostiene que el movimiento circular simple, sin necesidad de aceleración o gravedad, se expande a los cuerpos que rodean al que se mueve⁵⁰. De esta manera, se puede proyectar el movimiento a todos los cuerpos sin pensar en una fuerza interna ni tampoco recurrir a la cinética rectilínea preferida por Descartes y otros cinéticos del siglo XVII.

Según el filósofo de Malmesbury, su amigo Pierre Gassendi estaba equivocado al seguir postulando la teoría del vacío que *De rerum natura* de Lucrecio atribuye al griego Epicuro. A diferencia del autor del *Discurso del método*, Hobbes estaba dispuesto a aceptar que podía haber intersticios entre los cuerpos, pero el vacío como concepto general solo es aplicable a espacios imaginarios. Así pues, aunque no era muy propenso a la física experimental, en el capítulo 26 de *De Corpore* Hobbes recurre a un experimento “bastante conocido, pero en mi opinión válido”⁵¹ de una vasija con una boca pequeña y el fondo perforado para probar que no hace falta el vacío para que los cuerpos se puedan mover. Luego de rechazar teóricamente los planteos de los epicureístas que en el siglo XVII recurrían a experimentos como la bomba de aire de Boyle, Hobbes concluye:

⁴⁸ Bardin, Liberty and representation in Hobbes, *op. cit.*, pp. 8, 10-14. Bardin plantea que la representación es el conato de los cuerpos políticos artificiales. Su análisis es tributario de un texto citado por la mayoría de los comentaristas de Hobbes mencionados en este artículo, incluida la misma Bardin: Jaume, L. (1983). La Thérie de la 'personne fictive' dans le Léviathan de Hobbes. *Révue Française de Sciences Politiques*, 33, pp. 1009-1035.

⁴⁹ Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*, *op. cit.*, p. 130 (XI.7).

⁵⁰ Este tema se aborda en los últimos capítulos de la parte tercera de *De Corpore*, en especial en el capítulo 21 y en el capítulo 26 de la segunda parte donde se mencionan a Copérnico y Galileo para introducir el tema del movimiento circular. Este capítulo es clave, junto con el 28 para comprender como Hobbes excluye el vacío, *Ibid.*, pp. 256 (XXI.2), 257-8 (XXI.3-5), 262-3 (XXI.10), 331 (XXVI.5), 325 (XXVI.3), 332 (XXVI.8). En esta última referencia se afirma que el conato de los cuerpos hacia abajo (la gravedad) no tiene que ver con la naturaleza de los cuerpos, sino que es una ficción humana.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 323 (XXVI.2).

Supongo en primer lugar que el espacio inmenso que llamamos mundo es un agregado de cuerpos, de consistentes y visibles como la tierra y los astros, y invisibles y pequeñísimos átomos diseminados por los intervalos de la tierra y los astros; y por último de un éter muy fluido que ocupa de tal forma el espacio restante que hay el universo que no deja ningún espacio vacío⁵².

¿Cómo se relacionan los conceptos de cuerpo, movimiento o conato y espacio no vacío con la conceptualización hobbesiana de la libertad como ausencia de obstáculos? Primero, si los cuerpos son los sujetos del movimiento y este nace de otro cuerpo, ser libre presupone compartir el espacio con otros diversos de sí mismo. Segundo, el principio del movimiento es lo que permite representar individualmente a los cuerpos, naturales y artificiales, por ende, podemos predicar que estos son libres en un sentido estricto y no metafórico. Estos dos corolarios se derivan de lo expuesto en este apartado y el precedente respecto de la relación entre libertad y movimiento. Tercero, la ausencia de vacío es doblemente importante en el argumento hobbesiano. Por un lado, evita riesgos políticos asociados a la cultura subversiva de las universidades, que usaban la física de los antiguos para justificar sus pretensiones de cuestionar la soberanía. Por otro lado, la suposición ontológica del vacío permite introducir una noción de libertad metafísica, inconsecuente con el determinismo⁵³. Cuarto, como no existe un pueblo que preceda al Estado soberano, los derechos y libertades individuales de los súbditos se derivan de su pertenencia a esta comunidad política. Cabe recordar que el concepto de persona ficticia representativa que Hobbes define en *Leviatán* en reemplazo del de persona civil jurídica presente en *Elementos*, le permite afirmar que este cuerpo político artificial es tan real como cualquier otro cuerpo natural⁵⁴. Estas dos últimas afirmaciones apuntan al argumento medular que estructura el presente artículo: las innovaciones conceptuales de Hobbes ligadas a la libertad y la representación son el producto de la articulación entre su política y su física, y no soluciones a problemas políticos que son totalmente independientes de las preocupaciones ontológicas del autor de *Leviatán*.

Pensar la libertad como problema ontológico político desde Thomas Hobbes implica combinar en su comprensión los contextos político intelectual y filosófico científico, y no sustituir uno por otro. En su crítica a Skinner, Andrea Bardin parece promover la sustitución de una interpretación retórico-política de la concepción de

⁵² *Ibid.*, p. 331 (XXVI.5).

⁵³ Bardin, Liberty and representation in Hobbes, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁵⁴ Jaume, La 'Théorie de la 'personne fictive'', *op. cit.*, p p. 1016-1018, 1023-4, 1027.

la libertad hobbesiana por una ontológico epistemológica⁵⁵. En este artículo se opta por combinarlas. Desde ese prisma, me pregunto por qué el concepto hobbesiano de libertad que se impuso en la batalla político-ideológica del siglo XVII, hoy día parece haber perdido predominio en manos de quienes creen que la no interferencia significa hacer lo que se les da la gana, como si los cuerpos libres de movieran a causa de un principio interno, independiente de toda determinación y en espacios vacíos de relaciones.

IV. Del triunfo a la derrota: resonancias hobbesianas en la disputa ideológica actual por los sentidos de la libertad

DE LO EXPUESTO HASTA AHORA se pueden derivar los siguientes corolarios. Primero, Hobbes fue un innovador en relación con las tradiciones existentes de la libertad en su contexto histórico intelectual. Aunque pueda considerarse un ancestro de la concepción moderno-negativa de la libertad, sus planteos y los de liberalismo no convergen. Segundo, Hobbes separó a la libertad de la voluntad autónoma, racional e incondicionada y la transforma en el último apetito de la deliberación. De esta manera de aleja de la concepción subjetiva de la libertad del autor agente, característica no sólo del estoicismo antiguo o de los defensores del libre arbitrio en el s. XVII sino también de lo que Berlin denomina derivas modernas de la libertad positiva. Tercero, las libertades civiles, plurales, en número e individuales, por los sujetos que las ejercen, son compatibles con la sujeción política. Cuarto, tanto la libertad como *no compromiso* como la libertad como *no obstrucción* pueden conceptualizarse desde la física de los cuerpos. Quinto, el hecho de que un cuerpo se mueva libremente no implica negar que su movimiento se origine y pueda ser reorientado por otros cuerpos con los que comparte el espacio. Sexto, los cuerpos artificiales gozan de libertad natural y de libertad de movimiento, pero también impactan o dirigen el movimiento de otros cuerpos.

En contexto de la pandemia del COVID 19, la libertad hobbesiana ha perdido terreno frente una concepción de la libertad que se podría denominar solipsista, porque prioriza la voluntad de hacer lo que se nos da la gana sin tener en cuenta a los demás cuerpos, naturales o artificiales, de los que dependemos para vivir, movernos, y gozar de nuestros derechos en un ambiente de relativa paz y seguridad. La libertad es la facultad natural de hacer lo que queremos⁵⁶ es una las definiciones

⁵⁵ Bardin, Liberty and representation in Hobbes, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁵⁶ Skinner, *Hobbes, op. cit.*, p. 38.

libertad, predominantes en el contexto político-intelectual inglés del s. XVII, que Hobbes desestima como incorrecta en el capítulo 9, párrafo noveno de *De cive*⁵⁷. Por ello, coincido con Springborg en que el liberalismo (particularmente en su versión neoliberal) y el libertarismo no pueden alegar que Hobbes sea el mentor de sus conceptualizaciones de la libertad. Pero no comparto los motivos que ella alega. Lo que aleja a Hobbes de este tipo de tradiciones políticas no es que él sea más autoritario o tradicionalista que los libertarios, ya que estos últimos están dispuestos a admitir la sujeción a gobiernos autoritarios mientras que se respete al libre mercado y consideran a este último una institución legitimada en la autoridad social⁵⁸.

A diferencia del libertarismo contemporáneo, que se ha transformado en un aliado del conservadurismo⁵⁹, Hobbes era un innovador que creía que el orden político no solamente era artificial sino también que el Estado podía ser el facilitador y no el enemigo de la libertad individual. A su vez, para Hobbes la libertad no se reduce al acto volitivo de querer, sino que implica la acción de cuerpos que no se mueven a causa de fuerzas internas u ocultas sino a partir de la interacción con otros. Cuando en el capítulo 21 de *Leviatán* se burla de quienes creen que la libertad es sinónimo de la autonomía y de la no servidumbre, ataca el nervio vital del republicanismo. Al hacerlo, Hobbes desestima el peligro que puede implicar un régimen político que reniegue de los valores del Estado de Derecho que, en su versión moderna, el propio amigo de Gassendi legitimó ideológicamente. Pero no serán los libertarios, hoy aliados tácticamente con populistas de derecha que pregonan que ser libre es hacer lo que se quiera como si cada cuerpo viviera solo en un espacio vacío, quienes salven el civismo y la política en el mundo contemporáneo. Tampoco podrá hacerlo el republicanismo, si sigue aferrado a un humanismo que niega

⁵⁷ Hobbes, *De cive, op. cit.*, p. 83. Springborg, *Hobbes y la libertad de los súbditos, op. cit.*, pp., 16, 27.

⁵⁸ Sergio Ortiz Leroux distingue entre dos grandes vertientes del pensamiento liberal contemporáneo: el liberalismo progresista o igualitarista representado por autores como Rawls o Dworkin y el liberalismo conservador identificado con autores como Nozick y Hayek. Se podría incorporar también al neoliberalismo, liberista en lo económico, conservador en lo político, pero menos refractario a la intervención del Estado en la economía si esta beneficia a los poderes económicos concentrados. Ortiz Leroux, S. (2014). *En defensa de la República. Lecciones de Teoría Política*. Ediciones Coyoacán, p. 24.

⁵⁹ El carácter oscilante del libertarismo del siglo XX en los setenta cercano a la izquierda desde los años 1990 cada vez más próximo a las derechas se puede corroborar a través de la trayectoria de Murray Rothbard (1926-1995). El paleo-libertarismo se distingue por su conservadurismo cultural visceralmente antiprogresista, su defensa del mercado como un imperativo moral y práctico, su rechazo de la igualdad, el anti-estatismo (el Estado de Bienestar es sinónimo del robo organizado) y su reivindicación de la autoridad. Ver, Stefanoni, P. (2021). ¿La rebeldía se volvió de Derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio). Siglo XXI, pp. 118-126. Si bien desde hacer tiempo el número de seguidores del libertarismo viene en aumento, tanto en Argentina como en otros países de Latinoamérica, durante la pandemia de COVID-19 su discurso se hizo cada vez más popular sobre todo entre los varones jóvenes desencantados por la falta de oportunidades laborales y temerosos frente al avance del movimiento de mujeres.

los derechos y la mundanidad de los cuerpos no humanos. Si Thomas Hobbes, a pesar del individualismo posesivo que le adjudicó C. B. Macpherson, era capaz de conceptualizar al movimiento libre a partir de una pluralidad de cuerpos, naturales y artificiales que comparten un espacio no vacío, nosotros podemos atrevernos a pensar a la libertad política moviéndonos de los límites de las tradiciones canónicas y las tipologías establecidas, desde una perspectiva relacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo Ferez, C. (2021). *La libertad*. Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Bardin, A. (2021). Liberty and representation in Hobbes: a materialist theory of conatus. *History of European Ideas*, pp. 1-15. <https://doi.org/10.1080/01916599.2021.1975150>
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Berlin, I. (1993). Dos conceptos de libertad, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Constant, B. (1988). Discurso sobre la libertad, *Del espíritu de conquista*. Tecnos.
- Fernández, Psychaux, D. (2019). Un campanario que sostenga el cielo. En Abdo Ferez, C., Fernández Psychaux, D., Rodríguez Rial, G. (Eds.), *Hobbes el hereje. Teología, política y materialismo* (pp. 37-60). Eudeba.
- Flórez-Pabón, C. E. y Acevedo-Rincón, J. (2019). Geometría dinámica y la cuadratura del círculo en Hobbes. En Schubring, G., Bello, J., Helver y Vacca, H. (Eds.), *V Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Matemática* (pp. 258-264). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Fraga Aranda, F. (2003). Hobbes y la epistemología de la ciencia política ¿Es posible la sociedad? *Revista Portuguesa de Filosofía*, 59(1), pp. 69–88. <https://www.jstor.org/stable/40337881>
- Gabbey, A. (2008). New doctrines of motion. En Garver, D. y Ayers, M., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Vol. 1 pp. 649-679), Cambridge University Press.
- Garber, D., Henry, J., Joy, L., Gabbey, A. (2008). New doctrines of body and its powers, place, and space. En Garver, D., Ayers, M., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Vol. 1 pp. 553-623), Cambridge University Press.
- Henry, J. (2016). Hobbes, Galileo and the Physics of simple circular motions, *Hobbes Studies*, 29(1), pp. 9-38. <https://doi.org/10.1163/18750257-02901002>
- Hobbes, T. (1979). *Elementos de derecho natural y político*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, T. (1992). *Leviatán o la materia y forma de una república, eclesiástica o civil* (traducción y prefacio Manuel Sánchez Sarto). FCE.
- Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el cuerpo*. Universidad Nacional a Distancia.

- Hobbes, T. (1997). *Leviathan* (Edición de Richard Flathman y David Johnston). Norton & Company.
- Jaume, L. (1983). La Théorie de la 'personne fictive' dans le Léviathan de Hobbes. *Revue Française de Sciences Politiques*, 33, pp. 1009-1035. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1983.394103>
- Madanes, L. (2001). *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba.
- Ortiz Leroux, S. (2014). *En defensa de la República. Lecciones de Teoría Política*. Ediciones Coyoacán.
- Pettit, P. (2004). Liberty and Leviathan. *Politics, Philosophy & Economics*. 4(1), pp. 131-151. <https://doi.org/10.1177/1470594X05049439>.
- Pettit, P. (2006). *Una teoría de la libertad*. Losada
- Pitkin, H. F. (1988). Are Freedom and Liberty Twins?, *Political Theory*, 16(4). <http://www.jstor.org/stable/191431>.
- Ramírez Beltrán, J. (2021). Thomas Hobbes y el liberalismo político. Una lectura sobre la noción de felicidad, *Apeiron. Estudios de Filosofía*, 14, pp. 17-48.
- Rodríguez Rial, G., y Ricci Cernadas, G. (2021). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 10(19), pp. 169-184. <https://doi.org/10.5209/itdl.76472>
- Skinner, Q. (1998). La idea de la libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas. En Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q., *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía* (pp. 227-257). Paidós.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.
- Sleigh, R (jr.), Chappell, V., Della Rocca, M. (2008). Determinism and human freedom. En Garver, D. y Ayers, M. (Eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, (Vol. 2, pp. 1195-1278). Cambridge University Press.
- Springborg, P. (2009). Liberty Exposed: Quentin Skinner's Hobbes And Republican Liberty, *British Journal for the History of Philosophy*, 17(5), pp. 1039-1961. <https://doi.org/10.1080/09608780903339277>
- Springborg, P. (2019). Hobbes sobre la libertad de los súbditos, *Estudios Públicos*, 155, pp. 7-32.

Stefanoni, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de Derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*. Siglo XXI.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.002>

Bajo Palabra, II Época, N°29, Pgs: 37-58

*La jerarquía de seres, de cuerpos
y almas, en The True Intellectual
System de Cudworth*

*Hierarchy of beings, of Bodies and Souls,
in Cudworth's The True Intellectual System*

NATALIA SOLEDAD STROK

Universidad de Buenos Aires
Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de La Plata
nsstrok@uba.ar

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.003>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 59-78



Recibido: 24/03/2022

Aprobado: 18/07/2022

Resumen

En este artículo me propongo comprender la necesidad la unión entre alma y cuerpo en la jerarquía de seres que propone Ralph Cudworth en *The True Intellectual System* (1678). Así se apreciarán los distintos tipos de cuerpo y las diversas configuraciones de la sustancia inmaterial, que mostrará distintos grados de consciencia que se pueden adquirir y la armonía que rige en la metafísica de nuestro filósofo. Por último, intentaré dar cuenta de consecuencias en el plano político en el marco de su filosofía.

Palabras clave: Ralph Cudworth, jerarquía, unión cuerpo y alma.

Abstract

In this paper my purpose is to understand the necessity of the union between soul and body in Ralph Cudworth's *The True Intellectual System* (1678) hierarchy of beings. Thus, the different types of bodies and configurations of immaterial substance will be appreciated, which will show different grades of consciousness that can be acquire and the harmony that rules in his metaphysics. At last, I intend to present some political consequences in his philosophy.

Keywords: Ralph Cudworth, hierarchy, union of body and soul.

1. Introducción

RALPH CUDWORTH (1617-1688) es uno de los filósofos más destacados del grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII. Si bien supo ser considerado un filósofo anacrónico¹, en su extensa obra publicada, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), discute con las principales figuras del ambiente filosófico del momento: Hobbes, Spinoza y Descartes. En esta obra se propone combatir los fatalismos que se derivan de los distintos ateísmos que ganan terreno en su época, asociados a dichos filósofos, y para ello rastrea los orígenes de las doctrinas peligrosas para determinar sus errores. Por esto, *The True Intellectual System* presenta numerosas citas de fuentes antiguas en su idioma original y que tornan en muchas ocasiones difícil la lectura, ya que las opiniones propias del autor se encuentran mezcladas entre los múltiples textos citados y comentados.

Esta obra es la primera parte de un proyecto más extenso que tenía el profesor de Cambridge, pero el plan no fue cumplido, ya que no publicó otras secciones de este en vida. Sin embargo, se encontraron algunos manuscritos, que podrían completar el proyecto original. Uno de ellos es el *Treatise on Eternal and Immutable Morality* que fue publicado en 1731 gracias a su nieto, Francis Cudworth Masahm, hijo de la filósofa Damaris Masham. Ya en el siglo XIX se publicó otro de los manuscritos, el *Treatise of Free Will* (1838), y restan hoy en día otros escritos sobre esta temática sin publicar².

En *The True Intellectual System*, Cudworth sostiene una metafísica dualista, que se diferencia del dualismo cartesiano de *res extensa* y *res cogitans*, ya que la distinción principal entre las dos sustancias es la actividad y la pasividad³. Explica:

Por lo tanto, concebimos que las primeras cabeceras de los seres deberían mejor expresarse así: extensión resistente y antitípica (*Antitypous*), y vida (es decir, energía interna y autoactivi-

¹ Cf. Cassirer, E. (2002). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schuel von Cambridge*. Felix Meiner Verlag. Sobre la suerte de Cudworth en la historia de la filosofía ver Strok, N. (2018). El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), pp. 357-373. DOI: <https://doi.org/10.5209/ASHE59659>

² Sobre los manuscritos de Cudworth ver Burden, M. (2019). Ralph Cudworth's Freewill Manuscripts: A Roadmap to Dating and Analysis. *The Cambridge Platonist Research Group*. <https://cprg.hypotheses.org/815>.

³ Passmore, J. A. (1951). *Ralph Cudworth. An Interpretation*. Cambridge University Press, pp. 18-29.

dad) y luego nuevamente, que la vida o autoactividad se subdividirá en tales, ya sea que actúe con consciencia expresa y *synesthesia*, o ya sea sin esto⁴.

Las dos sustancias, entonces, son, por una parte, extensión, en este sentido de resistencia y dureza, y por la otra, vida o actividad. Esta vida puede ser o no consciente, si así es, estamos hablando de almas, mientras que, si carece de ella, hacemos referencia a la naturaleza plástica, que presentaremos a continuación. Resulta interesante destacar que esta vida o actividad es interna, a lo único que puede serlo, es decir, a la materia. Por lo cual ya podemos plantear que estas dos sustancias se encuentren unidas.

En este artículo me propongo comprender la necesidad de dicha unión y analizar los distintos tipos de cuerpo y las diversas configuraciones de la sustancia inmateral, que se proponen en *The True Intellectual System*. Esto mostrará distintos grados de consciencia presentes en su ontología, pero, sobre todo, la armonía que rige en la metafísica de nuestro filósofo. A partir de ello, podremos apreciar algunas consecuencias en el plano político, aunque no fue un tema de tratamiento explícito en la obra de Cudworth. Sin embargo, me apoyaré en que Carter sostiene que se puede rastrear el pensamiento político de nuestro filósofo a lo largo de su obra y hasta es posible ponerlo en relación con la guerra civil inglesa⁵.

Para cumplir con este propósito, realizaré, en primer lugar, una presentación general de su metafísica. En segundo lugar, estudiaré la unión entre los dos tipos de sustancias. Y, por último, propondré una dimensión política para la escala de seres de su metafísica.

2. Dualismo y jerarquía de seres

EN LA METAFÍSICA DE CUDWORTH el origen de todo se encuentra por encima de los dos tipos de sustancia que mencionamos. El de Cambridge presenta al Dios unitriuno, “Trinidad de hipóstasis”, origen de toda la creación, identificado con el amor intelectual, único auto originado, bondad esencial y sustancial, y que:

Al tener plenitud y fecundidad infinitamente desbordantes, se da a sí mismo sin envidia, gobierna dulcemente todo, de acuerdo a la mejor sabiduría, sin ninguna fuerza o violencia

⁴ Cudworth, R. (1678). *The True Intellectual System of the Universe*. Richard Roystan, p. 159. Las traducciones son propias.

⁵ Carter, B. (2011). *The Little Commonwealth of Man: The Trinitarian Origins of the Ethical and Political Philosophy of Ralph Cudworth*. Peeters, pp. 18-19.

(al estar todas las cosas sujetas naturalmente a esta autoridad, y obedeciendo verdaderamente sus leyes), y reconcilia la totalidad del mundo en armonía⁶.

Este Dios es sabiduría, que armoniza el mundo de acuerdo con su inteligencia y que se ofrece a sí mismo en el modo de la emanación platónica. A partir de este Dios se crean estas dos sustancias y los seres que componen este universo se ordenan jerárquicamente. Explica Cudworth en el prefacio a su obra:

Sin embargo, aquí presentamos toda la escala de entes y (son) considerados los rangos generales de seres sustanciales por debajo de Dios (o Trinidad de hipóstasis divinas), que, de acuerdo a nuestra filosofía, son dos: almas de distintos grados (los ángeles mismos son incluidos en este número) y el cuerpo o materia⁷.

La Trinidad divina sobrepasa esta escala de seres que está conformada por estos dos rangos de almas en distintos grados, sustancia inmaterial, y materia o cuerpo. Volveremos sobre este punto más adelante.

Ahora bien, en tanto su ataque es hacia el fatalismo, Cudworth manifiesta enfáticamente que no se trata de un Dios que intervenga en cada evento de la creación, ni que ejerza violencia sobre ella, sino que establece su ley de modo natural. Para esto la divinidad utiliza una herramienta específica, que presenta un estatus ontológico particular, a la que denomina naturaleza plástica:

Por lo cual, dado que ni todas las cosas son producidas fortuitamente o por un mecanismo sin guía de la materia, ni puede pensarse razonablemente que Dios mismo hace todas las cosas inmediata y milagrosamente, debe concluirse que hay una naturaleza plástica bajo Él, como un instrumento inferior y subordinado, que ejecuta como esclava esa parte de su providencia que consiste en el movimiento regular y ordenado de la materia, de modo tal de que haya también, además de ésta, una providencia superior que debe ser reconocida, la cual, al presidir sobre todo, muchas veces suple los defectos de ella, y a veces prevalece ante ella, ya que esta naturaleza plástica no puede actuar por elección, ni con criterio⁸.

Dios, entonces, tiene una herramienta, la naturaleza plástica, un instrumento ciego y activo para gobernar la materia, que en oposición es absolutamente pasiva. La naturaleza plástica es sustancia inmaterial que trabaja internamente en la materia para darle movimiento de acuerdo con la providencia divina que en su acto comunica, es una especie de mensajera que incluso a veces puede equivocarse, aunque

⁶ Cudworth, *The True Intellectual System*, *op. cit.*, p. 117.

⁷ *Ibid.*, p. 5-V, (quinto verso del prefacio).

⁸ *Ibid.*, p. 150.

involuntariamente ya que no decide ni es consciente de sus actos, para lo cual Cudworth establece una providencia superior que puede corregirla⁹.

Aquí se evidencia lo que afirmamos anteriormente: no hay necesidad de que la sustancia sea consciente para ser activa. La naturaleza plástica es acción que se ejerce en la materia, a la que forma y mueve internamente. Ella es un tipo de vida inferior que la de los animales, porque actúa de acuerdo a fines, hacia el bien, pero sin razón o consciencia. Andrault explica que es un intermediario entre la acción divina y el mundo natural o creado, y a la vez entre la mente humana y la materia inerte¹⁰. También es “una facultad más baja de algún alma con consciencia, o un tipo inferior de vida o de alma por sí misma, pero esencialmente dependiendo de un intelecto superior”¹¹. Esto significa que la naturaleza plástica, que depende siempre de algún intelecto, puede ser un tipo de vida inferior que se encuentra en un alma, y es un poder natural que ordena y mueve la materia. Por ejemplo, que una hoja caiga del árbol en otoño y que todas las hojas se vuelvan marrones y amarillas, sería causado por la naturaleza plástica; pero que un perro ladre, depende de su alma particular. Si las uñas del perro crecen, se debe a esa parte de naturaleza plástica en el alma del perro¹². Es una distinción fina pero de consecuencias importantes: es la diferencia entre la acción regular y necesaria y las acciones contingentes de las almas¹³. Así, las almas que tienen algunos de los seres son superiores a la naturaleza plástica porque presentan algún tipo de consciencia y conocimiento¹⁴.

Entonces, la propuesta de Cudworth incluye a un Dios, principio intelectual de todo, que imprime su sabiduría en la naturaleza plástica, la cual gobierna la materia siguiendo ciegamente el mandato divino y, sin embargo, ocupa un lugar bajo en la escala de seres, aunque por arriba de lo material, en tanto esto es lo más bajo por

⁹ Hutton explica que esta naturaleza plástica, que sigue en todo momento el designio divino pero sin intervenir con decisiones o razonamientos, se asemeja al software de las computadoras, que trabaja de acuerdo a lo que pone en él el programador. Hutton, S. (2020). Ralph Cudworth: Plastic Nature, Cognition, and the Cognizable World. Dominik Perler y Sebastian Bender (Eds.), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy* (pp. 105-122). Routledge, p. 111.

¹⁰ Andrault, R. (2014). What is Life?: A Comparative Study of Ralph Cudworth and Nehemiah Grew. Nachtomy, O. y Smith, J. (Eds.), *The Life Sciences in Early Modern Philosophy* (pp. 29-46). Oxford University Press, p. 32. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199987313.001.0001>

¹¹ Cudworth, *The True Intellectual System*, p. 172.

¹² Cudworth sostiene que los animales tienen poder de decisión, aunque no sean sujetos morales como los seres humanos. Sobre el tema ver Leisinger, M. (2019). Animals, Freewill, and Animal Freewill: a Development in Cudworth's Freewill Manuscripts. *The Cambridge Platonist Research Group*. <https://cprg.hypotheses.org/830>.

¹³ Sobre las posibilidades de la naturaleza inmaterial ver Strok, N. (2021) La unidad de la sustancia inmaterial en Ralph Cudworth. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 42, pp. 216-242. DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i42.10695>

¹⁴ Allen, K. (2013). Cudworth on Mind, Body and Plastic Nature, *Philosophy Compass* 8/4, pp. 3-344. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12026>

carecer de cualquier tipo de actividad propia¹⁵. El lugar más alto lo ocupan las almas racionales, aunque, por supuesto, por debajo de la mente perfecta e intelectual de la divinidad.

Esto significa que Dios, las almas de ángeles, de hombres y de animales, y la naturaleza plástica son todas vida activa, en oposición a la materia, que es absolutamente pasiva y depende de la vida activa en cada aspecto. El mundo está compuesto por espíritu y materia, y la sustancia inmaterial actúa internamente en la sustancia material. Esto significa que la extensión es penetrada por la sustancia inmaterial, y si esta última puede actuar sobre la materia, ellas deben estar conectadas de alguna manera, por lo cual es necesario explicar la unión que se produce entre las dos sustancias.

3. La unión de actividad y pasividad

3.1. Alma y cuerpo

EN EL CAPÍTULO 5 de *The True Intellectual System* Cudworth presenta de nuevo las dos sustancias de la siguiente manera:

Por lo tanto, hay dos tipos de sustancias en el universo: la primera, corpórea, que es nada más que ὄγκοι, “bultos” o “tumores”, desprovista de todo poder de actividad propia; la segunda, incorpórea, que son ἄογκοι δυνάμεις, “poderes, vigos y actividades sustanciales”, que, aunque actúan en el bulto y la extensión, son de todos modos sin volumen, y desprovistos de cantidad y dimensión; sin embargo, tienen cierta βάθος en ellos en otro sentido, una “profundidad esencial”¹⁶.

Más adelante, en la página 829, Cudworth afirma que la materia no es una mera noción de la mente sino realmente una sustancia pero que carece de la unidad de la sustancia inmaterial.

Pareciera que corpóreo e incorpóreo son opuestos y esto es un problema para explicar cómo uno podría trabajar en el otro. Cudworth introduce aquí el concepto de profundidad, βάθος, para explicar esta sustancia inmaterial, que actúa internamente en la materia. Sin embargo, no hace más que una mención sobre esto, por lo cual la explicación no resulta satisfactoria.

¹⁵ Hutton resalta que Cudworth encuentra en Boecio una influencia para sostener su escala de seres y la prioridad de lo inmaterial con respecto a lo material. Hutton, S. (1997). Cudworth, Boethius, and the Scale of Nature. Rogers, G. A. J.; Vienne, J. M. y Zarka, Y. C. (Eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion* (pp. 93-100). Springer, pp. 96-98. DOI: 10.1007/978-94-015-8933-8_6

¹⁶ Cudworth, *The True Intellectual System*, op. cit., p. 780.

Este concepto de un tipo especial de profundidad, que Cudworth dice leer en el *Comentario a la Física de Aristóteles* de Simplicio, se encuentra también en la *Enéada* VI.8.18 de Plotino, donde se expone el símil del círculo a modo de explicación de la relación entre lo Uno y el Intelecto. Esa relación es presentada por Plotino en términos de profundidad y sobre ello Leoroux explica que justamente se trata de una herramienta pedagógica y heurística que empuja el pensamiento al extremo y abre a la contemplación¹⁷. En el caso de Cudworth, podemos concebirlo también como una herramienta pedagógica, que muestra la necesidad de utilizar el vocabulario afín a la materia para poder explicar la relación entre las sustancias, sin por ello estar ofreciendo una característica determinada sobre la sustancia inmaterial, sino obligando al pensamiento a realizar una reflexión más profunda, valga la redundancia, sobre la realidad de las sustancias. En este mismo sentido, en una nota a su edición de 1733, incorporada también a la edición de 1845, Mosheim interpreta que la referencia de Cudworth a Simplicio se debe a la dificultad para comprender esta conexión entre sustancias, y lo relaciona incluso con el término βᾶθος en San Pablo, que apunta a la profundidad en la sabiduría y otras perfecciones divinas. Con esto, explica Mosheim, Cudworth no pretende otorgar una propiedad natural a la sustancia inmaterial, aunque no sea del todo claro por la falta de una apropiada explicación¹⁸.

Luego Cudworth presenta algunas objeciones en contra de la idea de sustancia inmaterial e inextensa, de las cuales atenderé a la última que expone. Allí trata el tema de lo que ocurre con el alma cuando deja el cuerpo, después de la muerte, en tanto, como consecuencia de las características de la sustancia, no tendría movilidad propia y así no podría dirigirse al infierno. Cudworth explica que este tema ya había sido considerado por los antiguos y, en especial, por Plotino quien, aunque en un texto parece sostener la posibilidad de un alma separada de todo cuerpo, expresa de esta manera una teoría propia de su escuela, en opinión del inglés, según la cual un alma desprovista de todo tipo de cuerpo sería como “dividir la vida del alma como si fuera en dos”¹⁹. Resulta claro que para Cudworth hay una imposibilidad de encontrar las dos sustancias de la creación separadas, o al menos la sustancia inmaterial sin algún tipo de cuerpo.

A continuación, luego de citar profusamente a Juan Filópono (490-566), Cudworth llega a una conclusión sobre los antiguos “incorporealistas”:

¹⁷ Plotin (1990). *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*. Intr., texto griego, trad. y notas de G. Leroux. Vrin, p. 373.

¹⁸ Cf. Cudworth, R. (1845). *The True Intellectual System*. Thomas Tegg, p. 253, nota 10. La referencia a San Pablo corresponde a Rom. xi, 33.

¹⁹ Cudworth, *The True Intellectual System, op. cit.*, p. 784. Cudworth cita la *Enéada* IV.3.4 de Plotino.

No suponían que las almas humanas, después de la muerte, estuvieran totalmente despojadas de todo cuerpo, sino que la generalidad de las almas tenía entonces un cierto cuerpo espiritual, vaporoso o aéreo que las acompañaba, aunque en diferentes grados de pureza o impureza respectivamente a ellos mismos. Como además que concibieron este cuerpo espiritual (o al menos algo de él) para corretear con el alma también aquí en esta vida, antes de la muerte, como su indumentaria o vestiduras, que también se le pega luego cuando esa otra parte terrenal grosera del cuerpo es despojada por la muerte como una prenda exterior²⁰.

En la frase Cudworth explica que estos filósofos sostuvieron que no existe el alma sin cuerpo, sino que hay diferentes tipos de cuerpo, unos dentro de otros, como formando capas que se superponen unas arribas de las otras, de modo de contenerse unas en otras. Por fuera se encuentra el cuerpo grosero, pero este contiene un cuerpo espiritual, donde se ubicaría el alma. En esta imagen podemos concebir la “profundidad” del alma, que mencionamos antes, y el esfuerzo por conceptualizar esta superposición de distintos tipos de cuerpo hasta llegar al alma en lo profundo de ellos. Es decir, se produce una especie de gradación de cuerpos, desde el más grosero al más espiritual y sutil. Cudworth toma esta enseñanza y la reformula en una explicación fisiológica:

Y, en verdad, no se puede negar que nuestra alma no actúa inmediatamente solo sobre huesos, carne, cerebros y otras partes groseras similares del cuerpo, sino, primero y principalmente, sobre los espíritus animales, como los instrumentos inmediatos del sentido y la fantasía, y que por su vigor y actividad la otra masa pesada y difícil de manejar del cuerpo es tan ágilmente movida²¹.

Se hace evidente la necesidad de la mediación entre ese cuerpo grosero y el alma inmaterial. En lo que explica Cudworth, los espíritus animales son esos cuerpos sutiles que permiten la conexión entre lo grosero y lo sutil, de modo de permitir que se produzca, por ejemplo, la percepción y también el movimiento del propio cuerpo. Se plantea aquí la perspectiva inversa, ya no de afuera hacia adentro, sino desde el alma hacia el cuerpo externo. Esos espíritus animales transmiten la actividad del alma al cuerpo grosero, como una mediación entre ellos. Por eso, el inglés presenta además otro tipo de cuerpo, etéreo y brillante, a partir de otras fuentes platónicas, de modo de hacer más precisa la gradación²².

De esta manera, los filósofos antiguos supusieron un cuerpo terrestre y externo, un cuerpo aéreo e interno y un cuerpo luminoso, aún más interno. Cud-

²⁰ *Ibid.*, p. 787.

²¹ *Ibid.*, p. 788.

²² *Ibid.*, p. 788 y ss. Cudworth menciona nuevamente a Filópono como la fuente para esta enseñanza, pero también afirma que esto se encuentra en Proclo, Platón, Miguel Psellos, Pletón, Hierocles e incluso en Virgilio.

worth agrega: “como si fuera el *vinculum* de unión entre el alma y ellos”²³, es decir con los cuerpos terrestre y aéreo. Hay una unión vital que hace uso de mediaciones y gradaciones. Y esto, sostiene Cudworth, está incluso de acuerdo con la doctrina cristiana: “que el estado más genuino y perfecto del alma humana, que en su propia naturaleza es inmortal, es continuar para siempre, no sin, sino con un cuerpo”²⁴. Cudworth muestra aquí, una vez más, el aspecto concordista de su pensamiento, que ve el acuerdo entre la filosofía platónica y el cristianismo²⁵.

3.2. Naturaleza plástica y materia

NOS CONCENTRAMOS AHORA en la naturaleza plástica, que, como dijimos, es la herramienta que utiliza Dios para impartir su divina providencia en la creación. Cudworth explica, como concepto general: “que es el arte mismo, actuando inmediatamente sobre la materia como un principio interior”²⁶. Actúa internamente en la materia, siguiendo ciegamente la ley divina, ya que carece de consciencia, pero no lo hace de modo mecánico, sino de una manera vital, es decir, activa. Y agrega que la naturaleza plástica no actúa por conocimiento o imaginación, sino que: “debe concluirse que actúa fatal, mágica y simpáticamente”²⁷. Actúa fatalmente porque sigue de modo necesario la ley divina, sin conocer las razones. Es mágica porque es un saber práctico, activo, un saber hacer sin el conocimiento teórico, y que no podemos explicar, a diferencia del movimiento mecánico que es pasivo y que podemos determinar racionalmente. Se trata de un accionar que refleja la simpatía en la creación, entre las sustancias material e inmaterial, el fundamento para su trabajo conjunto²⁸. Agrega:

El destino (*fate*) y las leyes o mandatos de la Deidad concernientes a la economía mundana (siendo realmente la misma cosa) no deben ser considerados ni como cosas verbales, ni

²³ *Ibid.*, p. 791.

²⁴ *Ibid.*, p. 795.

²⁵ Cf. Blackwell, C. (2011). Neo-Platonic modes of concordism versus definitions of difference: Simplicius, Augustinus Steuco and Ralph Cudworth versus Marco Antonio Zimara and Benedictus Pererius. Clucas, S., Fors-haw, P. y Rees, V. (Eds.), *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence*. Brill, pp. 340-342. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004188976.i-384.55>

²⁶ Cudworth, *The True Intellectual System, op. cit.*, p. 155.

²⁷ *Ibid.*, p. 161.

²⁸ Hutton, S. (2016). Salving the phenomena of mind: energy, hegemonikon, and sympathy in Cudworth. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3), pp. 465-486, DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1185601>. Hutton explica que *magical* es análogo a *sympathetical* en este caso.

como mera voluntad y pensamiento en la mente de Dios, sino como un principio enérgico y eficaz, constituido por la Deidad, para hacer que sucedan las cosas decretadas²⁹.

Resulta imposible explicar este accionar de la naturaleza plástica, a menos que sea apelando a lo fatal, lo simpático y lo mágico, porque de otra manera sería conocer cómo trabaja el propio Dios. Cudworth afirma que gracias a esta característica mágica y simpática la sustancia inmaterial se conecta con la materia, es un principio vital y unitivo en el universo. E incluso, sostiene que la simpatía que percibimos entre nuestra alma y nuestro cuerpo “(al no ser una cosa material y mecánica, sino vital) puede ser llamada también mágica”³⁰, porque es justamente una acción vital distinta al movimiento mecánico³¹.

El profesor de Cambridge sostiene que incluso las almas cuentan con este poder plástico, por el cual forman sus propios pensamientos, de los que no siempre son conscientes, como cuando dormimos. Pero también es aquello que forma en el cuerpo, que actúa sin que intervenga la consciencia, como por ejemplo en el crecimiento, en general. La naturaleza plástica, que Cudworth incluso plantea que podría ser múltiple, aunque es más razonable para él que sea solo una, como sostiene Andrault³², es ese poder plástico de la sustancia inmaterial³³.

Así, el universo creado que plantea Cudworth contiene la unión de las sustancias inmaterial y material que trabajan juntas de modo fatal, mágico y simpático. La regla importante es que solo la actividad puede producir algo, y esto significa que se pueden producir modificaciones sobre las sustancias creadas por Dios, porque una entidad inferior no puede producir una superior, y solo la divinidad es verdaderamente creadora. Afirma:

Por tanto, habiendo claramente una balanza o escalera de entidad, el orden de las cosas fue incuestionablemente, en forma de descenso, desde la perfección superior, hacia abajo, hasta la inferior, al ser tan imposible que una perfección mayor se produjera a partir de una perfección menor, como si algo fuera causado por nada. Tampoco son infinitos los escalones o grados de esta escalera (ya sea hacia arriba o hacia abajo); pero como el pie, fondo o ronda inferior de esta misma es la materia estéril y sin sentido desprovista de toda vida y entendimiento; así la cabeza, la cima y la cumbre de ella es un ser omnipotente perfecto, que se com-

²⁹ Cudworth, *The True Intellectual System*, *op. cit.*, p. 161.

³⁰ *Ibid.*, p. 162.

³¹ Sobre el concepto de magia y la filosofía natural en el Renacimiento y la Modernidad ver Waddell, M. (2021). *Magic, Science, and Religion in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, pp. 6-7, 15-16, 28-33. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108348232>

³² Cf. Andrault, *What is Life?*, *op. cit.*, p. 39.

³³ Cudworth, *The True Intellectual System*, *op. cit.*, p. 176.

prende a sí mismo y a todas las posibilidades de las cosas. Un ser de entendimiento perfecto es principio y cabeza de la escala de entidad; desde donde las cosas descienden gradualmente hacia abajo, más y más abajo, hasta que terminan en la materia sin sentido³⁴.

La escalera no es infinita y sus escalones parecen estar conectados unos con otros en tanto la distancia que los separa es finita a su vez y hay relación de gradación entre unos y otros³⁵. Esto permite que podamos comprenderla ascendiendo o descendiendo por ella a través de nuestro entendimiento. Esta comprensión, aunque no sea completa y requiera esfuerzo, como en el caso del concepto de profundidad de la sustancia inmaterial, se encuentra garantizada en tanto nuestras mentes participan de la inteligencia divina. Esto se encuentra de forma explícita en el *Treatise on Eternal and Immutable Morality*, donde Cudworth sostiene que el conocimiento de los seres racionales no es nada más que la participación en la sabiduría divina, lo cual se puede dar de forma variada³⁶.

Esta escalera es finita porque tiene extremos fijos: la materia en el último lugar, y Dios en el primero y por encima de todo. Afirma:

Además, percibimos diversos grados de perfección en las esencias de las cosas, y consecuentemente una escala o escalera de perfecciones en la naturaleza, una sobre otra, como de cosas vivas y animadas por encima de insensatas e inanimadas; de las cosas racionales por encima de las sensible³⁷.

Esto es algo que somos capaces de percibir y esta percepción es importante ya que es la de un mundo ordenado y armónico, que refleja un plan divino inteligente. Y agrega: “Tampoco podrían estos ascensos graduales ser infinitos, o sin fin; pero deben llegar al fin, a lo que es absolutamente perfecto, como la cima de todos ellos”³⁸.

En síntesis, se trata de un universo gobernado por un Dios, principio intelectual, que es cima de una escala de seres o entidades. Por debajo de él se encuentran los seres racionales, humanos y angélicos, que tiene almas racionales y cuerpos acordes a sus situaciones. Luego vienen animales que tienen un alma, que percibe e

³⁴ *Ibid.*, p. 858.

³⁵ Mahoney explica que esta jerarquía sirve también a Cudworth como prueba de la existencia de Dios. Cf. Mahoney, E. (2007). Marsilio Ficino and Ralph Cudworth on the Hierarchy of Beings. Simonutti, L., *Forme del neoplatonismo*, Olschki, pp. 328-329. DOI: [10.1400/188913](https://doi.org/10.1400/188913)

³⁶ Cf. Cudworth, R. (1996). *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality: With A Treatise of Freewill* (Sarah Hutton, Ed.). Cambridge University, p. 26.

³⁷ Cudworth, *The True Intellectual System, op. cit.*, p. 648.

³⁸ *Idem.*

imagina, también con su cuerpo. A los cuales sigue las plantas y luego los objetos inanimados, donde actúa la naturaleza plástica, ya sea produciendo la vitalidad de las plantas, o iniciando el movimiento mecánico que presentan los inanimados. La materia desprovista de toda actividad, es decir, sin ejercicio de la naturaleza plástica en ella, ocupa el lugar más bajo en esa escala de seres, aunque no se afirma que ella pueda ser efectivamente encontrada en algún lugar de la naturaleza. Por eso, ambas sustancias recorren toda la escala por debajo de Dios, ya sea como almas y naturaleza plástica, cuando se trata de la sustancia inmaterial, ya sea como los distintos tipos de cuerpos, cuando se refiere a la sustancia material.

4. Algunas consecuencias políticas

SI ENTENDEMOS, entonces, que el mundo es armónico y tiene una herramienta con el designio divino trabajando en todos los seres, es posible preguntarse, y más si consideramos que Cudworth lo está viviendo en la Inglaterra convulsionada de su propio tiempo: ¿cómo es posible que haya maldad y guerras en este mundo? La respuesta no sorprende: las almas tienen en sí mismas la posibilidad de actividad contingente, por lo cual pueden torcer la naturaleza. El poder propio de las almas de los seres humanos consiste justamente en que no están determinadas por la necesidad, como la naturaleza plástica, sino que tienen libre albedrío y por eso un accionar contingente. Armour explica que el Dios de Cudworth es causa formal, da forma al mundo, y la naturaleza plástica es justamente una forma que permite que el mundo se desarrolle hacia el bien, que además otorga un marco en el que es posible el libre albedrío³⁹.

En el *Treatise of Free Will* y los manuscritos sobre el tema aún no publicados Cudworth desarrolla su propuesta sobre la libertad humana y la consciencia. Allí explica que los seres humanos cuentan con algo propio, lo hegemónico en el alma⁴⁰, una especie de juicio práctico, que les permite decidir en cada ocasión, teniendo en cuenta las distintas motivaciones, ya sean proporcionadas por la sensibilidad, ya por el entendimiento, advirtiendo que cuentan con las ideas de la moralidad en ellos, lo que los convierte en seres responsables⁴¹. De todos modos, como ya expusimos,

³⁹ Armour, L. (2008). Trinity, Community, and Love: Cudworth's Platonism and the Idea of God. Hedley, D. y Hutton, S. (Eds.), *Platonism at the Origin of Modernity* (pp. 113-130). Springer, p. 127. DOI: 10.1007/978-1-4020-6407-4_8

⁴⁰ Cudworth utiliza distintos nombres para este *poder* que se identifica con el *libre albedrío*. Cf. Leisinger, M. (2021). Cudworth on Freewill, *Philosophers' Imprint*, 1, p. 10.

⁴¹ Cudworth, R. (1996). *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality: With A Treatise of Freewill* (Sarah Hutton, Ed.). Cambridge University, p. 178. Sobre el funcionamiento del libre albedrío y la auto determinación

el ser humano participa de la sabiduría divina, por lo cual tiene la posibilidad de adquirir el conocimiento e incluso la gracia para actuar de acuerdo con la ley de la divinidad⁴². El mal en nuestro autor se produce por defecto y no tiene sustancialidad, de acuerdo con la tradición platónico-cristiana, se trata de un defecto en el uso del libre albedrío. Agreguemos que para Cudworth el individuo actúa de acuerdo con lo que considera es lo mejor⁴³.

Por eso, a pesar de la existencia de estos seres que toman decisiones más allá de lo natural o contrariamente a la ley divina, en la última sección de *The True Intellectual System* Cudworth afirma que existe una justicia natural: “Por lo cual la primera obligación no es de la voluntad, sino de la naturaleza”⁴⁴. En oposición a algunos de sus contemporáneos, especialmente a Hobbes, el profesor de Cambridge explica que, si concebimos como artificial la justicia y la organización política, prevalece el egoísmo y se pierde el sentimiento de comunidad, que debería regir en la creación. En este sentido, Armour afirma que la Trinidad que propone Cudworth, fundada en el amor, funciona como modelo para una comunidad de iguales⁴⁵.

Entonces, de acuerdo a su sistema intelectual, Cudworth sostiene que, al igual que en el caso del cuerpo y el alma, es necesario que exista un *vinculum* que una a los distintos individuos, un vínculo natural. En el caso de los diferentes seres humanos, ese vínculo no puede ser otro que la justicia natural⁴⁶, otorgada a las sustancias de la creación por Dios, identificado con el amor y la bondad, en cuya sabiduría participan los seres racionales.

En este sentido, afirma:

Por lo cual la consciencia también es en sí misma no de una naturaleza privada y parcial, sino de una naturaleza pública y común, respetando las leyes divinas, la justicia imparcial y la equidad y el bien de todos, cuando choca con nuestro propio bien egoísta y utilidad pri-

en Cudworth ver Darwall, S. (1995). Cudworth: obligation and self-determining moral Agency. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740* (pp. 109-148). Cambridge University Press, pp. 115, 136 y ss. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608957.006>; Pécharman, M. (2014). Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself, *Vivarium* 52, pp. 292-301; Carter, *The Little Commonwealth...*, pp. 99-100. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685349-12341278>

⁴² Sobre la iluminación y los tipos de gracia en lo manuscritos no publicados ver Leech, D. (2017). “Cudworth on superintellectual instinct as inclination to the good”, *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (5), pp. 954-970. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1330188>, pp. 7-9.

⁴³ Cf. Leisinger, Cudworth on Freewill, *op. cit.*, pp. 2-3; Armour, Trinity, Community, and Love, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁴ Cudworth, *The True Intellectual System*, *op. cit.*, p. 896. Esto también se encuentra presente en el *Treatise on Eternal and Immutable Morality* (pp. 21-22), donde Cudworth sostiene la naturalidad de los principios morales.

⁴⁵ Cf. Armour, Trinity, Community, and Love, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁶ Cudworth, *The True Intellectual System*, *op. cit.*, pp. 895-6.

vada. Esto es lo único que naturalmente puede asociar a la humanidad, sentar las bases para los cuerpos políticos y eliminar esa voluntad y juicio privados de acuerdo con el apetito y la utilidad de los hombres, que es incompatible con el mismo⁴⁷.

La consciencia en la creación es lo que permite la posibilidad de la contingencia y la libertad. Sin embargo, si atendemos a que los individuos están conformados por las mismas sustancias, particularizadas en unos y otros, que pertenecen al mismo sistema intelectual⁴⁸, podemos concebir la posibilidad de una consciencia común, que acentúe justamente lo compartido por sobre lo diferente en cada ser. El gobierno y la ley humana, subordinada a la divinidad, conforma un cuerpo natural por este vínculo que reúne. Por eso, Carter entiende que la obediencia para Cudworth se funda en la justicia natural y que sobre ella se debe erigir la sociedad política, de modo tal que los individuos deban obedecer a las leyes positivas, fundadas en la ley natural, justamente porque eso es lo propio de la justicia natural⁴⁹.

Así, para alcanzar un estado de paz la mente humana debe comprender la conexión que presenta todo, el orden que gobierna el universo, aceptar el principio intelectual que creó esta escalera perfecta de seres, y hacerse responsable, esto es, como afirma Breteau, que el ser humano tiene que emular la libertad divina y por eso alcanzar la autodeterminación que le confiere orden⁵⁰. En la propuesta de Cudworth, la virtud de la bondad y el amor prevalece por sobre el deber inculcado por violencia externa. De acuerdo con Passmore, actuar con espontaneidad es una de las características que hace libre al ser humano .

5. Conclusión

EN ESTE TRABAJO presenté la metafísica de Cudworth en *The True Intellectual System* y la jerarquía de seres que propone para el mundo que habitamos. Pudimos descubrir que las dos sustancias propuestas en su dualismo tienen la particularidad de encontrarse conjugadas armónicamente de modo tal de poder actuar conjuntamente. O, mejor dicho, la simpatía entre las sustancias tiene que estar garantizada para que la sustancia inmaterial pueda actuar sobre la materia y así cumplir con la ley

⁴⁷ *Ibid.*, p. 989.

⁴⁸ Passmore, *Ralph Cudworth, op. cit.*, pp. 72-73.

⁴⁹ Cf. Carter, *The Little Commonwealth, op. cit.*, pp. 125-126.

⁵⁰ Breteau, J.-L. (2008). Chaos and Order in Cudworth's Thought. Hedley, D. y Hutton, S. (Eds.), *Platonism at the Origin of Modernity* (pp. 131-146). Springer, p. 145. Carter, *The Little Commonwealth, op. cit.*, p. 104. DOI: 10.1007/978-1-4020-6407-4_9

divina. Por su parte, la materia presenta distintos grados de densidad y sutileza, de modo tal de poder sostener distintos tipos de cuerpos que acompañan a las almas o que funcionan de mediación entre alma y cuerpo. Así se configura un universo armónico, que es reflejo de la inteligencia divina.

Naturalmente los seres en esta jerarquía deberían actuar simpática o compasivamente entre unos y otros. Sin embargo, las almas racionales cuentan con un poder por el cual pueden actuar en contra de lo natural, en tanto son libres. Esto explica que puedan ocasionarse guerras y maldad en la armonía bondadosa.

Con todo, esa libertad de los seres racionales, acompañada de su consciencia, también es natural. La posibilidad de comprender la verdadera configuración de la realidad, por la cual todo se encuentra conectado, se encuentra presente y la obtención de esta otorgaría a su vez el respeto por todos los seres, por los cuales se siente simpatía por compartir las sustancias que los conforman. De este modo, los seres humanos, causantes de todo tipo de males, podrían comprender que no solo tienen que respetar la naturaleza que a su vez es parte de ellos, sino también a los demás seres humanas, con quienes conforman una consciencia común. La jerarquía de seres alcanzaría su mejor aspecto, si así lo comprendieran quienes son responsables.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allen, K. (2013). Cudworth on Mind, Body and Plastic Nature, *Philosophy Compass* 8/4, pp. 337–347. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12026>

Andrault, R. (2014). What is Life?: A Comparative Study of Ralph Cudworth and Nehemiah Grew. Nachtomy, O. y Smith, J. (Eds.), *The Life Sciences in Early Modern Philosophy* (pp. 29-46). Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199987313.001.0001

Armour, L. (2008). Trinity, Community, and Love: Cudworth's Platonism and the Idea of God. Hedley, D. y Hutton, S. (Eds.), *Platonism at the Origin of Modernity* (pp. 113-130). Springer. DOI: 10.1007/978-1-4020-6407-4_8

Blackwell, C. (2011). Neo-Platonic modes of concordism versus definitions of difference: Simplicius, Augustinus Steuco and Ralph Cudworth versus Marco Antonio Zimara and Benedictus Pererius. Clucas, S., Forshaw, P. y Rees, V. (Eds.), *Laus Platonici philosophi: Marsilio Ficino and his influence* (pp. 317-343). Brill. DOI:

<https://doi.org/10.1163/ej.9789004188976.i-384.55>

Breteau, J.-L. (2008). Chaos and Order in Cudworth's Thought. Hedley, D. y Hutton, S. (Eds.), *Platonism at the Origin of Modernity* (pp. 131-146). Springer. DOI: 10.1007/978-1-4020-6407-4_9

Burden, M. (2019). Ralph Cudworth's Freewill Manuscripts: A Roadmap to Dating and Analysis. *The Cambridge Platonist Research Group*. <https://cprg.hypotheses.org/815>.

Carter, B. (2011). *The Little Commonwealth of Man: The Trinitarian Origins of the Ethical and Political Philosophy of Ralph Cudworth*. Peeters.

Cassirer, E. (2002). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schuel von Cambridge*. Felix Meiner Verlag.

Cudworth, R. (1678). *The True Intellectual System of the Universe*. Richard Roystan.

Cudworth, R. (1845). *The True Intellectual System*. Thomas Tegg.

Cudworth, R. (1996). *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality: With A Treatise of Freewill* (Sarah Hutton, Ed.). Cambridge University.

- Darwall, S. (1995). Cudworth: obligation and self-determining moral Agency. *The British Moralists and the Internal 'Ought': 1640-1740* (pp. 109-148). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511608957.006>
- Hutton, S. (1997). Cudworth, Boethius, and the Scale of Nature. Rogers, G. A. J.; Vienne, J. M. y Zarka, Y. C. (Eds.), *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion* (pp. 93-100). Springer. DOI: 10.1007/978-94-015-8933-8_6
- Hutton, S. (2016). Salving the phenomena of mind: energy, hegemonikon, and sympathy in Cudworth. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(3), pp. 465-486, DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1185601>
- Hutton, S. (2020). Ralph Cudworth: Plastic Nature, Cognition, and the Cognizable World. Dominik Perler y Sebastian Bender (Eds.), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy* (pp. 105-122). Routledge.
- Leech, D. (2017). "Cudworth on superintellectual instinct as inclination to the good", *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (5), pp. 954-970. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1330188>.
- Leisinger, M. (2019). Animals, Freewill, and Animal Freewill: a Development in Cudworth's Freewill Manuscripts. *The Cambridge Platonist Research Group*. <https://cprg.hypotheses.org/830>.
- Leisinger, M. (2021). Cudworth on Freewill, *Philosophers' Imprint*, 1, pp. 1-25.
- Mahoney, E. (2007). Marsilio Ficino and Ralph Cudworth on the Hierarchy of Beings. Simonutti, L. (Ed.), *Forme del neoplatonismo* (pp. 321-333). Olschki. DOI: <https://doi.org/10.1400/188913>
- Passmore, J. A. (1951). *Ralph Cudworth. An Interpretation*. Cambridge University Press.
- Pécharman, M. (2014). Cudworth on Self-Consciousness and the I Myself, *Vivarium* 52, pp. 287-314. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685349-12341278>
- Plotin (1990). *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*. Intr., texto griego, trad. y notas de G. Leroux. Vrin.
- Strok, N. (2018). El enigma de Ralph Cudworth en la historia de la filosofía. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), pp. 357-373. DOI: <https://doi.org/10.5209/ASHF.59659>

Strok, N. (2021) La unidad de la sustancia inmaterial en Ralph Cudworth. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 42, pp. 216-242. DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i42.10695>

Waddell, M. (2021). *Magic, Science, and Religion in Early Modern Europe*. Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108348232>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.003>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 59-78

*Efectos políticos de un alma material.
Pasiones y razón en Isabel de Bohemia*

*Political Effects of a Material Soul.
Passions and Reason in Elizabeth of Bohemia*

JULIÁN A. RAMÍREZ BELTRÁN

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
ramirez.julian@conicet.gov.a

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.004>
Bajo Palabra. II Época. Nº29. Pgs: 79-100



Recibido: 01/04/2022

Aprobado: 18/07/2022

Resumen

La relación epistolar que surge entre Isabel de Bohemia y René Descartes suele ser visitada y examinada como una estrategia de lectura que buscaría aclarar y explicar las premisas de la filosofía cartesiana. No obstante, la princesa palatina formula una visión crítica sobre cómo el alma del ser humano puede determinar los espíritus corpóreos con el fin de ejecutar acciones voluntarias. Tales críticas sobre la determinación de los movimientos entre el alma y el cuerpo tendrán repercusiones sobre lo que puede denominarse como una propuesta materialista de corte interaccionista. Algunos efectos de esta consideración material del alma implican: i. una calificación cognitiva sobre el vínculo entre las pasiones y la razón; ii. la valoración de la fuerza de las pasiones en la búsqueda de un *summum bonum*; y, por último, iii. la identificación de un problema central en la modernidad, la inestabilidad e imposibilidad para establecer un *summum bonum* resultado del enfrentamiento entre individuos arrogantes y modestos. Los efectos de la preferencia e inclinación de Isabel de Bohemia sobre la materialidad del alma demuestran entonces claves de lectura centrales sobre el cuerpo y la materia para pensar la formulación de la teoría política en la temprana modernidad en vínculo con Hobbes, Gassendi y Maquiavelo.

Palabras clave: materialismo; alma; cuerpo; pasiones; *summum bonum*.

Abstract

The epistolary relationship that emerges between Elizabeth of Bohemia and René Descartes, in the past, used to be visited and examined as a reading strategy that would seek to clarify and explain the premises of Cartesian and mechanical philosophy. Despite this, the princess palatine stated a critical vision on how the soul of the human being can be determined by the corporeal spirits to execute voluntary actions. Such criticisms about the determination of the movements between the soul and the body will have repercussions on what can be called a materialist and interactionist account. Some effects of this material consideration of the soul can be considered to imply: i. a cognitive qualification on the relationship between reason and passions; ii. the assessment of the strength of passions in the search for a *summum bonum*; and, finally, iii. the identification of a central problem in modernity, the unpredictability and impossibility to establish a *summum bonum* (i.e. sovereign good) resulting from the hostile relation between arrogant and modest individuals. The effects of Elizabeth of Bohemia's preference for the materiality of the soul then demonstrate central reading keys to thinking about the formulation of political theory in early modernity in connection with Hobbes, Gassendi, and Machiavelli.

Keywords: materialism, soul, body, passions, *summum bonum*.

1. Introducción

LA CORRESPONDENCIA QUE SURGE entre Isabel de Bohemia y René Descartes suele ser visitada y examinada como una estrategia de lectura que concentra su interés en la filosofía cartesiana. Esto querría decir, por tomar un ejemplo sencillo, que aquellas objeciones que el filósofo no contestó con claridad a Antoine Arnauld o a Pierre Gassendi en las *Meditaciones metafísicas* (1642), sobre el vínculo o interacción entre el alma y el cuerpo, podrían ser explicadas en su diálogo con la princesa palatina. No obstante, la relevancia de la correspondencia excede a la propuesta cartesiana, puesto que allí encontramos, encarnada en las objeciones Isabel de Bohemia, una visión filosófica propia y particular: la inclinación por una lectura materialista del alma y, en consecuencia, una propuesta que resalta la relevancia de las pasiones y el cuerpo, junto a una preocupación por las condiciones materiales que dan sustento a la acción humana.

Este último aspecto, énfasis que es necesario señalar, es central para pensar los aportes de una filósofa en el contexto de las ideas políticas de la temprana modernidad europea. Puesto que, una muestra de los efectos cognitivos y políticos de la preferencia por la lectura de un alma material iría desde las anotaciones que recalcan la debilidad del sexo femenino en el ejercicio de la razón –sin que aquella sea un impedimento para esta– hasta la consideración política sobre la regulación de las pasiones en la búsqueda de un bien supremo y la conservación propia. Es ineludible el hecho de que estos efectos exceden por mucho el vínculo dualista cartesiano que se preocupa estrictamente por los roles activos y pasivos entre sustancias y la calificación de la función de la imaginación, las intuiciones puras e imaginativas de la razón en términos de la división entre *res extensa* y *res cogitans*.¹

En primera medida es posible afirmar que hasta hace pocas décadas existía un vacío en torno al estudio de las ideas filosóficas y políticas de Isabel de Bohemia. Algunas razones de tal descuido radican, por un lado, en la diversidad de disputas del momento histórico en cuestión. Frente a las diferentes posturas, surgidas ante el enfrentamiento propiciado por la filosofía natural del siglo XVII contra

¹ Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*. Edición y traducción, Vidal Peña. Alfaguara.

la escolástica, se optó por la clasificación entre pensadores menores y clásicos (i.e. *second-rate philosophers*², aspecto que podría a ser criticado desde una metodología histórico-contextual. Pero la diversidad de posturas también implicó, por otro lado, la exclusión de pensadoras y filósofas que, como Margaret Cavendish, Mary Astell o Isabel de Bohemia, generaron aportes que sorprenden en la actualidad el campo de estudio de la historia de las ideas, la historia contextual, la teoría política³.

Si bien es cierto que un rasgo característico de las ideas políticas en la temprana modernidad radica en la exclusión de la mujer de la esfera política, también es válida la posibilidad de estudiar los argumentos y premisas usadas para enfrentar, subvertir y, sobre todo, llevar al extremo ideas con las que se justificaba la marginalización de sus cuerpos. En especial al momento de estudiar la distinción entre substancias, pues esta premisa es fundamental para sustentar el carácter pasivo y activo de la materia, y a su vez, una jerarquización al interior de la naturaleza⁴. En algunos de esos momentos teóricos hallaremos que el pensamiento político de las filósofas del siglo XVII trascendió tal exclusión mediante la crítica a las epistemologías e ideas de sus pares masculinos. Críticas que se basaron en la fundamentación de la potencia del cuerpo, en la materialidad activa de la naturaleza, en la reconsideración sobre las fuentes de la debilidad del sexo, e incluso, en las suposiciones de las formas igualitarias, fuentes del contractualismo⁵. En otras palabras, la importancia vital de analizar la temprana modernidad desde los vectores de históricos del materialismo y su vínculo con la teoría política reside en la tensión activa producida por filósofas que optaron por impugnar las posiciones basadas en el cuerpo y la naturaleza. Es inevitable, en relación con todo esto, indicar que la marginalización establecida en contra de la interlocutora de Descartes en alrededor de tres siglos (ya que su correspondencia no fue divulgada sino hasta 1879,

² Sobre el término *second-rate philosophers* y sus implicaciones en la consolidación del canon de pensamiento de las filósofas en la temprana modernidad ver la maravillosa y pasmosa exposición de O'Neill, E. (2005). Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy. *Hypatia*, 20(3), pp. 193-191, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00494.x>

³ Pacheco, A. (Ed). (2008). *A Companion to Early Modern Women's Writing*, John Wiley & Sons, pp. 216-228; James, S. (2003). Introduction. *Margaret Cavendish: Political Writings*, Cambridge University Press, pp. ix-xxix; Clucas, S. (Ed). (2018). *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Routledge; Cunning, D. (2019). Introduction. *Margaret Cavendish: Essential Writings*, Oxford University Press, pp. 1-22. Duncan, S. (2022) *Materialism from Hobbes to Locke*, Oxford University Press, pp. 74-89.

⁴ Al respecto, ver el artículo de Natalia Soledad Strok en el presente número.

⁵ Becker, A. (2017). Gender in the History of Early Modern Political Thought. *The Historical Journal* 60(4). DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X17000061>. Broad, J.; Green, K. (2009). *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, pp. 199-224, 265-287. Sobre las ambivalencias entre cuerpo y política ver el profundo análisis propuesto por Ciriza, A. (2010). A propósito de una controversia feminista: sobre ambivalencias conceptuales y asuntos de disputa. Las relaciones entre cuerpo y política. *Herramienta* 45.

cuando Foucher de Careil publicó su edición luego de su inesperado hallazgo) es resultado de una participación hermenéutica desigual para las mujeres en la comprensión de la modernidad.

En segunda medida, es necesario señalar la estrategia decimonónica usada para mermar la figura de la filósofa palatina como una simple aprendiz. Aspecto que impidió el estudio de las ideas políticas de Isabel de Bohemia resultado de una creencia basada en la ficcionalización de una historia romántica con Descartes⁶. En consecuencia, hasta hace algunas décadas, era común el abandono y la desidia frente al estudio de las objeciones de Isabel de Bohemia en términos de un pensamiento propio. Descuido filosófico e histórico-conceptual que algunas investigaciones han buscado remediar recientemente.⁷ Nuevo horizonte que resalta, de forma adicional, la relevancia de Isabel de Bohemia para la historia del pensamiento político europeo, indicando sus filiaciones con el maquiavelismo y epicureísmo, sin contar la cercanía con la formulación política hobbesiana.⁸

El objetivo del presente artículo es demostrar que un examen a las objeciones de Isabel de Bohemia al pensamiento cartesiano es relevante para pensar una dimensión clave de la temprana modernidad: la inestabilidad e imposibilidad para establecer un *summum bonum* resultado del enfrentamiento entre individuos arrogantes y modestos. El estudio de esta dimensión tan sólo es posible si se resaltan las premisas de corte materialista y de posible influencia lucreciana que arguye Isabel de Bohemia en contra de Descartes⁹. De esta forma, para alcanzar el objetivo expuesto dependemos entonces de la exposición de los efectos políticos de la materialización del alma. Algunos de los efectos logrados por Isabel de Bohemia son los siguientes: i. la correlación indisoluble entre la fuerza de las pasiones y la razón (vínculo que

⁶ Jeffery, R. (2017). The Origins of the Modern Emotions: Princess Elisabeth of Bohemia and the Embodied Mind. *History of European Ideas*, 43 (6), pp. 550-551. DOI: <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1223734>

⁷ Rodis-Lewis. (1999). Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth. Totaro (Ed.), *Donne filosofia e cultura nel seicento*, pp. 155-170. Consiglio Nazionale Ricerche; Shapiro, L. (1999). Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy* 7(3). DOI: <https://doi.org/10.1080/09608789908571042>; Shapiro, L. (2007). Volume Editor's Introduction. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*, pp. 36-51. University of Chicago Press; Ebbesmeyer, S.; Hutton, S. (2021). *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*. Springer; Ojea Fernández, M. (2018) El saber femenino al margen de la academia correspondencia entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia. Martín Clavijo, M; Martín Martín, J. M.; García Pérez, M. I. (Eds.), *Las mujeres dentro y fuera de la academia*, pp. 207-220. Ediciones Universidad de Salamanca.

⁸ Pal, C. (2021). A Persistent Princess: How Elisabeth of Bohemia Constructed her Personal Politics. *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A philosopher in her historical context* (pp. 89-107). Springer. Paganini, Gianni. (2021). Elisabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes. *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context* (pp. 109-126). Springer.

⁹ Ebbesmeyer, S. (2014). Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth. D. Kolesnik-Antoine y M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?*, pp.171-183. Librairie philosophique J. Vrin.

no consiste en la creencia de que la primera avasalla y somete a la segunda); ii. la ruptura con respecto a la posibilidad de alcanzar una felicidad o *summum bonum* que establezca la armonía entre un gobernante y sus súbditos (ora por los límites de la razón al momento de comprender las causas infinitas que afectan la comprensión del mundo, ora por la ambición que aqueja a gobernantes imprudentes); y finalmente, iii. la presencia del deseo de conservación, un sentimiento con el que nacemos (i.e. *un sentimiento tácito*)¹⁰, que divide la naturaleza humana entre aquellos que mantienen una pasión moderada y personas arrogantes.

Como veremos más adelante, la inquietud provocada ante la imposibilidad de alcanzar un bien o para la valoración correcta de un mal es producida y provocada por el interés e inclinación ante la posibilidad de formular un alma material. Esta premisa mantiene una cercanía con la formulación hobbesiana, aspecto que no me parece un asunto menor. Con esto hago referencia a que, de cara a la moral propuesta por Descartes –basada en una mereología en la que los intereses individuales convergen con el bien común permitiendo así una armonía política– la filósofa palatina formula la imposibilidad de lograr un equilibrio entre los intereses de los individuos y el mundo que los rodea (no hay prudencia ni racionalidad incuestionable frente a las pasiones, las cuales complejizan e incluso impiden proponer un estándar que permita evaluar el valor relativo entre un bien y un mal). En palabras de Paganini, hay un eco que resuena en las consideraciones realistas de Elisabeth “la división básica entre los arrogantes y los modestos recuerda claramente el choque entre los vanidosos y los moderados que está en el centro de la descripción del estado de naturaleza en *De Cive*”¹¹. No obstante, mi interés no radica en demostrar la influencia de Hobbes en la filósofa patina. No tendría sentido alguno reemplazar un epíteto por otro epíteto sustentando las credenciales que legitimarían a la filósofa palatina como cartesiana, hobbesiana o gassendista¹². Por el contrario, la finalidad de las siguientes líneas es señalar con mayor precisión las implicaciones del vínculo que Isabel de Bohemia propone, por sí misma, entre un tipo particular de materialismo (i.e. interaccionismo entre un alma material y el cuerpo) y la determinación voluntaria de los movimientos (i.e. consideración de la naturaleza humana a partir de la conceptualización de las pasiones entre personas moderadas y egoístas) como un rasgo fundamental del contractualismo europeo del siglo XVII.

¹⁰ De Bohemia, I. (2007). *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, (editado y traducido por Shapiro, L.), University of Chicago Press, pp. 110.

¹¹ Paganini, *Elisabeth*, *op. cit.*, p. 123.

¹² Para ver un ejemplo de tal desplazamiento del cartesianismo hacia el gassendismo ver Alexandrescu, V. (2012). What Someone May Have Whispered in Elisabeth’s Ear. Garber, D. y Rutherford, D. (Eds.), *Oxford studies in early modern philosophy*, pp. 1-10. Volume VI. Oxford University Press.

Mi propósito será entonces demostrar que Isabel de Bohemia esboza una moral que se fundamenta en la línea con un materialismo psicológico e interaccionista¹³, con lo cual establece un conjunto de ideas políticas basadas en la regulación de las pasiones¹⁴. Como veremos, el pensamiento de la filósofa palatina recalca la necesidad de pensar sobre las circunstancias externas que condicionan la capacidad de juicio de un sujeto material (i.e. condiciones que recaen en un cuerpo y sobre las que no tenemos control), y, de forma simultánea, la dimensión cognitiva de las pasiones que, al momento de orientar las acciones racionales, afectan la determinación de la voluntad y la correcta evaluación de un valor. Una evidencia sencilla se encuentra en las solicitudes de aclaración sobre el concepto de pasión a Descartes en la epístola del 13 de septiembre de 1645:

También me gustaría verlo definir las pasiones, con el fin de conocerlas mejor. Porque los que llaman a las pasiones perturbaciones del espíritu me persuadirían de que la fuerza de las pasiones consiste sólo en avasallar y someter a la razón, *si la experiencia no me mostrara que hay pasiones que nos llevan a las acciones razonables*. Pero me aseguro de que arrojará más luz sobre este asunto, cuando explique *cómo la fuerza de las pasiones las hace aún más útiles cuando están sujetas a la razón*¹⁵.

Debido a las consecuencias morales, pero especialmente políticas y religiosas, la discusión sobre la concepción del alma como algo material es un tema controvertido, casi un anatema¹⁶. Mucho más si el alma se toma como mente, y peor aún si la mente se relaciona con la fuerza de las pasiones que impulsarían a la razón. El punto de vista femenino sobre la materialidad del alma o la posibilidad de una materia

¹³ Sobre una exposición sobre cómo interpretar las formas de materialismo y su horizonte de lectura en la modernidad ver Wolfe, Ch. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. Springer, pp. 1-16. Sobre las variedades de materialismo y los rasgos históricos de un materialismo activo ver Wunderlich, F. (2016). Varieties of Early Modern Materialism. *British Journal for the History of Philosophy* 24 (5), pp. 805-808. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1223012>; Duncan, S. (2012) Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More. *History of Philosophy Quarterly* 29(4). Duncan, S. (2016). Materialism and the Activity of Matter in Seventeenth-Century European Philosophy. *Philosophy Compass* 11 (11), pp. 676-678; sobre la relevancia del juicio práctico para el materialismo (i.e. evaluación de un bien y mal) ver Vardoulakis, D. (2019). Neo-epicureanism. En: *Philosophy Today*, 63(4). DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday2020124308>. Sobre las implicaciones materialistas en la teoría política de Hobbes ver Ramírez Beltrán, J. (2021) Thomas Hobbes y el liberalismo político. una lectura sobre la noción de felicidad. *Ápeiron: estudios de filosofía*, 14, pp.17-48.

¹⁴ Sobre la importancia de la regulación de las pasiones en términos de pasiones mental y corporalmente encarnadas ver James, S. (1997). *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford Clarendon Press, pp. 124-126.

¹⁵ De Bohemia, *Correspondence*, *op.cit.*, pp. 110-111. Énfasis propio.

¹⁶ Sobre los vínculos entre alma y cuerpo en la temprana modernidad ver Sutton, J. (2012). Soul and Body. Anstey, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (pp. 285-307). Oxford University Press; James, *Passion*, *op. cit.*; Duncan, *Materialism*, *op. cit.*, pp. 672-675.

activa que compone a la totalidad del universo no se reduciría entonces al problema de la debilidad del sexo con el que, de forma tenaz e insistente, se excusan Isabel de Bohemia o Margaret Cavendish, ni tampoco al problema moderno de la dualidad. De forma radicalmente diferente, los efectos políticos de la materialidad del alma señalan el problema de pensar las acciones voluntarias, la presencia e igualdad de múltiples cuerpos y la comprensión de las capacidades cognitivas (i.e. racionalidad) de las personas. Aspectos que preocupan a Isabel de Bohemia y que la llevan a cuestionar a Descartes: ¿Cómo la fuerza de las pasiones nos empuja hacia la ejecución de acciones racionales?

Un breve contexto sobre el debate en torno a la materialidad del alma

LA RELEVANCIA POLÍTICA de afirmar una materia activa que explique la fuente de la acción humana o en proponer un dualismo mecanicista que sustente la existencia del alma y la divinidad se debe a que ambas posturas buscan comprender las formas de intervención de Dios en el mundo, el reconocimiento de las capacidades del ser humano (i.e. capacidad de juicio, capacidad sensible, ejercicio de la voluntad) y las condiciones de interacción que lo afectan. En el caso de la propuesta dualista toda posibilidad de conocimiento reposa en la naturaleza del alma, del cuerpo y de la unión de ambas.

Descartes consideraba que en nuestro interior abrigábamos un conjunto de nociones primitivas, en alguna medida originales, sobre las cuales formábamos todos nuestros conocimientos. Por un lado, el alma permitía el acceso al conocimiento, lo que incluiría las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad (i.e. la verdad y la libertad). Por otro lado, al cuerpo le corresponderían nociones de otro tipo, de acuerdo a su naturaleza, como la forma y el movimiento. Finalmente, y como le indica Descartes a su interlocutora en carta del 21 de mayo de 1643, la noción primitiva que surge entre la *res cogitans* y la *res extensa* se limitaría a su vínculo. O sea, a la unión “de la cual depende el poder que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, en causar sus sensaciones y pasiones”¹⁷.

Con una precisión digna de destacarse, Isabel de Bohemia cuestiona a Descartes sobre este punto, en su carta del 6 de mayo de 1643, con un estricto argumento. Si el alma de un ser humano –siendo esta estrictamente una sustancia pensante (i.e. *res cogitans*) – puede determinar a los espíritus corporales para producir acciones vo-

¹⁷ De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p. 65.

luntarias ¿de qué manera logra, *causalmente*, tal movimiento? De otra forma, frente a aquellos casos de interacción mente-cuerpo –como cuando un sujeto sensible a través de su voluntad levanta un libro con su brazo o cuando niega o consiente una acción de un soberano que lo gobierna– Isabel de Bohemia se pregunta ¿de qué forma el alma de un ser humano puede determinar los movimientos corporales, para producir acciones voluntarias y cómo una sustancia incorpórea podría gobernar los movimientos de un cuerpo?

Si tal determinación de los espíritus corpóreos fuese posible, de acuerdo con la filósofa palatina, ocurriría gracias a alguna de las siguientes condiciones: o bien a partir del impulso de un cuerpo que ha sido movido, o bien porque un cuerpo ha sido empujado por otro que ha sido movido, o bien por las particulares cualidades y formas de la superficie del cuerpo. En todos los casos, como es evidente, se aplica un horizonte de lectura materialista que permitiría comprender el movimiento entre los cuerpos, y especialmente, el origen de la acción voluntaria (i.e. las condiciones para el ejercicio de la libertad). Estas condiciones la llevan a cuestionar a Descartes de la siguiente forma:

[Como tal] se requiere contacto físico para las dos primeras condiciones, extensión para la tercera. Usted excluye la primera [extensión] a partir de la noción que propone el alma, la segunda [contacto físico] me parece incompatible con una cosa inmaterial. Por eso indago por una definición más precisa del alma a aquella brindada en su *Metafísica*, o sea, de su sustancia separada de su acción, es decir, del pensamiento. *Pues incluso si los supusiéramos inseparables (cosa que es, empero, difícil de probar en el seno materno y en grandes desmayos)* como son los atributos de Dios, considerándolos aparte, podríamos adquirir una idea más perfecta de ellos.¹⁸

De esta forma, la filósofa palatina se pregunta –siguiendo las premisas cartesianas de la substancia pensante, las condiciones de libertad necesarias para la acción moral, y las posibilidades del conocimiento humano– cómo se justificaría que el alma sea causa de movimiento del cuerpo. Una vez Descartes justifique cómo la *res cogitans* mueve a la materia, se lograría entender la forma en que el bien es comprendido por las facultades intelectivas del alma y la manera en que un cuerpo podría ser conducido hacia el *summum bonum* y alejado del mal. No obstante, el filósofo francés propone que de nociones diferentes –a saber, la potencia del alma que actúa sobre el cuerpo y la potencia de un cuerpo que actúa sobre otro– los filósofos y teólogos han dado origen a una confusión y han llevado a calificar al alma con propiedades que corresponden a la naturaleza corpórea impidiendo así la correcta

¹⁸ *Ibid.*, p. 62. Énfasis propio.

valoración de los bienes del mundo. Ante la formulación de esta confusión, Isabel de Bohemia responde con un argumento que, difícilmente, ocultaría sus inclinaciones por una materialización del alma:

[N]unca he podido concebir una cosa tan inmaterial como otra cosa que una negación de la materia que no puede tener ninguna comunicación con ella. Admito que me sería más fácil conceder materia y extensión al alma que conceder a una cosa inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y ser movido por él.¹⁹

Ahora bien, es cierto que la filósofa palatina admite la posibilidad de considerar el alma como algo material (atestiguando una recepción de premisas lucrecianas en la temprana modernidad), empero, también es cierto que su intención es mantener el vínculo entre alma y cuerpo en términos de un interaccionismo. Como veremos a continuación, tanto las premisas usadas en las críticas hacia Descartes como la posibilidad de pensar un alma material, y en simultáneo, la insistencia en pensar en un cuerpo etéreo mantiene puntos en común con Gassendi. Aspecto visible en por lo menos dos argumentos.

Por un lado, el primer argumento se evidencia con respecto al vínculo entre existir y pensar (la sustancia pensante separada de su acción el pensar), instancia en la que ambos acuden a la figura del *seno materno* y *los grandes desmayos* o la experiencia del letargo. Como ya vimos, en la carta del 6 de mayo de 1643, Isabel de Bohemia aborda la relación entre pensar y existir de la siguiente forma: “Pues incluso si los supusiéramos inseparables (cosa que es, empero, difícil de probar en el seno materno y en grandes desmayos) como son los atributos de Dios”²⁰, con la intención de exponer dos formas en que la *res cogitans* queda suspendida o separada del cuerpo sin que este pierda, de forma total, su vínculo con el alma. Con estos ejemplos, sobre la infancia o los neonatos y sobre la pérdida de conciencia, se resalta que en la simple existencia corpórea prevalece la inferencia del alma y del pensamiento. Ahora bien, el aspecto curioso de la inseparabilidad entre *res cogitans* y pensamiento, expuesto por Isabel de Bohemia, surge cuando se compara con Gassendi. Pues este último, al referirse a la posición dualista sobre la inseparabilidad entre el cognoscente y el pensamiento, busca criticar a Descartes y su incapacidad de admitir los problemas de la distinción entre la substancia del alma y el pensamiento:

Mas será difícil convencer [de la inseparabilidad] a quienes no entiendan *cómo es posible que podáis pensar en medio de un profundo letargo, o que hubiérais ya pensado en el vientre de*

¹⁹ *Ibid.*, p. 68. Énfasis propio.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

vuestra madre. A lo que añado que no sé si creéis haber sido infundido en vuestro cuerpo, o en alguna de sus partes, *ya en el vientre de vuestra madre, o al salir de él*.²¹

Como vemos, ambos filósofos refutan a Descartes haciendo uso de un argumento que altera e invierte la relación entre el pensar y el existir con ejemplos similares. Ambos le exigen a Descartes sustentar cómo la existencia y materialidad de un cuerpo neonato o de un cuerpo desmayado conserva el pensamiento. En síntesis, cómo a pesar de estar aletargados no conservamos control de nuestro cuerpo si las facultades cognitivas no son afectadas por la materia y cómo a pesar de haber sido neonatos no poseemos memoria o vivencias si ya poseíamos un alma inmaterial. No obstante, tal y como destaca Vidal Peña, estas premisas excedían la postura de las *Meditaciones*, puesto que: “Descartes, en esta meditación [segunda], dice más bien que mientras piensa, existe. Esta problemática inversa *se la ha inventado Gassendi*”²². A lo cual sumamos que es claro que Isabel de Bohemia también hace uso de esta premisa.

Por otro lado, el segundo argumento hace referencia a una recusación que implica la perturbación del cerebro por la presencia de vapores, o sea, la afeción del alma por causas materiales. Para Isabel de Bohemia es difícil comprender por qué la sustancia pensante (i.e. alma) pierde la posibilidad de razonar correctamente por causas físicas. Mucho más si se supone que esta es inmaterial y, en lugar de gobernar al cuerpo, se ve impedida por factores físicos que recaen sobre este. Al respecto señala con sus propias palabras:

[E]s del todo muy difícil comprender que un alma, como la has dicho, después de haber tenido la facultad y la costumbre de razonar bien, pueda perder todo esto por algunos vapores, y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo, y no teniendo nada en común con él, el alma está todavía tan gobernada por él.²³

De forma similar, en el conjunto de *Objeciones* a las que Isabel de Bohemia tuvo acceso, Gassendi señala en la duda tercera contra la segunda meditación –en la cual se critica la exposición sobre una la naturaleza del espíritu humano que sea más fácil de conocer que el cuerpo– lo siguiente:

Hay que probar, por último, que ese cuerpo grosero en nada contribuye a vuestro pensamiento (aunque, sin embargo, jamás hayáis existido sin él, y nunca hayáis pensado nada separada de él) de manera que no podéis ser estorbada [¡Oh alma!, como Gassendi llama a

²¹ Descartes, R. *Meditaciones*, *op. cit.*, p. 213. Énfasis propio.

²² *Ibid.*, p. 451, nota 159. Énfasis propio.

²³ De Bohemia, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 68.

Descartes de forma socarrona] *por esos vapores o humos, negros y espesos, los cuales, con todo, tanto perturban a veces el cerebro.*²⁴

Para Gassendi, no es posible que las facultades intelectivas (e.g. la sensibilidad o la percepción) se ejecuten sin una base material, ubicando el cerebro como sede del pensamiento y al corazón como sede de las pasiones (aunque, en términos teológicos, reconozca la posibilidad de un alma etérea). Muestra de ello es que el cuerpo se vea afectado por negros vapores que nublan el juicio. De forma similar, Isabel de Bohemia, en su epístola del 24 de mayo de 1645 (casi dos años después de las primeras críticas en donde expresa su inclinación por entender la naturaleza humana desde un alma material), insiste en la premisa de los vapores (causas materiales) que afectan tanto al alma como a la consolidación de una voluntad firme en el cuerpo femenino:

Sabed, pues, que *tengo un cuerpo imbuido en gran parte por las debilidades de mi sexo [faibleses de mon sexe]*²⁵, de modo que muy fácilmente es afectado por las aflicciones del alma y no tiene fuerzas para reponerse, como lo es de un temperamento sujeto a obstrucciones y descansando en un aire que contribuye fuertemente a ello. *En las personas que no pueden hacer mucho ejercicio, no hace falta una larga opresión del corazón por la tristeza para obstruir el bazo e infectar el resto del cuerpo con sus vapores.*²⁶

En la disputa por el vínculo entre cuerpo y alma no surgían entonces aspectos netamente teológicos y políticos, sino también morales, e igualmente, explicaciones sobre cómo la materialidad del cuerpo afectaba a las mujeres. Lo cual explicaría una jerarquización natural inferior, no por razones esencialistas, sino por las condiciones materiales de un cuerpo (e.g. regulación de sus pasiones o educación reflejadas en la condición de *hacer ejercicio*). Es necesario destacar que gran parte del núcleo de discusión entre Descartes e Isabel de Bohemia radica en los trastornos físicos, que ella informa tener y en las repercusiones que estos tienen sobre sus pasiones. El tratamiento que la filósofa presta a esta problemática manifiesta una posición propia sobre la importancia de los procesos materiales sobre la naturaleza del alma. Puesto que, las diversas causas físicas (e.g. una debilidad física resultado de un impedimento) no sólo provocan efectos sobre la *res extensa* (i.e. la opresión del corazón), sino también la generación de pasiones como la tristeza, la melancolía y la ansiedad; todo eso, resultado de los vapores que obstruyen el movimiento. Vemos

²⁴ Descartes, *Meditaciones*, *op. cit.*, p. 212. Énfasis propio.

²⁵ Cf. AT-IV, p. 207.

²⁶ De Bohemia, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 88-89. Énfasis propio.

en este fragmento, como en otros de la época, que la definición de la mujer como sexo débil no sólo enfatiza e insinúa la justificación de la subordinación de las mujeres (i.e. jerarquización natural de los seres) sino que también expone las condiciones corpóreas que consolidan las pasiones por medio de una materialización del alma que buscaría socavar tal posición.

Es posible, sin ningún riesgo metodológico, señalar los puntos o argumentos convergentes que son usados por Pierre Gassendi e Isabel de Bohemia. Otros ya han adelantado tareas similares²⁷. El punto relevante del presente ensayo radica en especificar las repercusiones del planteamiento de una materialización del alma en las ideas políticas de la filósofa palatina. O, en otras palabras, especificar algunas consecuencias de la recepción de las ideas epicureístas en las objeciones de Isabel de Bohemia para la teoría política de la temprana modernidad.

Por ejemplo, En *De rerum natura* el famoso verso, “*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res* [tocar y ser tocada, si no es cuerpo, ninguna cosa lo puede]”²⁸, con el cual Lucrecio expone la necesidad de una naturaleza corpórea, repercutirá en el debate entre el materialismo y el dualismo. Ya que por medio de esta comprensión corpórea de la experiencia sensible sería posible sustentar la consolidación del conocimiento humano y la consideración material de los sentidos ante el mundo (afectados, incluso, por los más pequeños e invisibles corpúsculos). El verso lucreciano es expuesto por Gassendi de la siguiente manera:

Cómo es que una cosa puede efectuar un esfuerzo sobre otra, y moverla, sin mutuo contacto del motor y el móvil; y cómo ese contacto puede producirse sin que haya cuerpos, pues sabemos por luz natural que sólo los cuerpos pueden tocar y ser tocados [*Tangere nec tangi sine corpore nulla potest res?*]²⁹

El *topos* clásico lucreciano, sobre la concepción material del alma, se consolida como una refutación al dualismo cartesiano. Mediante una lectura cristiana del *tangere et tangi* (i.e. tocar y ser tocado) Gassendi reclama una explicación sobre cómo un cuerpo comunica la sensación y el movimiento a otro cuerpo sensible. Como se evidencia, la cuestión y el interrogante acerca de cómo la mente actúa causalmente sobre el cuerpo —o cómo las pasiones, como efectos del movimiento de los objetos del mundo, actúan sobre la mente— se encuentra ya en las objeciones de Gassendi.

En el caso de Isabel de Bohemia, la sensibilidad permite destacar el problema en la interacción entre alma y cuerpo: “También encuentro que los sentidos me muestran

²⁷ Ver Alexandrescu, *What Someone*, op. cit., pp. 1-10; Ebbersmeyer, *Épicure et argumentation*, op.cit.

²⁸ Lucrecio (2016). *La naturaleza*. (Edición y traducción de F. Socas), Gredos, (I. 304, p. 62).

²⁹ Descartes, *Meditaciones*, op. cit., p. 272. Énfasis propio. Cfr. AT-VII, p. 341.

que el alma mueve el cuerpo, pero no me enseñan nada (no más que el entendimiento y la imaginación) de la manera en que lo hace”³⁰. En esta carta, de julio 1 de 1643, la filósofa insiste en el vacío que se tiende sobre las propiedades entre el alma y el cuerpo: ”Pienso que hay algunas propiedades del alma, que nos son desconocidas, que tal vez podrían trastornar aquello de lo que tus *Meditaciones metafísicas* me persuadieron con tan buenos razonamientos: la inmaterialidad del alma”³¹. La filósofa, insisto, duda en las premisas expuestas por Descartes. De esta forma, comprobamos que, si bien es cierto que, para el caso cartesiano, las sensaciones del mundo que nos rodea, junto al arraigo de nuestros cuerpos a este, son evidencia de la unión entre diferentes sustancias (lo etéreo y lo corpóreo); para el caso de Gassendi y de Isabel de Bohemia, las sensaciones y las causas materiales son contrargumentos que buscan enfatizar un alma material. La intención de la filósofa no es, sin embargo, la de exponer un materialismo determinista de corte hobbesiano o un materialismo extendido a toda la naturaleza como en el caso de Margaret Cavendish (claros ejemplos de los efectos políticos de la materialización del alma)³². Más bien, su intención es usar algunas de las premisas de la estela epicureísta para problematizar los aspectos irresueltos por Descartes, sin dejar atrás el aspecto interaccionista entre el alma y el cuerpo.

En esta instancia el lector o lectora podría preguntarse ¿si Isabel de Bohemia busca mantener la distinción entre alma y cuerpo (i.e. interaccionismo entre una mente material y el cuerpo) no sería esta, sencillamente, otra estrategia propia de la filosofía cartesiana especificada en la noción de *unión* entre sustancias? O sea ¿no estaría dando un rodeo innecesario para, al final, afirmar que tanto Descartes como la filósofa palatina son representantes de un dualismo?

Quizás sería este el caso si ambos pensadores estuvieran de acuerdo con las consecuencias morales y, especialmente políticas, de las maneras en que las pasiones afectan la determinación de la voluntad y la felicidad de las personas, sin contar el vínculo entre gobernantes y súbditos. A lo largo de la relación epistolar, ambos se ubican en puntos divergentes sobre los vínculos entre un cuerpo sensible y un intelecto que debe actuar en el mundo: mientras Descartes recomienda la búsqueda de la paz mental ante las tribulaciones del mundo, Isabel de Bohemia se encuentra en medio del desasosiego y la ansiedad de verse inmersa en las múltiples causas que no controla. Como veremos en el próximo apartado, los efectos de esta premisa radican en una comprensión activa de las pasiones sobre la racionalidad y en una impugnación de la garantía de un *summum bonum* (i.e. *recherche de ce souverain*

³⁰ De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p. 72.

³¹ *Ibid.*, p. 72.

³² Sobre los vínculos entre la filosofía natural y las aplicaciones del materialismo en estos autores ver Ramírez Beltrán (2021a). *Potentiae y felicitas en Thomas Hobbes: Una lectura materialista sobre el poder soberano*.

bien), de una satisfacción de la persona, junto a su relación con la felicidad (i.e. *beatitudo* o *contento*). En palabras concretas, tanto la virtud como el conocimiento humano son insuficientes para alcanzar un bien y brindar felicidad a la persona o al gobernante (i.e. relación gobierno y bien público). Razón por la cual Isabel de Bohemia rechaza la opción de considerar posible la prudencia del gobernante en los asuntos públicos en su carta del 13 de septiembre de 1645:

Es verdad que el hábito de estimar las cosas buenas [funciona] de acuerdo con cómo puede contribuir al *contento*, medir este *contento* según las perfecciones que engendran los placeres, y juzgar estas perfecciones y estos placeres sin pasión, protegerá [a aquellas personas que gobiernan] de una serie de faltas. Pero con la finalidad de estimar aquellos bienes de esta manera, se debe conocerlos perfectamente. Y con el fin de conocer todos aquellos bienes entre los que se debe elegir en una vida activa, se necesitaría poseer una ciencia infinita.³³

A causa de que carecemos de un conocimiento infinito, el hábito de estimar las cosas buenas –el diagnóstico o juicio valorativo que nos permite determinar algo bueno y buscar los medios apropiados para su consecución– dependerá en toda medida de las *maneras* o de la *diferencia de modales* y prejuicios de cada persona, y por extensión, de cada gobernante. La valoración (i.e. medir el *contento* de acuerdo con la perfección engendrada por un placer) mantiene varios puntos en común con la postura de Thomas Hobbes³⁴. No obstante, no hay forma de comprobar ningún tipo de influencia. No sólo por una cuestión de anacronismo. Sino por el simple hecho de que, si bien Isabel de Bohemia tuvo acceso a las objeciones, ni siquiera conocía el nombre del filósofo inglés que disputó con las ideas cartesianas. Sin contar que en tales objeciones no se tratan estas ideas, ni que tampoco hay fuentes que confirmen la posibilidad de que la filósofa palatina haya tenido contacto con el *De Cive* publicado en 1642. Tampoco es posible que Sorbière haya sido una posible fuente de estas ideas como si pudo serlo con respecto a las ideas de Gassendi³⁵, a pesar de haber sido editor y gran defensor de las ideas hobbesianas. La incógnita sobre el contexto e influencias entre estos pensadores en relación con la materialidad del alma y sus efectos políticos culmina con la pompa y artificio clásicos con los que se suele coronar los vínculos con las premisas materialistas³⁶: el rechazo y

³³ De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p.110. Énfasis propio.

³⁴ Considero digno de destacar la cercanía entre la lectura hobbesiana en torno a la *prudencia*, los límites de la experiencia y la previsión para alcanzar la felicidad y la postura de la filósofa palatina al respecto. Ver Hobbes, Th. (2019) *Leviatán*, edición y traducción de Carlos Balzi, Colihue, pp. 93-102.

³⁵ Ver Alexandrescu, *What Someone*, op. cit., pp. 10-19.

³⁶ Sobre los riesgos sobre enunciar premisas materialistas ver Mintz, Samuel. (2010) *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.

negación de cualquier influencia, quizás, por temor a acusaciones de herejía. Como lo atestiguan las palabras de la filósofa el 5 de diciembre de 1647:

Cada vez que releo las objeciones que se hicieron, aumenta mi asombro de cómo es posible que personas que han pasado tantos años en meditación y estudio no sepan entender cosas que son tan simples y tan claras. La mayoría de ellos, al disputar lo verdadero y lo falso, no saben distinguirlos, y el señor Gassendi, que tiene tanta fama de sabio, hizo, después del inglés [Thomas Hobbes], las objeciones menos razonables de todas.³⁷

No obstante, como veremos a continuación, Isabel de Bohemia mantiene posiciones políticas que señalan una cercanía más que un rechazo con estos pensadores.

Fuerza de la pasión, felicidad y conflicto

LA DISCUSIÓN en torno a cómo alcanzar la felicidad (i.e. *contento* o *beatitud*) no es más que el debate moral alrededor de la existencia de un *summum bonum*. A continuación, expondré tres instancias en las que Isabel de Bohemia expone su posición al respecto de esta temática. Aspectos que considero son efectos políticos de la materialización del alma: i. el vínculo entre las fuerzas de la pasión y la razón, o sea, el desarrollo de un modelo de regulación de las pasiones en términos cognitivos; ii. la valoración de esta fuerza pasional en términos causales; y, iii. la imposibilidad de establecer de un curso de acción que permita al ser humano, en términos individuales y colectivos, acceder a un *contento*. Concluiré que la postura de la filósofa palatina no es el establecimiento de una armonía racional, ni de una expurgación de las pasiones de la política, sino, por el contrario, el reconocimiento del conflicto como punto de partida de la tarea política. Entre las cartas del hasta las cartas del 24 de mayo de 1645 y el 25 de abril de 1646 se exponen los derroteros señalados. No es posible dejar de lado un aspecto adicional a los efectos políticos del horizonte materialista: la lectura de Maquiavelo que la filósofa palatina propone y discute con Descartes. No obstante, por términos de extensión dejaremos tal tarea para otra ocasión³⁸.

El primer derrotero surge a lo largo de la relación epistolar. Pero ante la discusión sobre el valor de las cosas y cómo evaluarlas se evidencia la posición de la filósofa palatina. Pues allí señala que las pasiones a menudo podrían tergiversar su relación con el bien y el mal. Por ejemplo, la fuerza de la pasión es visible en casos en que: “hay [enfermedades o debilidades corporales] que disminuyen la fuerza de la razón e im-

³⁷ De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p. 167.

³⁸ Sobre la lectura maquiaveliana de la filósofa palatina ver Paganini, *Elisabeth*, op. cit.

piden seguir las máximas que habría forjado el buen sentido”, condiciones materiales que afectan al alma y, que, por tanto, “*hacen al hombre más moderado sujeto a dejarse llevar por sus pasiones y menos capaz de desenredarse de los azares de la fortuna* que requieren una pronta resolución”³⁹. La pasión, entonces, permitiría calificar el valor y sentido de los objetos y cuerpos del mundo, e igualmente, determinar quién sería un hombre moderado. La regulación de la pasión, por tanto, implica cómo evaluamos los bienes, desde el buen sentido, y cuáles cosas apreciamos más que otras; su vínculo con la razón se caracteriza por ello: la pasión determina qué consideramos valioso (i.e. contenido cognitivo que valora algo) y, en simultáneo, arroja a nuestro cuerpo a su búsqueda (i.e. movimiento que en exceso lleva al vicio o al error). En síntesis, el vínculo indisoluble entre la fuerza de las pasiones y la razón desembocará en un movimiento que lleva a la ansiedad; provocada por los límites del conocimiento humano; y, al arrepentimiento e inquietud, provocada por el verse afectado por otros:

[L]a multitud de accidentes que sorprenden a las personas que gobiernan lo público, sin darles tiempo para examinar el expediente más útil, las llevan a menudo (por muy virtuosas que sean) a realizar acciones que luego las hacen arrepentirse. Y, como [usted] dice, *el arrepentimiento es uno de los principales obstáculos para la verdadera felicidad*⁴⁰.

Así pues, la fuerza de la pasión enfrentada a las acciones en el mundo expone que no es posible acceder ni al contento, ni a la verdadera felicidad. Es en este vínculo (i.e. multitud de accidentes) que sobresale el aspecto causal del segundo derrotero. Puesto que, ante la multiplicidad inasible de accidentes y causas que constituyen el mundo –y con ello, el juicio valorativo de aquellas cosas deseadas– emerge el problema de elección de una acción correcta. A propósito de la posición adoptada por la filósofa con respecto a la multitud de accidentes surgen las temáticas del conocimiento sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la gran extensión del universo. Con respecto a la última dirá:

La consideración de que *somos parte de un todo del cual debemos buscar el provecho es*, con bastante seguridad, *la fuente de toda acción generosa*; pero encuentro muchas dificultades en las condiciones que [usted] prescribe. ¿Cómo medir uno los males que se acarrea a sí mismo por *el bien del público* contra el bien que se acumulará para el público, sin que los males nos parezcan mayores en la medida en que nuestra idea de ellos es más distinta? ¿Y qué medida tendremos para comparar aquellas cosas que no nos son igualmente conocidas, como nuestro propio mérito y el de aquellos con quienes convivimos?⁴¹

³⁹ De Bohemia, *Correspondance, op. cit.*, p. 100. Énfasis propio.

⁴⁰ *Ibid.* p. 110. Énfasis propio.

⁴¹ *Ibid.* p. 115. Énfasis propio.

Con esta cita, llegamos, finalmente, al punto neurálgico de toda propuesta materialista. El carácter relacional que condiciona el ejercicio de la acción junto a la elección de fines en relación con otros cuerpos. Para Isabel de Bohemia, tan sólo un conocimiento causal, que abarque a la totalidad de la naturaleza, podría garantizar-nos la felicidad (i.e. *beatitudo* 42 o *contento*) y la elección de una acción correcta (i.e. valoración de la fuerza de la pasión en la consolidación de la racionalidad). De esta forma, se genera el problema de *cómo medir* y *cómo evaluar* o, mejor aún, sopesar, la relación entre un bien y un mal propios ¡con relación a otros! Esto incluiría, por supuesto, sin lugar a dudas, a la utilidad y los bienes buscados. En otras palabras, el efecto del argumento de la filósofa es impugnar la postura moral cartesiana mediante una lectura materialista sobre *la consolidación del bien del público* (i.e. cuerpos de los súbditos). Con esta finalidad señala que para alcanzar el “contento de acuerdo con la perfección que lo causa, sería necesario ver claramente el valor de cada cosa” aspecto que nos llevaría a “determinar si son preferibles aquellas cosas que sólo nos sirven a nosotros o las que nos hacen aún más útiles otros”⁴³.

En consecuencia, para el tercer derrotero, hay que indicar que existe un impulso que caracteriza a todo ser humano. Sobre este inquiera a Descartes: “Este sentimiento no debe llamarse pasión porque nacemos con él.”⁴⁴ Así que dígame, por favor, hasta qué punto se debe seguir a este sentimiento (que es un don de la naturaleza) y cómo corregirlo”⁴⁵. A su vez, este sentimiento categoriza a la naturaleza humana: entre aquellos que piensan en sí mismos en relación a otros (quienes son atormentados por lo que les ocurre a sus semejantes) y aquellos que sólo piensan en sí mismos (quienes viven, exclusivamente, para sí). En palabras de Isabel de Bohemia: “Una persona naturalmente arrogante siempre inclinará la balanza a su favor, y una modesta se estimará menos de lo que vale”⁴⁶. Finalmente, el resultado es que, para poder establecer un *summum bonum*, “es necesario conocer exactamente todas las pasiones que sentimos y los prejuicios que tenemos, la mayoría de los cuales son imperceptibles”⁴⁷. Y, en términos políticos, el resultado es que la inasibilidad de causas frente a las que nos encontramos nos deja a merced de los otros (quienes podrán actuar de forma modesta o de forma arrogante). Premisa de la cual subyace el conflicto político propio de la naturaleza humana:

⁴² AT, IV, p. 288.

⁴³ De Bohemia, *Correspondance, op. cit.*, p. 110.

⁴⁴ Por extensiones del trabajo no es posible profundizar en este aspecto. Pero se menciona que este sentimiento puede ser similar o aproximado al derecho de autopreservación hobbesiano. Ver Ramírez Beltrán (2021b).

⁴⁵ De Bohemia, *Correspondance, op. cit.*, p. 110.

⁴⁶ *Ibid*, p. 115.

⁴⁷ *Ibid*, p. 115.

[S]e necesita un número infinito de errores para conseguir una verdad, puesto que hay tantos medios de extraviarse por cada uno que lo lleva por el buen camino, y puesto que hay tantas personas que tienen la intención y el poder de dañar y pocas que tienen lo uno o lo otro para ayudar. Finalmente, *todo lo que depende de la voluntad y el rumbo del resto del mundo es capaz de inquietarnos*.⁴⁸

Conclusiones

A LO LARGO DEL PRESENTE TRABAJO he buscado demostrar los efectos políticos de la materialización del alma. Idea propuesta por Isabel de Bohemia en las críticas hacia la filosofía cartesiana. Tal finalidad implicó, en primer lugar, exponer a qué hace referencia el concepto materialización, en términos de una exposición del contexto en que la filósofa formula sus premisas. Los vínculos entre Hobbes y Gassendi se han hecho evidentes al momento de confrontar las posturas. Posteriormente, se expusieron los efectos de tales premisas. Las cuales evidencian, en palabras de Lisa Shapiro, que existe un movimiento de los cuerpos en Isabel de Bohemia, movimiento que basado en las pasiones “sugiere otra lectura de las objeciones de Elisabeth, a saber, motivar una ética contractualista. La ética contractualista toma como punto de partida agentes interesados, cada uno con sus propios deseos”⁴⁹.

El aporte principal de todo lo anterior ha sido, en consecuencia, demostrar que tal ética es de corte materialista. Puesto que se evidencia la imposibilidad de establecer un curso de acción que permita al ser humano, en términos individuales y colectivos, acceder a un *contenido* basado en la armonía, excluyente de la naturaleza corpórea y que elida la función política de las pasiones (i.e. emoción reactivas y de todo tipo). Por el contrario, la ansiedad, el desasosiego e inquietud de vernos inmersos en múltiples causas que no controlamos nos obliga a preguntarnos constantemente *cómo* medir el valor de los bienes deseados, *cómo* evaluar nuestros deseos, y especialmente, *cómo* calificar nuestra relación con los otros a partir de las utilidades propias y ajenas. En un exceso frente al contractualismo (el cual propondría una solución armonizadora del conflicto entre personas, imbuidas en la pasión de sus cuerpos, mediante el contrato social), Isabel de Bohemia afirmará que el efecto político central de la materialización del alma es que no tenemos razones que nos lleven a pensar que las utilidades y deseos –de diferentes personas, junto a sus valoraciones de un bien supremo– coincidirán. La tarea política, es entonces, enfrentar la naturaleza humana, y encarar el conflicto entre las pasiones de personas moderadas y arrogantes.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 128

⁴⁹ Shapiro, *Introduction*, *op. cit.*, p. 48.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexandrescu, V. (2012). What someone may have whispered in Elisabeth's Ear. Garber, D. y Rutherford, D. (Eds.), *Oxford studies in early modern philosophy* (pp. 1-27). Volume VI. Oxford University Press.
- Alanen, L. (2004). Descartes and Elisabeth a philosophical dialogue? *Feminist reflections on the history of philosophy* (pp. 193-218). Springer.
- Broad, J.; Green, K. (2009). *A history of women's political thought in Europe, 1400-1700*. Cambridge University Press.
- Becker, A. (2017). Gender in the history of early modern political thought. *The Historical Journal* 60(4), pp. 843-863. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X17000061>
- Ciriza, A. (2010). A propósito de una controversia feminista: sobre ambivalencias conceptuales y asuntos de disputa. Las relaciones entre cuerpo y política. *Herramienta* 45. Clucas, S. (Ed.). (2018). *A princely brave woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Routledge.
- Cunning, D. (2019). *Margaret Cavendish: Essential writings*. Oxford University Press.
- De Bohemia, I. (2007). *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes* (Editado y traducido por L. Shapiro). University of Chicago Press.
- Descartes, R. (1977). *Metafísicas, Meditaciones. Con Objeciones y Respuestas* (Edición y traducción, V. Peña). Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1996) *Oeuvres de Descartes* (C. Adam y P. Tannery, Eds.). 11 vols [AT-IV]. París.
- Duncan, S. (2012) Debating materialism: Cavendish, Hobbes, and More. *History of Philosophy Quarterly* 29(4), pp. 391-409.
- Duncan, S. (2016). Materialism and the activity of matter in seventeenth-century european philosophy. *Philosophy Compass* 11(11), pp. 671-680. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12358>
- Duncan, S. (2022) *Materialism from Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Ebbersmeyer, S. (2014). Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth. D. Kolesnik-Antoine y M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?* (pp.171-183). Librairie philosophique J. Vrin.

- Ebbersmeyer, S.; Hutton, S. (2021). *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her historical context*. Dordrecht Springer.
- James, S. (1997). *Passion and Action: The emotions in seventeenth-century philosophy*. Clarendon Press.
- James, S. (2003). *Margaret Cavendish: political writings*. Cambridge University Press.
- Jeffery, R. (2017). The origins of the modern emotions: princess Elisabeth of Bohemia and the embodied mind. *History of European Ideas*, 43 (6), pp. 547-559.
- Lucrecio (2016). *La naturaleza* (Edición y traducción de F. Socas). Gredos.
- Mintz, S. I. (2010). *The hunting of Leviathan: seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.
- Ojea Fernández, M. (2018). El saber femenino al margen de la academia correspondencia entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia. Martín Clavijo, M; Martín Martín, J. M.; García Pérez, M. I. (Eds.), *Las mujeres dentro y fuera de la academia* (pp. 207-220). Ediciones Universidad de Salamanca.
- O'Neill, E. (2005). Early modern women philosophers and the history of philosophy. *Hypatia*, 20 (3), pp. 185-197. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00494.x>
- Pacheco, A. (Ed.). (2008). *A companion to early modern women's writing*. John Wiley & Sons.
- Paganini, Gianni. (2021). Elisabeth and Descartes read Machiavelli in the time of Hobbes. *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A philosopher in her historical context* (pp. 109-126). Springer.
- Pal, C. (2021). A persistent princess: How Elisabeth of Bohemia constructed her personal politics. *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A philosopher in her historical context* (pp. 89-107). Springer.
- Ramírez Beltrán, J. (2021a) *Potentiae y felicitas en Thomas Hobbes: Una lectura materialista sobre el poder soberano*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de maestría.
- Ramírez Beltrán, J. (2021b) Thomas Hobbes y el liberalismo político. Una lectura sobre la noción de felicidad. *Ápeiron: estudios de filosofía*, (14), pp. 17-48.
- Rodis-Lewis, G. (1999). Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth. Totaro, R. (Ed.), *Donne filosofia e cultura nel seicento* (pp. 155-170). Consiglio Nazionale Ricerche.

Sutton, J. (2012). Soul and Body. Anstey, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (pp. 285-307). Oxford University Press.

Shapiro, L. (1999). Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(3), pp. 503-520.

Shapiro, L. (2007). Volume Editor's Introduction. *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. University of Chicago Press.

Vardoulakis, D. (2019). Neo-epicureanism. *Philosophy Today*, 63(4), pp. 1013-1024. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday2020124308>.

Wolfe, C. (2016). *Materialism: A historico-philosophical introduction*. Springer.

Wunderlich, F. (2016). Varieties of early modern materialism. *British Journal for the History of Philosophy* 24 (5), pp. 797-813. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1223012>.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.004>

Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 79-100

Descartes y la redefinición de las pasiones

Descartes and The Redefinition of Passions

JULIANA DA SILVEIRA PINHEIRO

Universidade Estadual de Santa Cruz
jspinheiro@uesc.br

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.005>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 101-120



Recibido: 04/04/22

Aprobado: 18/07/2022

La traducción del presente artículo quedó a cargo de Guillermo Sibia (Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz, Argentina). Correo electrónico: guillermosibia@gmail.com. La edición y traducción de las citas textuales al castellano quedó a cargo de Julián A. Ramírez Beltrán (Universidad de Buenos Aires y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina). Correo electrónico: ramirez.julian@conicet.gov.ar.



Resumen

Este artículo intenta mostrar cómo Descartes redefinió la noción de pasión, en términos de una nueva filosofía de la naturaleza, instaurada en la Modernidad. A partir de una nueva concepción de la *physis*, Descartes logró reformular la concepción del cuerpo y concebirlo como sustancia solamente material, distinguiéndola de la sustancia pensante, lo que se conoció como dualismo cartesiano. En consecuencia, propuso una redefinición de las pasiones, ya que es en el contexto de la relación entre cuerpo y alma que se insertan

Palabras clave: Descartes; filosofía de la naturaleza; cuerpo; alma; pasiones.

Abstract

This article aims to show how Descartes redefined the notion of passion, in terms of a new philosophy of nature, established in Modernity. From a new conception of *physis*, Descartes was able to reformulate the conception of the body and conceive it as only material substance, distinguishing it from the thinking substance, which became known as Cartesian Dualism. Therefore, he proposed a redefinition of the passions, insofar as it is in the context of the relationship between body and soul that they are inserted.

Keywords: Descartes; philosophy of nature; body; soul; passions.

1. Introducción

Los siglos XVI y XVII representan un momento de gran cambio intelectual y revolución científica en el que se pone en cuestión la comprensión de la naturaleza, del hombre, del alma y del cuerpo, y en el que entra en vigor una nueva manera de concebirlos. A partir de entonces surge una nueva filosofía de la naturaleza, construida por varios intelectuales, entre los cuales se encuentra Descartes, que propondrá una nueva comprensión y redefinición de las pasiones.

Es en el contexto de estos siglos, que mantienen predominantemente una concepción aristotélica del cuerpo y el alma, que Descartes escribe su teoría de las pasiones. Frente a este universo, la doctrina cartesiana intentará diferenciarse, diciendo que no hay nada más defectuoso que lo que los antiguos escribieron sobre las pasiones, de manera que, para él, habría que estudiarlas como si nadie hubiera tratado jamás el tema.¹ Según Descartes, la idea de la fragmentación del alma en tres (racional, sensitiva y vegetativa) y la teoría hilemórfica aristotélica presente en la mayoría de los tratados sobre las pasiones de su época representan una idea confusa respecto del cuerpo y el alma. En este sentido, Descartes intentará reestructurar el estudio de las pasiones a partir de un nuevo paradigma metafísico, basado en una comprensión clara y distinta de la mente y del cuerpo. De acuerdo con el autor:

No hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de las dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros².

¹ “Il n’y a rien en quoy paroisse mieux combien les sciences que nous avons des Anciens sont defectueuses, qu’en ce qu’ils ont escrit des Passions. Car [...] ce que les Anciens en ont enseigné est si peu de chose, et pour la plus part si peu croyable, que je ne puis avoir aucune esperance d’approcher de la verité, qu’en m’ëloignant des chemins qu’ils ont suivis. C’est pourquoi je serai obligé d’écrire ici en mesme façon, que si je traitois d’une matière que jamais personne avant moi n’eust touchée. [No hay nada en que aparezca mejor cuán defectuosas son las ciencias que tenemos de los antiguos que en lo que han escrito de las pasiones. Pues [...] lo que los antiguos han de ellas es tan poca cosa, y en la mayor parte tan poco creíble, que sólo puedo tener la esperanza de aproximarme a la verdad alejándome de los caminos que ellos han seguido. Por eso me veré obligado a escribir aquí como si tratara de una materia que jamás nadie antes que yo hubiese tocado]. Descartes, R. (1897-1910). *Passions de l’âme*. Œuvres de Descartes (Adam et Tannery, Ed.). Vol. 11. Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur, art. 1, pp. 327-328. Versión en castellano: Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma* (Traducción de Martínez Martínez, J., Boué, A.). Editorial Tecnos. Art. 1, pp. 53-55]. Nota de traducción: Para el caso de las citas textuales de obras de Descartes se emplean las ediciones castellanas disponibles. En cada traducción se indica primero la edición empleada por la autora y a continuación la castellana. Para indicar la paginación se sigue el mismo orden.

² Descartes, R. (1987). *As paixões da alma* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural, art. 2, p. 77 [58].

La doctrina de la distinción real de las sustancias pensante y extensa, conocida como dualismo cartesiano, y que presentaremos a continuación, está fundamentada en una nueva manera de percibir la naturaleza, es decir, en un concepto nuevo de *phýsis* que está siendo instaurado en la época de Descartes.

En el cambio de los siglos XVI y XVII, la *phýsis* —o la *naturaleza*— pasa a comprenderse de otra forma. Hasta entonces, la concepción aristotélica, predominante en el pensamiento filosófico y enseñada en las escuelas y universidades, entendía la naturaleza como principio de la vida y del movimiento de todas las cosas. Decía Aristóteles:

Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio de movimiento y de cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición³.

La capacidad de moverse, así como otros modos complejos del cambio como el crecimiento, se debe al hecho de que toda cosa posee una *phýsis*, un principio interno que la conduce a un fin [*telos*] específico, a su estado completo. Para Aristóteles, la *phýsis* es el principio interno del cambio que explica su capacidad de sufrir modificaciones, manteniendo su identidad⁴. Y lo que hace a un objeto ser lo que es, aquello que individualiza las cosas en la materia común a todo, es la “forma” de esta cosa. De esta manera, en la perspectiva aristotélica, la “naturaleza” o “*phýsis*” engloba tres sentidos: “principio del movimiento”⁵, “forma”⁶ y “fin”⁷.

Los tres sentidos recién enumerados están relacionados, en la medida en que el principio, la causa y el fin de una cosa son la forma de esta cosa. La “naturaleza” como “forma” es lo que impulsa los cambios que sufre una cosa en su desarrollo en vistas de su estado completo⁸. *Phýsis* significa, entonces, la potencialidad de un ser vivo para actualizarse en las capacidades que le son propias. Es decir, la “naturaleza” tiene, así, en el aristotelismo, el sentido de “forma” o “sustancia”, en virtud de la cual la cosa se desarrolla y llega a ser lo que es.⁹ Esta doctrina de las formas sustanciales perturbará mucho a Descartes, y la idea según la cual el principio del movimiento no está en la materia, sino en la forma de una cosa, será rechazada por el mecanicismo del siglo XVII.

³ Aristóteles (2002). *Física I e II* (Lucas Angioni, Trad.). Editora da Unicamp, II, 1, 193a28. Versión en castellano: Aristóteles (2011). *Física* (Guillermo R. de Echandía, Trad.). Gredos, II, 1, 193a28, p. 46.

⁴ *Ibid.*, 193a15-193a16.

⁵ *Ibid.*, II, 1, 193a29.

⁶ *Ibid.*, II, 1, 193a30-193a31.

⁷ *Ibid.*, II, 1, 193b13.

⁸ *Ibid.*, I, 1, 193b17-193b18.

⁹ *Ibid.*, II, 1, 193b7-193b18.

En el Renacimiento, el resurgimiento del atomismo antiguo, según el cual los cuerpos se explicaban en términos de tamaño, forma y movimiento de los pequeños cuerpos —los átomos— en el espacio vacío, contribuyó al cambio de perspectiva sobre la naturaleza. Esta visión, por ejemplo, fue adoptada por Francis Bacon y Galileo Galilei. Como sostiene Garber, Descartes también estuvo influenciado por el atomismo, aunque rechazaba la idea de que los cuerpos estuvieran formados por partículas últimas y espacio vacío, como los átomos, puesto que para él la materia es indivisible indefinidamente. La nueva concepción de la *phýsis* se basa en la idea de que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático y, de esta forma, puede ser descripta por la ciencia e investigada a través del método analítico. Copérnico, Bacon y Newton son los grandes nombres de ese nuevo pensamiento. Sin embargo, fue Galileo quien combinó por primera vez el enfoque empírico con la descripción matemática de la naturaleza, según el cual la investigación de ésta debía limitarse a las propiedades esenciales de los cuerpos materiales —a las formas, cantidades, y movimientos. Y esto le permitía medirlos y cuantificarlos.¹⁰

De esta manera, se pasó de una realidad entendida en términos de materia y forma, en la cual los seres vivos poseen un principio de cambio inherente, a una concepción del universo entendido como una gran máquina, esto es, como un sistema regulado por relaciones mecánicas. En consecuencia, esto significa que el cambio en la comprensión de la *phýsis* transformó también la manera como se pensaba el movimiento. A diferencia de la concepción aristotélica, para la cual el principio del movimiento de los seres vivos es la forma o alma —en la medida en que el cuerpo como materia posee la vida sólo en potencia—, para el mecanicismo el movimiento puede pensarse sin recurrir al alma, ya que se reduce a un cambio de lugar, o sea, los movimientos son colisiones de cuerpos en el espacio. Descartes, adepto a la matematización de la naturaleza, la comprenderá como una materia cuantificable, cuya esencia es solamente la extensión geométrica. La filosofía natural de Descartes tiene como punto de partida el cuerpo, entendido como una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad. De acuerdo con Descartes:

la naturaleza de la materia o del cuerpo tomado en general, en modo alguno consiste en que sea una cosa dura, o pesada, o con un color, o de cualquier otro modo que afecte a nuestros sentidos, sino que la naturaleza del cuerpo solamente reside en ser una substancia extensa en longitud, anchura y profundidad¹¹.

¹⁰ Garber, D. (1992). Descartes' Physics. Cottingham, J. (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes* (pp. 286-334). Cambridge University Press, pp. 286-288.

¹¹ Descartes, R. (2000). Principios da Filosofia, §§ 51-76 da Parte I e §§ 1-4 da Segunda Parte (Guido Antônio de Almeida, Coord. de tradução). *Analytica*, 5 (1-2), p. 173. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los*

Es decir, todas las propiedades de la sustancia corpórea son geométricas, lo cual excluye cualquier otra propiedad que no sea cuantificable. Descartes afirma:

Confieso francamente en este lugar que no conozco otra materia de las cosas corpóreas que la que es divisible, configurable y móvil en toda suerte de formas, es decir, la que los Geómetras llaman cantidad y que toman por objeto de sus demostraciones; y no considero en esta materia otra cosa que sus movimientos, sus figuras y sus divisiones¹².

En el *Tratado del mundo* Descartes ya había sostenido:

Sean entonces, primeramente, que por naturaleza no entiendo aquí alguna deidad o alguna otra clase de poder imaginario, sino que me sirvo de esta palabra para significar la materia misma en tanto que la considero con todas las cualidades que le he atribuido, comprendidas juntas, y es bajo esta condición que Dios continúa conservándola del mismo modo que la ha creado¹³.

En este sentido, Descartes rechaza la teoría aristotélica de las formas sustanciales, puesto que las interpreta como “inteligencias” vinculadas a los cuerpos, es decir, como atribuciones de características mentales a los objetos físicos. En otras palabras, según el cartesianismo, al mezclarlo con el alma, la doctrina aristotélica no entiende claramente al cuerpo. Para Descartes, las formas sustanciales de Aristóteles son como quimeras.¹⁴

De acuerdo con Cottingham,

a Descartes le atraía la doctrina de la homogeneidad de toda la materia por dos razones principales, a saber, porque permitía que toda la física se desarrollara en términos cuantitativos y no cualitativos —a través de leyes que describen el comportamiento de las partículas con referencia a su figura y movimiento— y, en segundo lugar, porque la doctrina representaba una enorme reducción del número de entidades o propiedades especiales que había que invocar¹⁵.

principios de la filosofía, §§ 51-76 de la Parte primera y §§ 1-4 de la Parte segunda (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial, p. 73.

¹² Descartes, R. (1997). *Princípios da Filosofia* (João Gama, Trad.). Edições 70, pp. 90-91. *Ibid.* Parte segunda, § 64, p. 119.

¹³ Descartes, R. (2009). *O mundo ou Tratado da luz e o homem* (Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli). Editora da Unicamp. pp. 81-83. Versión en castellano: Descartes, R. (1986). *El mundo o tratado de la luz* (Traducción de Benítez Grobet). Universidad Nacional Autónoma de México. p. 83.

¹⁴ “En l’Ecole on n’explique pas bien cette Matière, en ce qu’on la fait puram potentiam, qu’on lui adjouste des formes substantielles, des qualités réelles, qui ne sont que des chimères [En la Escuela no se explica bien esta Materia, haciéndola puram potentiam —pura potencia—, lo que le añade a las formas sustanciales, cualidades reales, que no son más que quimeras]” (Descartes, carta a Mersenne del 28 de octubre de 1640). Descartes, R. (1897-1910). *Ceuvres de Descartes*, Vol. 3, p. 212.

¹⁵ Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes* (Helena Martins, Trad.). Jorge Zahar, p. 108.

Asimismo, la creciente fragmentación del alma en partes vinculadas a funciones corporales representaba, para la perspectiva cartesiana, una tendencia confusa a atribuir propiedades mentales al cuerpo y atributos físicos al alma. La necesidad de distinguir claramente el cuerpo y el alma llevó al filósofo a formular lo que conocemos como dualismo cartesiano.

2. El dualismo cartesiano

SEGÚN DESCARTES, el ser humano está constituido por dos sustancias, a saber: el alma o cosa pensante (*res cogitans*), y el cuerpo o cosa extensa (*res extensa*). En esta perspectiva, el cuerpo y el alma poseen naturalezas distintas, siendo el pensamiento la esencia de la sustancia pensante, y la extensión en longitud, anchura y profundidad la esencia de la sustancia física. Por lo tanto, mente y cuerpo se concebidos como sustancias metafísicamente distintas: en esto consiste el dualismo cartesiano.

De acuerdo con la perspectiva cartesiana, concebimos clara y distintamente el alma sin el cuerpo y el cuerpo sin el alma. Para Descartes, la claridad y la distinción de las ideas constituyen los criterios básicos de la verdad, ya que, para él, lo verdadero es aquello que es evidente para el espíritu, esto es, aquello que se intuye con claridad y distinción. Percibimos clara y distintamente el alma como cosa pensante y no extensa, y, por otro lado, concebimos con la misma claridad y distinción que el cuerpo es una cosa extensa y no pensante.¹⁶ Esto significa que, desde el punto de vista del entendimiento puro, la materia y el espíritu son *realmente* distintos, y por *real* Descartes quiere decir que pueden existir independientemente una del otro.¹⁷

¹⁶ Descartes, VI Meditation, *Œuvres de Descartes*, Vol. 9, p. 62.

¹⁷ “*Nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l’une de l’autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l’autre; parce que, suivant ce que nous connaissons de Dieu, nous sommes assurez qu’il peut faire tout ce dont nous avons une idée claire et distincte. C’est pourquoi, de ce que nous avons maintenant l’idée, par exemple, d’une substance étendue ou corporelle, bien que nous ne sachions pas encore certainement si une telle chose est à présent dans le monde, néanmoins, parce que nous en avons l’idée, nous pouvons conclure qu’elle peut être; et qu’en cas qu’elle existe, quelque partie que nous puissions déterminer de la pensée, doit être distincte réellement de ses autres parties. De même, parce qu’un chacun de nous aperçoit en soy qu’il pense, et qu’il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu’un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense, et de toute substance corporelle. Et quand Dieu même joindrait si estroitement un corps à une âme, qu’il fût impossible de les unir davantage, et serait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu’elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union; parce que, quelque liaison que Dieu ait mise entre elles, il n’a pu se défaire de la puissance qu’il avait de les séparer, ou bien de les conserver l’une sans l’autre, et que les choses que Dieu peut separer, ou conserver séparément les unes des autres, sont réellement distinctes.* [La distinción real se da propiamente entre dos o más substancias, pudiendo concluir que dos substancias son realmente distintas la una de la otra, sólo a partir de que podemos concebir a una de ellas clara y distintamente sin la otra; así, siguiendo lo que nosotros conocemos de Dios, estamos seguros de que puede hacer todo aquello de lo que nosotros tenemos

Descartes no es un innovador al concebir un ser humano compuesto de cuerpo y alma. Platón y Aristóteles ya lo habían hecho. Pero el dualismo cartesiano no es el mismo que el de sus predecesores. Como dice Baldwin, Descartes sostiene el dualismo más explícito e inflexible entre la mente y la materia, en el sentido de que adopta una posición clara, a través de la cual el cuerpo y el alma son sustancias metafísicamente distintas y entendidas de manera separada.¹⁸ Mientras que para Aristóteles no es posible pensar el alma, en su condición de forma del cuerpo, separada de éste, según Descartes concebimos clara y distintamente el cuerpo sin el alma y el alma sin el cuerpo, como ya dijimos. La novedad del dualismo cartesiano reside en que se convierte en un dualismo ontológico —en el lenguaje actual, “dualismo de sustancias”—, y no meramente lógico. Así, el punto de interés después de Descartes ya no es señalar la evidencia de la distinción de naturaleza entre la mente y el cuerpo, sino encontrar un método para explicar la relación o interacción entre las sustancias, o bien negar la forma como él las comprendió.

3. El alma y el cuerpo

EN LA DOCTRINA DE DESCARTES, “alma” (lat. *animus*), “espíritu” (lat. *spiritus*) y “mente” (lat. *mens*) se consideran sinónimos¹⁹; son designaciones para la *res cogitans*, es decir, para la cosa cuya esencia consiste únicamente en pensar. El alma es, por lo tanto, la sustancia cuyo atributo principal es el pensamiento, o sea, de acuerdo con el cartesianismo, el pensamiento es la característica definitoria de la mente.

una idea clara y distinta. Esto es por lo que a partir de que nosotros tenemos ahora la idea, por ejemplo, de una sustancia extensa o corporal, aun cuando en el momento presente no conozcamos todavía si tal cosa existe en el presente en el mundo, sin embargo, *puesto que tenemos la idea de ella*, podemos concluir que puede ser y que en el caso de que exista, cada parte de la misma que podamos determinar con nuestro pensamiento, debe ser realmente distinta de las otras partes de esa sustancia. Asimismo, puesto que cada uno percibe en sí mismo que piensa y que puede, al darse cuenta de ello, excluir de sí o *de su alma* toda otra sustancia, sea pensante o corporal, también podemos concluir que cada uno de nosotros así considerado es realmente distinto de toda otra sustancia pensante y de cualquier otra sustancia corpórea. Y aun cuando Dios uniera tan estrechamente a un alma con un cuerpo que no fuera posible unirlos más íntimamente, y formara un compuesto de las dos sustancias así unidas, *también concebimos que permanecerían siendo realmente distintas a pesar de esta unión*, puesto que, cualquiera que hubiera sido la unión introducida por Dios entre ellas, no ha podido desprenderse del poder que tenía de separarlas o bien de conservar a una de ellas sin conservar la otra. Y las cosas que Dios puede separar o conservar con independencia unas de otras, son realmente distintas”, Descartes, R. *Meditations et principes, Oeuvres de Descartes*, vol. 9, *op. cit.*, p. 51-52. Versión castellana: Descartes, *Principios, op. cit.*, p. 57-58.

¹⁸ Baldwin, J. M. (2022). Chapter VIII: Philosophical psychology – Dualism, rationalism, dogmatism. *History of psychology: a sketch and an interpretation* (Vol. I). <http://psychclassics.yorku.ca/Baldwin/History/chap1-8.htm>, §1.

¹⁹ A pesar de nuestra traducción de “*mens*” por “mente”, lo que Descartes entendía por mente se diferencia de la mayoría de las teorías contemporáneas de la mente, básicamente porque para la doctrina cartesiana la “mente” es una entidad independiente del cuerpo, incluso del cerebro, definición hoy poco aceptada.

Toda cosa en la cual, como en su sujeto, está ínsito algo, o sea, por la cual existe algo que concebimos, es decir, alguna propiedad, cualidad o atributo del que tenemos en nosotros una idea real, es llamada *Substancia*. [...] La substancia en que está inmediatamente ínsito el pensamiento es llamada aquí *Espíritu*²⁰.

En este contexto, el alma es creada por Dios y, por lo tanto, no es algo producido ni una función de alguna parte física de nuestro cuerpo, ni siquiera del cerebro. Teniendo en cuenta la “distinción real”, el alma es incorpórea y puede ser concebida independientemente de la materia. Desde el punto de vista cartesiano, todo lo que concierne a nuestra mente son capacidades y procesos que no son de naturaleza física. O sea, la mente y los pensamientos, sentimientos, sensaciones, deseos, intenciones e imaginaciones son acontecimientos de naturaleza inmaterial y por eso no ocupan un lugar en el espacio; por su inmaterialidad no pueden ser medidos o cuantificados.

También por su inmaterialidad, el alma es una e indivisible. No se localiza en una sola parte del cuerpo. Está unida a todo el cuerpo, aunque tiene su sede principal en el cerebro, más concretamente en la glándula pineal, en donde ejerce sus funciones de manera más particular. Esta concepción propone una reforma en la comprensión del alma. Como recuerdan Buzon y Kambouchner, en la filosofía escolástica el alma humana se define como “forma sustancial del cuerpo”, que le hace cumplir todas sus funciones y sus movimientos. El alma racional es únicamente una parte del alma humana (la única parte inseparable del cuerpo), en la medida en que posee también una parte vegetativa y una parte sensitiva. Con Descartes el alma pierde todo su papel en las funciones básicas de la vida. Las funciones que antes se relacionaban con el alma sensitiva (sensaciones, imaginaciones, pasiones, apetitos, movimientos voluntarios) están, a partir de la doctrina cartesiana, subordinadas al entendimiento y a la voluntad, facultades principales del alma racional, que no es más una parte del alma sino el alma completa que piensa. Y todo lo que hay en la mente son pensamientos²¹.

Por pensamiento, la doctrina cartesiana define: “todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello. Así, son pensamientos todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos”²². Cabe destacar que, más allá de la duda, la afirmación y la negación,

²⁰ Descartes, R. (1988b). Respostas às Segundas Objecões, *Objecões e Respostas* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural, p. 102. Versión en castellano: Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Traducción y notas de Vidal Peña). Alfaguara, p. 130.

²¹ Buzon, F. de , Kambouchner, D. (2002). *Le vocabulaire de Descartes*. Ellipses, p. 4.

²² Descartes, Respostas às Segundas Objecões, *op. cit.*, p. 101 [129].

las imaginaciones, las sensaciones y las emociones también son formas del pensar, porque son percibidas por el sujeto pensante. Sentir es un pensamiento ya que, para Descartes, cuando escuchamos un ruido o sentimos calor, lo que tenemos es una *percepción* sonora, una *sensación* de calor, y éstas son experiencias o acontecimientos que no tienen existencia fuera de la mente. Por lo tanto, sentir e imaginar son ante todo actos del pensamiento o de la conciencia²³. Sentir no es propiamente tener una afección o movimiento del cuerpo; es percibir o tener conciencia de una afección física, como veremos después con más detenimiento.²⁴

Y también es cierto que tengo la potestad de imaginar pues aunque pueda ocurrir (como he supuesto más arriba) que las cosas que imagino no sean verdaderas [...] ese poder de imaginar no deja de estar realmente en mí, y forma parte de mi pensamiento. Por último, también soy yo el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como a través de los órganos de los sentidos, puesto que, en efecto, veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Se me dirá, empero, que esas apariencias son falsas, y que estoy durmiendo. Concedo que así sea: de todas formas, es al menos muy cierto que me parece ver, oír, sentir calor, y eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’²⁵.

Al igual que el alma se considera una sustancia completa, sin necesidad de recurrir a ningún atributo que pertenezca al cuerpo, del mismo modo, el cuerpo se considera completo sin las propiedades de que dependen de la mente. En el caso del cuerpo²⁶, su atributo principal, es decir, su característica definitoria, es la extensión. Descartes afirma: “La substancia que es sujeto inmediato de la extensión, y de los accidentes que presuponen extensión, como la figura, la situación, el movimiento local, etc., se llama *cuerpo*”²⁷.

Tener la extensión como atributo principal significa que el cuerpo ocupa un lugar en el espacio y que sus medidas pueden ser cuantificadas. Como aclara Cottingham, “algo es materia si y sólo si tiene extensión; la extensión es sinónimo

²³ Dada la inmediatez con que son percibidos por el alma, todos los modos del pensamiento son, en la doctrina cartesiana, acontecimientos mentales conscientes.

²⁴ Cf. la sección “La naturaleza y la definición de las pasiones humanas”.

²⁵ Descartes, R. (1988a). *Meditações* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural, II, p.p. 27 [27].

²⁶ Según Cottingham, el término “cuerpo” recibe dos significados en la obra de Descartes. A veces se trata de “cuerpo en general”, es decir, materia o “sustancia corpórea”, la cosa que está en todas partes, indefinidamente extendida en tres dimensiones, y que constituye el universo físico. En otras ocasiones, “cuerpo” designa un sustantivo contable, como una piedra, un cuerpo celeste o el cuerpo humano, pero que significa solo una unidad de materia, y esta es solo una (Cottingham, *Descartes Dictionary*, op. cit., págs. 44-45). En este momento, estamos usando “cuerpo” en el sentido general.

²⁷ Descartes, *Respostas as Segundas Objeções*, op. cit., p. 102 [130].

de dimensionalidad [...] la materia es por definición lo que es extenso y tiene dimensiones”²⁸. Es decir, sólo la propiedad de ser extenso en longitud, anchura y profundidad caracteriza la naturaleza de la materia, sin que sea necesaria ninguna propiedad mental para ser definida. En cuanto al cuerpo, Descartes reconoce sólo nociones cuantitativamente medibles, rechazando cualquier noción cualitativa, como el sonido, el calor, la temperatura. Estas nociones, aunque parecen pertenecer a las cosas, se consideran efectos subjetivos de las propiedades cuantitativas registradas por la mente y, en tanto tales, pertenecientes al alma y no al cuerpo. Es en este sentido que, para la doctrina cartesiana, el cuerpo es extenso y no pensante, ya que podemos concebirlo plenamente pensándolo sólo como una cosa extensa, con una figura, movable, etc., aunque le neguemos todas las cosas que pertenecen al espíritu. Además, ser extenso implica ser divisible y, por esta razón, ser susceptible de deterioro —de allí su mortalidad—. Por eso, en un cuerpo vivo la muerte no proviene de la salida del alma del cuerpo, sino de un mal funcionamiento del organismo.

En la perspectiva cartesiana, el mundo físico es un gran mecanismo cuyos movimientos están sujetos a leyes mecánicas, es decir, son desencadenados por el choque recíproco de los cuerpos. Para Descartes, cada parte de la materia permanece en el mismo estado hasta que otra parte lo cambia. De esta manera, si está quieta, solamente abandonará su lugar si otra lo empuja. Si está en movimiento, se detendrá solamente si otra la detiene o retarda.²⁹ Y esto no se refiere sólo a los fenómenos astronómicos, meteorológicos y geológicos, sino también a la forma en que Descartes explica el funcionamiento de nuestro cuerpo, tal como ocurre con la fisiología. De esta manera, el cuerpo puede existir y funcionar sin requerir el gobierno del alma.

4. La unión sustancial

AUNQUE DESCARTES SOSTENÍA LA TESIS DUALISTA, argumentando a favor de la distinción real entre el cuerpo y el alma, su doctrina también pretende defender la noción de su “unión sustancial”. Según esta noción, el cuerpo y el espíritu están unidos en el ser humano, de manera que existe una relación, una “mezcla” entre ellos. Para el cartesianismo, el cuerpo y el espíritu no están simplemente yuxtapuestos; ellos forman una unidad, cuyas sustancias integrantes actúan unas sobre las otras, de forma que las experimentamos sin delimitaciones precisas, es decir, como un todo único.

²⁸ Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Laura Benítez Grobet, Ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 135 y 207.

²⁹ Descartes, R. *Le monde, Oeuvres de Descartes, op. cit.*, vol. 11, p. 38.

En la “Meditación VI”, Descartes utiliza la imagen del piloto en un navío para ilustrar la noción según la cual las sustancias pensante y extensa están íntimamente unidas: el espíritu no percibe una lesión en el cuerpo como un registro intelectual, como cuando se rompe algo en el casco de un barco y el piloto lo detecta, sino como un sufrimiento del alma —el alma sufre, *siente* el dolor porque está mezclada con él—. ³⁰ Si el alma estuviese puesta “dentro” del cuerpo, únicamente como un comandante racional, sin ninguna conexión íntima con el cuerpo, sólo podría detectar intelectualmente un registro corporal, como por ejemplo: “el estómago no tiene alimento”. Sin embargo, el alma no sólo detecta intelectualmente lo que ocurre en el cuerpo; ella es afectada por él y tiene la sensación de hambre porque está íntimamente ligada al cuerpo. Por esta unión entre cuerpo y alma, no es accidental sino *sustancial*, percibimos, sentimos que tenemos un cuerpo. Como recuerda Guérout, si no hubiera una unión sustancial, no produciríamos sentimientos, sino que sólo conoceríamos nuestro cuerpo a través de ideas claras y distintas. ³¹

Según Descartes, el ser humano es *de hecho* una unidad sustancial. *De hecho*, porque podemos observar esto en nuestra vida práctica; es lo que sucede en la experiencia cotidiana. Este hecho es confirmado por la naturaleza, que enseña que, en este caso, es Dios mismo.

[...] no es dudoso que algo de verdad hay en todo lo que la naturaleza me enseña, pues por «naturaleza», considerada en general, no entiendo ahora otra cosa que Dios mismo, o el orden dispuesto por Dios en las cosas creadas [...] Pues bien; lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad. Me enseña también la naturaleza, mediante

³⁰ “La nature m’enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu’un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très-étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, il cela n’estoit, lorsque mon corps eu blessé, je ne sentirois pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu’une chose qui pense, mais j’apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la veüe si quelque chose se rompt dans son vaisseau; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connoistrais simplement cela même, sans en estre averti par des sentimens confus de faim & de soif. Car en effet tous ces sentimens de faim, de soif, de douleur, etc., ne font autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l’union et comme du mélange de l’esprit avec le corps [Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella]” Descartes, R. VI Méditation, *Oeuvres de Descartes*, op. cit., vol. 9, p. 64. Versión en castellano: Descartes, *Meditaciones*, op. cit., p. 68.

³¹ Guerout, M. (1976). *Descartes selon l’ordre des raisons*. 2 vols. Aubier-Montaigne, p. 134.-.

esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave; y cuando mi cuerpo necesita beber o comer, lo entendería yo sin más, no avisándome de ello sensaciones confusas de hambre y sed. Pues, en efecto, tales sentimientos de hambre, sed, dolor, etcétera, no son sino ciertos modos confusos de pensar, nacidos de esa unión y especie de mezcla del espíritu con el cuerpo, y dependientes de ella³².

Sin embargo, ante la distinción entre el alma y el cuerpo dada por la tesis dualista, se hace difícil comprender cómo pueden estas dos sustancias estar *unidas* en el ser humano. Si el entendimiento las comprende como absolutamente distintas, ¿cómo es posible afirmar que son una unión, una “mezcla” de ambas que componen el cuerpo del hombre? ¿Cómo podemos entender que hay una interacción entre el cuerpo y el alma si, desde el punto de vista metafísico, no existe ningún vínculo entre ellos? Recordemos que la mente y el cuerpo se definen en términos atributivos completamente diversos: el alma es cosa pensante y no extensa; el cuerpo es cosa extensa y no pensante. Por lo tanto, desde el punto de vista de sus atributos definitorios, pertenecen a categorías mutuamente excluyentes, y cualquier explicación de la causalidad entre ellas resulta difícil de entender. El problema no es *que* el cuerpo y el alma están ligados, sino *explicar cómo* están interconectados. Como Descartes afirma la existencia de dos sustancias completa y metafísicamente distintas, la relación entre ellas no es, para nosotros, algo que se pueda comprender y explicar satisfactoriamente.

A pesar de la dificultad teórica que presenta la noción de la unión sustancial, es en este contexto en el que deberán ser entendidas las pasiones porque, aunque sean pensamientos, están causadas por el cuerpo. Lo que sostiene la doctrina cartesiana es que las pasiones humanas no son funciones orgánicas. Ellas tienen como origen al cuerpo, pero son acontecimientos del alma, en la medida en que son sentidas por ella, ya que las sensaciones, apetitos y emociones son experiencias que no tienen existencia fuera de la mente. Es el alma la que siente, no el cuerpo. Para que se produzca una pasión humana es necesario, por lo tanto, además de un alma, un cuerpo que la cause, pues la pasión no es una producción del alma sino algo que la afecta. El alma no elige qué sentir; ella sufre, recibe la acción de algo diferente a ella.

Sin embargo, la unión sustancial no anula la distinción entre las sustancias. Incluso con la “mezcla” entre el cuerpo y el alma que experimentamos cuando tene-

³² Descartes, *Meditação, op. cit.*, IV, p. 68. Versión en castellano: Descartes, *Meditaciones, op. cit.*, p. 68.

mos pasiones, el alma no deja de ser inmaterial para convertirse en corpórea, ni el cuerpo se vuelve inteligente y pensante. La unión sustancial no amenaza, por lo tanto, la evidencia de la distinción real de las sustancias, una distinción ontológica entre la mente y el cuerpo que no había existido hasta entonces. Es en el intento de conciliar la noción sustancial, sin perder la comprensión clara de la distinción entre cuerpo y alma, donde deberán ser redefinidas la naturaleza y etiología de las pasiones.

5. La naturaleza y la definición de las pasiones humanas

LA NATURALEZA DE LAS PASIONES, en cuanto pensamientos, ya había sido considerada en la “Meditación II”, en la que Descartes afirma: “sentir, [...] así precisamente considerado, no es otra cosa que ‘pensar’”³³. Como vimos, hablando cartesianamente, el cuerpo no piensa. El pensamiento es un atributo del alma. Por lo tanto, no es al cuerpo que se atribuyen las pasiones, pues éstas son experiencias subjetivas y no modos de la materia. No son partes o funciones físicas, como la respiración o la digestión, ni siquiera funciones cerebrales; no pueden ocurrir a menos que haya un alma que perciba, que tenga esos pensamientos. Atribuir pasiones al cuerpo, en la concepción cartesiana, sería como atribuir la capacidad de pensar a las cosas físicas. Una pasión no es sino un pensamiento y, en tanto tal, acontece en el alma.

Admitiendo, pues, que Descartes reconoce la necesidad del alma para la existencia de las pasiones, por lo que las considera “modos del pensamiento”, es preciso distinguirlas entre los diversos tipos de pensamientos para identificar su especificidad. Así, en las *Pasiones del alma*, Descartes distingue dos géneros de pensamientos: las acciones del alma y las *pasiones*. Al primer género corresponden nuestras voliciones, que son propiamente *acciones* del alma; al segundo, los pensamientos que no dependen del alma, que son *recibidos* por ella. Las pasiones aparecen aquí en una definición general, como percepciones del alma causadas por el cuerpo:

Se pueden generalmente denominar sus pasiones a todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros, puesto que a menudo no es nuestra alma la que las hace tales como son y siempre las recibe de las cosas que ellas le representan³⁴.

³³ “C’est proprement ce qui en moi s’appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n’est rien autre chose que penser [eso es propiamente lo que en mí se llama sentir, y, así precisamente considerado, no es otra cosa que «pensar»]” Descartes, R. II Méditation, *Oeuvres de Descartes, op. cit.*, vol. 9, p. 23 [27].

³⁴ Descartes, *As paixões da alma, op. cit.*, art. 17, p. 84 [84-85].

De esta manera, las pasiones se atribuyen al alma, no en el sentido de que tienen en ella su origen, sino en la medida en que son sentidas en el alma. Si no es el alma la que las causa, es algo heterogéneo a ella, y eso sólo puede ser el cuerpo. La pasión es una percepción que indica el carácter mixto de su dominio —el de la unión sustancial.

Las pasiones son percepciones causadas por los nervios, y pueden distinguirse según con que se relacionan, a saber: con los objetos fuera del alma, con nuestro propio cuerpo o algunas de sus partes, y finalmente con nuestra propia alma. Así, las que relacionamos con un objeto externo y que afectan a los órganos de los sentidos, como el fuego, la nieve, el tambor que late, se llaman *sensaciones*. De estos ejemplos tenemos el calor, el frío y el sonido, respectivamente. Por otro lado, las impresiones que relacionamos con nuestro propio cuerpo se llaman *apetitos*. Por ejemplo, desde los nervios del estómago tenemos hambre, desde la garganta y la boca, sed. Por fin, existen las impresiones que relacionamos con el alma, pero que también son causadas por el cuerpo, y que se llaman *emociones*, como la alegría, la tristeza y el amor.

Aunque todas estas percepciones —las sensaciones, los apetitos y las emociones— se consideren “pasiones”, sólo un tipo de percepciones —aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma y de las cuales no se conoce comúnmente ninguna causa próxima con la que podamos relacionarla— se denominan propiamente “pasiones del alma”³⁵. Se trata de las emociones descritas anteriormente. Así es como Descartes, finalmente, define las “pasiones del alma”:

Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de sus otros pensamientos, me parece que pueden en general como percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus³⁶.

En cuanto a la primera parte de esta definición, las “pasiones del alma” se denominan percepciones del alma para distinguirlas de los otros tipos de pensamientos que son causados por el alma misma, como las acciones de la voluntad. La pasión, incluso en el sentido en que la relacionamos con el alma, es un modo de pensar en el que se registra la pasividad del alma en su generación. El alma no causa, sino que sufre las pasiones. En la concepción cartesiana, no es el alma la que elige qué sentir; en otras palabras, los sentimientos son involuntarios. Es decir, Descartes quiso destacar aquí la pasividad propia de este tipo de percepción. Sin embargo, las pasiones del alma se llaman mejor “emociones”, no sólo porque este nombre puede atribuir-

³⁵ Descartes, *Passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 25, p. 347. [93-94].

³⁶ Descartes, *As paixões da alma*, *op. cit.*, art. 27, p. 87 [95-96].

se a todos los cambios que se producen en el alma, sino principalmente porque, de todos los tipos de pensamientos que se producen en ella, éstos son lo que la agitan y sacuden con más fuerza.³⁷ Nuestras emociones son, para la doctrina cartesiana, lo que más perturba al alma, en el sentido de hacerla agitar. Sin embargo, el hecho de que agiten al alma no significa que sean las más evidentes. Ellas son, por su propia naturaleza, oscuras y confusas, ya que no proceden del alma misma.

Sin embargo, la definición dice: “percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren [al alma]”³⁸. “Que se refieren particularmente al alma”, en este caso significa que los efectos se sienten como en el alma misma y que no se conoce ninguna causa próxima con la que podamos relacionarlos, señala Descartes.³⁹ En otras palabras, las sensaciones, que provienen —o suponemos que provienen— de los objetos externos, y los apetitos, que provienen de los movimientos de los nervios en nuestro propio cuerpo y los sentimos “como” en nuestros miembros, pueden ser identificados más claramente, pueden relacionarse más fácilmente con su origen externo. En el caso de nuestras emociones, sin embargo, la causa próxima, que son los movimientos de los espíritus animales, no es perceptible. ¿Cómo podemos correlaciones, en nuestra experiencia cotidiana, una alegría, tristeza, odio, etc. con un acontecimiento corporal? Una sensación de calor, por ejemplo, se correlaciona fácilmente con el objeto que la causa y con el lugar del cuerpo que se ve afectado. Sin embargo, en el caso de la ira, aunque podamos identificar una causa externa que provoca este sentimiento, no percibimos los movimientos en el cuerpo que causan esas pasiones, por lo que, comúnmente las relacionamos con el alma y denominamos “pasiones del alma”.

En esta perspectiva, llegamos a la segunda parte de la definición cartesiana de pasión del alma: “que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus”. Con estas palabras, Descartes quiso poner de manifiesto la diferencia existente entre las pasiones del alma, que son emociones que tienen al cuerpo como causa próxima, y ciertas emociones que nacen del alma misma y que se llaman, por así decir, emociones intelectuales. Descartes hablará de esta diferencia, especialmente en relación con el amor, en su carta a Chanut de 1º de febrero de 1647. En ella, el filósofo francés diferencia el amor intelectual del amor sensitivo. Según él, el amor intelectual o racional consiste en que, cuando el alma percibe algún bien que juzga conveniente para ella, se une a este bien, formando un todo del que el es una parte, y ella la otra. Esta es la definición cartesiana del amor.

³⁷ Descartes, *Passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 28, p. 350 [96-100].

³⁸ Descartes, *As paixões da alma*, *op. cit.*, art. 27, p. 87 [95].

³⁹ Descartes, *Passions de l'âme*, *op. cit.*, art. 25, p. 347 [94-95].

Sin embargo, la característica del amor racional es que se trata de un movimiento de la voluntad, de manera que no es considerado propiamente una pasión. La diferencia con el amor pasional o sensitivo es que esta emoción se instala en el alma, provocada por algún movimiento de los nervios.⁴⁰ Y esta diferencia de emoción racional y pasional es válida para prácticamente todos los otros sentimientos, como la alegría, la tristeza y el deseo. La diferencia entre los sentimientos intelectuales y los pasionales radica en su origen: los primeros provienen del alma; los segundos, del cuerpo. En suma, las emociones que no tiene al cuerpo como causa no son propiamente pasiones.

En este sentido, Descartes pretende reestructurar el estudio de las pasiones en un nuevo paradigma metafísico, basado en una concepción clara y distinta de la mente y del cuerpo, situándolas dentro de la naturaleza del alma, y según una nueva filosofía moral, que permite explicar sus causas desde el punto de vista del mecanismo del cuerpo. La singularidad del pensamiento cartesiano consiste en que atribuye un estatus puramente mecánico a los nervios y órganos corporales que constituirían las causas de las pasiones, capaces de actuar sin que intervenga el alma, y adoptar un sistema dualista por el cual se establece una distinción entre los procesos corporales mecánicos y las sensaciones mentales resultantes.⁴¹ En este sentido, y en el caso del sistema cartesiano, con una distinción muy clara de las sustancias extensa y pensante, la filosofía o ciencia natural se encargaría del estudio de los cuerpos, mientras que el alma, sustancia ontológicamente distinta del cuerpo, debería excluirse del estudio de la física y colocada bajo la rúbrica de la metafísica. Y es precisamente en la medida en que las pasiones requieren el estudio del alma que la psicología cartesiana adquiere un carácter metafísico.

Esto no implica que la doctrina cartesiana de las pasiones pueda ser cuantitativa, pues eso sería un contrasentido, sino que se fundamenta en el estudio de la *phýsis* o ciencia de la naturaleza; es decir, el vínculo con la rama natural no significa que sea absorbida por el estudio del cuerpo, sino que se apoya en él. Esto quiere decir que la comprensión de las pasiones no entra en parámetros puramente metafísicos. Es en esto, entonces, que —según nuestro punto de vista— consiste la especificidad de la teoría cartesiana de las pasiones: en fomentar una psicología basada en la fisiología, sin por ello negar a las emociones una experiencia subjetiva. De esta manera, más allá de su dualismo, Descartes contribuye a la construcción del camino de una psicología no puramente metafísica y tampoco totalmente empírica, sino de una ciencia del alma, que se basa en la filosofía natural. En este sentido, Descartes

⁴⁰ Descartes, Lettre a Chanut de 1^o février 1647, *Œuvres de Descartes*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 601-603.

⁴¹ Hatfield, G. (2000). Descartes' naturalism about the mental. Gaukroger, S., Schuster, J. y Sutton, J. (Eds.), *Descartes' natural philosophy* (pp. 630-658). Routledge, p. 634.

pretende reestructurar el estudio de las pasiones a partir de un paradigma metafísico, fundamentado en una comprensión clara y distinta de la mente y del cuerpo, situándolos dentro del ámbito de la naturaleza del alma, y según una nueva filosofía natural, que permite explicar sus causas desde el punto de vista del mecanismo de un cuerpo puramente material.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (2002). *Física I e II* (Lucas Angioni, Trad.). Editora da Unicamp. Versión en castellano: Aristóteles (2011). *Física* (Guillermo R. de Echandía, Trad.). Gredos.
- Baldwin, J. M. (2022). Chapter VIII: Philosophical psychology – Dualism, rationalism, dogmatism. *History of psychology: a sketch and an interpretation* (Vol. I). <http://psychclassics.yorku.ca/Baldwin/History/chap1-8.htm>.
- Buzon, F. de , Kambouchner, D. (2002). *Le vocabulaire de Descartes*. Ellipses.
- Cottingham, J. (1986). *Descartes*. Blackwell. Versión en castellano: Cottingham, J. (1995). *Descartes*. (Laura Benítez Grobet, Ed.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cottingham, J. (1995). *Dicionário Descartes* (Helena Martins, Trad.). Jorge Zahar.
- Descartes, R. (1897-1910). *Œuvres de Descartes* (Adam et Tannery, Ed.). 12 vol. Léopold Cerf Imprimeur-Éditeur.
- Descartes, R. (1987). *As paixões da alma* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural. Versión en castellano: Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma* (Traducción de Martínez Martínez, J., Boué, A.). Editorial Tecnos.
- Descartes, R. (1988a). *Meditações* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural. Versión en castellano: Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Traducción y notas de Vidal Peña). Alfaguara.
- Descartes, R. (1988b). Respostas às Segundas Objecões. *Objecções e Respostas* (J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, Trad.). Nova Cultural. Versión en castellano: Descartes, R. (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (Traducción y notas de Vidal Peña). Alfaguara.
- Descartes, R. (2009). *O mundo ou Tratado da luz e o homem* (Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Battisti e Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli). Editora da Unicamp. Versión en castellano: Descartes, R. (1986). *El mundo o tratado de la luz* (Traducción de Benítez Grobet). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descartes, R. (1997). Princípios da Filosofia, §§ 1-24 da Parte I (Guido Antônio de Almeida, Coord. de tradução). *Analytica*, 2 (1), pp. 40-69. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía* (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial (pp. 21-70).

Descartes, R. (1997). *Princípios da Filosofia* (João Gama, Trad.). Edições 70. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía* (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial (Parte segunda, § 64, pp. 119-120).

Descartes, R. (2000). Princípios da Filosofia, §§ 51-76 da Parte I e §§ 1-4 da Segunda Parte (Guido Antônio de Almeida, Coord. de tradução). *Analytica*, 5 (1-2), pp. 136-173. Versión en castellano: Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía* (Traducción de Guillermo Quintas). Alianza editorial (pp. 51-70 y pp. 71-74).

Garber, D. (1992). Descartes' Physics. Cottingham, J. (Ed.), *The Cambridge companion to Descartes* (pp. 286-334). Cambridge University Press.

Guérout, M. (1976). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Aubier-Montaigne.

Hatfield, G. (2000). Descartes' naturalism about the mental. Gaukroger, S., Schuster, J. y Sutton, J. (Eds.), *Descartes' natural philosophy* (pp. 630-658). Routledge.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.005>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 101-120

*Mi cuerpo no es una jaula:
Baruch Spinoza y ¿las resistencias
de los cuerpos?*

*My body is not a cage: Baruch Spinoza
and the resistance of bodies?*

ANTONIO DAVID ROZENBERG

Universidad de Buenos Aires, Instituto
de Investigaciones Gino Germani
antoniodavidrozenberg@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.006>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 121-138



Recibido: 30/09/2021

Aceptado: 18/07/2022

Resumen

El presente trabajo busca indagar sobre la relación entre cuerpo y resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. Ante la tesis de que los cuerpos resisten a los cambios producidos por los efectos de los cuerpos exteriores, se propone pensar que dicho cambio y afección es también el ejercicio de resistencia. Para ello el artículo se divide en tres partes. La primera indaga sobre lo que Spinoza entiende por cuerpo. La segunda parte desarrolla la necesidad de otros cuerpos para perseverar en el ser. La tercera parte vincula cuerpo y resistencia bajo la consideración del proyecto ético del filósofo holandés.

Palabras clave: cuerpo; resistencia; individuo; Baruch Spinoza

Abstract

The present work seeks to investigate the relationship between body and resistance in the thought of Baruch Spinoza. Faced with the thesis that bodies resist the changes produced by the effects of external bodies, he proposes to think that said change and affection is also the exercise of resistance. For this, the article is divided into three parts. The first investigates what Spinoza understands by body. The second part develops the need for other bodies to persevere in being. The third part links body and resistance under the consideration of the ethical project of the Dutch philosopher.

Keywords: body; resistance; individual; Baruch Spinoza.

*My body is a cage
That keeps me from dancing with the one I love
But my mind holds the key
Arcade Fire, 2007.*

1. Introducción

ESTE ARTÍCULO TIENE EL OBJETIVO DE INDAGAR sobre la relación entre el cuerpo y la resistencia en el pensamiento de Baruch Spinoza. En ese sentido, se sostiene que la resistencia no implica que los cuerpos eviten el cambio producido por los efectos de los cuerpos exteriores. Por el contrario, se argumenta que la resistencia de los cuerpos es la misma afirmación del cambio en sí mismos. En ese sentido, un cuerpo resiste en la composición de relaciones con otros cuerpos que deshace y recompone su individualidad.

Como es bien sabido, la filosofía de Baruch Spinoza ha sido vinculada de varias formas a la pregunta sobre el estatuto del cuerpo¹. En ese sentido ha sido restituido políticamente para pensar la unión entre el cuerpo y la mente, como crítica a un tipo de libertad solipsista y de los límites del cuerpo. Al mismo tiempo es que ha sido vinculado a la institución del Estado a partir de la multitud como individuo. En otras palabras, Spinoza hace una lectura política del cuerpo.

Es el mismo Spinoza quien establece el vínculo entre una física y una ética², lo que deriva en el vínculo entre física y política señalado por muchos comentaristas³. Como sostiene Ricci Cernadas, la física se refiere al análisis de lo extenso y sus modificaciones, *i.e.* a los cuerpos y sus relaciones. En esa línea la política es el lugar donde los cuerpos se relacionan, se modifican, son determinados y afectan a otros: “podríamos decir que la política se aboca al arreglo de la disposición de estos

¹ Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets; Marzano, M. (2007). *La filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France; Abdo Ferez, C. (2017). ¿Qué puede un cuerpo?: los límites de Spinoza. *Figuras del discurso II: Temas contemporáneos de política y exclusión* (pp. 89-105). Bonilla Artigas Editores.

² Spinoza, B. (2018). *Epistolario*. Colihue, Ep. XXVII, p. 142.

³ Fernández, E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en Baruch Spinoza. *Revista de Filosofía*, 15, pp. 97-126; Balibar, É. (2011). *Spinoza y lo político* (C. Marchesino y G. Merlino, Trad.). Prometeo; Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, pp. 111-141.

cuerpos en una forma o un régimen estable. La concordia de los cuerpos, eso es lo que la política buscaría”⁴.

Ante una política de la extensión o una política del cuerpo es, creemos, ineludible la pregunta por la resistencia de estos cuerpos. Si bien el tópico de la resistencia en el pensamiento de Spinoza puede ser rastreado en varios de sus comentaristas⁵, cuando la pregunta se dirige estrictamente al cuerpo adquiere una particularidad: la resistencia ha sido pensada en contra o en alteridad al cambio. Es decir, un cuerpo que resiste lo hace respecto a otros cuerpos, a su modificación y los efectos producidos por estos⁶. El nudo entre resistencia y *conatus* es entendido como una tendencia a la permanencia de un mismo cuerpo en su estado, un impulso intrínseco que se opone a las fuerzas exteriores. Lo cual implicaría que los cuerpos —ante los cambios a los cuales inevitablemente se enfrentan— buscan, en última instancia, permanecer iguales a sí mismos. En esa línea Galen Barry va a afirmar que hay poca evidencia que respalde la resistencia física y una evidencia indirecta de la misma dentro de la resistencia mental, concluyendo que “*Nonetheless, if facts about bodies can be legitimately inferred on the basis of facts about ideas, then bodies do not merely persist unless caused to change but also resist that change*”⁷.

Para la lectura propuesta en este artículo, esta distinción no hace sentido en el pensamiento de Spinoza. Cómo va a ser argumentado, ante la imposibilidad del cambio por parte de los cuerpos, la resistencia debe ser reformulada en esa misma tensión. Es por ello que este artículo busca cuestionar que la resistencia pueda ser entendida solamente a partir de los preceptos físicos del pensamiento de Spinoza. Si bien el trabajo de Barry es sumamente expositivo con respecto al debate por la resistencia hacia el cambio, deja de lado que esa “resistencia al cambio” no puede ser sino en virtud de un orden necesario, el mismo que inscribe al cuerpo en una inevitabilidad del cambio. Lo que en última instancia parece concluir su trabajo es la imposibilidad de resistencia, algo que es necesario debatir.

⁴ Ricci Cernadas, G. (2021). *La multitud en Spinoza: de la física a la política*. RAGIF Ediciones, pp. 32-33.

⁵ Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce; Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. Bloomsbury Publishing; Casarino, C. (2017). Grammars of Conatus; or, On the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault, and Deleuze. *Spinoza's Authority*, 1, pp. 57-85.

⁶ Lachterman, D. (1977). The physics of Spinoza's ethics. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(3), pp. 71-111; Manning, R. (2006). Spinoza's physical theory. Zalta, E. (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University; Viljanen, V. (2008). On the derivation and meaning of Spinoza's conatus doctrine. D. Garber, & S. Nadler (Eds.), *Oxford Studies in early modern philosophy* (pp. 89-112). Oxford University Press.

⁷ Barry, G. (2021). Spinoza on The Resistance of Bodies. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 86, pp. 56-67. El autor va a establecer esta diferenciación desde el inicio: “*But, as Leibniz famously points out, it is one thing for a body to undergo changes, and quite another for it to resist those changes*”, *Ibid.*, p. 56.

Como fue mencionado al principio, quisiéramos plantear el problema desde otra perspectiva. Este trabajo no busca cuestionar que los cuerpos, en su ejercicio de potencia y de *conatus*, impidan su total adscripción pasional a un campo de relaciones y, en ese sentido, se resisten al cambio. Muy por el contrario, quisiéramos plantear que al mismo tiempo la resistencia de los cuerpos supone la conformación de individualidades más complejas y, en ese sentido, el cambio en su propia constitución. Este aspecto de la resistencia sólo puede ser vislumbrado cuando prestamos atención al proyecto ético en el que Spinoza desarrolla su concepción de cuerpo. En otras palabras, si sólo atendemos al análisis de los mismos preceptos “físicos” presentes en la *Ética* sin dar al proyecto ético-político en el que se enuncia dicha definición de cuerpo, se tiende a sostener, como lo hace Gueroult, que “las especulaciones de la física no fueran más que un accesorio”⁸. Para sustentar la tesis planteada y restituir la politicidad de la pregunta sobre la resistencia en los cuerpos en su composición con otros, el presente artículo va estar dividido en tres secciones. La primera sección se va a dedicar a restituir lo que Baruch Spinoza entiende por un cuerpo. La segunda sección indaga sobre el vínculo entre *conatus* y la regeneración de un cuerpo complejo. La tercera sección se va centrar en vincular cuerpo y resistencia bajo una nueva noción ética-política que haga lugar a la idea de cambio. Por último, las conclusiones restituyen el argumento central del trabajo.

2. ¿Qué es un cuerpo?

CUANDO SPINOZA SE REFIERE AL CUERPO en su *Ética* encontramos en la primera definición de la parte 2 lo siguiente: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa”⁹. Spinoza entiende allí al cuerpo como modo de la sustancia, como expresión del atributo de la extensión, *i.e.* una definición física que lo comprende como finitud de lo infinito en tanto es modulación es una cierta y determinada manera de dicho atributo.

En la proporción 13 encontramos lo que Lachterman¹⁰ denominó como “digrésión física”. Allí Spinoza va a discernir sobre lo que caracteriza a un cuerpo: el movimiento y reposo, sus velocidades, su comportamiento y las variaciones de su

⁸ Gueroult, M. (1974). *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. Aubier-Montagne, p. 553.

⁹ Spinoza, B. (2019). *Ética*. Alianza, p. 122.

¹⁰ Lachterman, The physics of Spinoza's ethics, *op. cit.*

forma¹¹. Como sostiene Spinoza, estas características son correspondientes a los cuerpos simples, aquellos que se distinguen “por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud”¹². Pero Spinoza va a pensar otro tipo de cuerpo muy particular que, sostiene, son la unión de varios cuerpos: los cuerpos complejos o individuos (EP2P13lem3def).

Curiosamente y de forma muy particular antes de pasar a este nuevo tipo de cuerpos, el filósofo holadés sostiene la existencia relacional de los mismos. En el Lema 3 —de la proposición aquí analizada— sostiene que:

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y este a su vez por otro y así hasta el infinito¹³.

Dicho Lema sustrae el determinismo universal de cada cosa existente o no existente (EP1P11d) y la infinidad de causas que preceden la existencia determinada de una cosa singular (EP1P28), para la existencia ya relacional de los cuerpos. Es decir, antes de la definición de los cuerpos complejos aparece el vínculo necesario que incluye la actividad de un cuerpo sobre otro en la determinación de su propia identidad. Un cuerpo en movimiento y reposo sólo puede existir y ser determinado al movimiento y reposo a partir de que fue determinado por otro; su “*structurent l’activité*”¹⁴ se encuentra necesariamente determinada por el hábitat extensivo en el que otros cuerpos lo afectan.

Es posterior a esta existencia relacional de lo corpóreo que Spinoza introduce a los cuerpos complejos en la definición de la proposición 13:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos¹⁵.

En dicha definición Spinoza resalta el lugar que ocupan otros cuerpos en el criterio de individuación. Son los otros cuerpos —externos, los cuerpos otros o los que

¹¹ La caracterización de los cuerpos que va a hacer Spinoza va a empezar desde antes, desde la proposición 12, donde sostiene que “la idea que constituye el alma humana es un cuerpo”. Spinoza, *Ética, op. cit.*, p. 140.

¹² *Ibid.*, p. 146.

¹³ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴ Busse, J. (2009). *Le problème de l’essence de l’homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne.

¹⁵ Spinoza, *Ética, op. cit.*, p. 146.

no son “mi cuerpo”— aquellos que ejercen presión y establecen una relación para la conformación de un individuo. Es decir, el individuo depende de una relación intramodal: del vínculo entre cuerpos como modos del atributo de la extensión. El individuo es un efecto de un encuentro de cuerpos que —según los Lemas siguientes; IV, V, VI, VII— puede estar sujeto a cambios en su forma, siempre y cuando sus partes se mantengan comunicadas en lo que respecta a su movimiento y reposo.

Claudia Aguilar¹⁶, en esa línea de indagación, va a incluir dos elementos del pensamiento de Spinoza a partir de la pregunta por “lo que puede un cuerpo”. En primer lugar, sostiene que no se debe dejar de lado la doble atribución spinoziana de cuerpo y mente para poder pensar lo que el cuerpo hace. En segundo lugar, destaca que en la digestión física predomina el criterio de la presión intermodal, la acentuación sobre los cuerpos exteriores, y sostiene que es insuficiente para “brindar un criterio intrínseco de los individuos”¹⁷. Es allí que va a abordar un segundo aspecto de la individualidad: el *conatus* (E3P6).

El *conatus*, afirma Aguilar, es un aspecto intrínseco más independiente que la *potentia* de los cuerpos exteriores en la conformación de la individualidad. Esto es así porque el *conatus* no es lo mismo que la *potentia*. Cada individuo ejerce su *perseverancia en el ser* independientemente de su grado de potencia, principalmente por dicha perseverancia remite a la potencia de la sustancia (EP2P45esc). Es entonces que, en el caso del *conatus*, el esfuerzo es intrínseco de cada individuo, en sus palabras: “el esfuerzo es expresión de la potencia de la sustancia, la potencia de los individuos finitos, en cambio, varía según las afecciones”¹⁸, *i.e.* de los cuerpos exteriores.

Evidentemente esta diferencia entre la conformación exterior e interior del individuo, entre la relación intermodal (que podríamos pensarla como pasional) y el esfuerzo del *conatus*, se disuelve —sostenemos— en el monismo spinozista. Los cuerpos complejos ya son en y entre otros cuerpos, lo que impide pensar un esfuerzo intrínseco que no esté limitado y constituido por los mismos cuerpos. En el mismo sentido, la relación entre estos cuerpos va a estar vinculada al esfuerzo de cada cuerpo en la perseverancia de su ser y necesariamente determinada por aquellas relaciones que preceden a cualquier nueva relación que suponga individualidad. Ello es lo que nos quiere hacer notar Spinoza cuando en el Lema VII sostiene que podemos concebir a un individuo compuesto no sólo de cuerpos simples, sino de cuerpos complejos. Un individuo aún más complejo, una composición infinita que

¹⁶ Aguilar, C. (2020). ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo? Historia de la inversión de un error. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(2), pp. 82-98.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

concibe “fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”¹⁹.

Los individuos, al ser ellos una expresión de aquella naturaleza, que es individuo al mismo tiempo, no dan lugar a la contingencia, y como afirma en E1P29 “en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”²⁰. En otras palabras, siguiendo a Morfino²¹ lo que se da en el pensamiento de Spinoza es la ruptura de la barrera por la cual la esencia (en este caso del cuerpo) se encuentra en un plano ontológico distinto al de las relaciones. La potencia de un individuo (su esencia) va a ser un efecto de esa relación con otros individuos, porque “la potencia es precisamente la relación regulada de un exterior y de un interior que se constituyen en la relación misma”²². Un cuerpo no puede ser excluido de su proceso de individuación ya que su potencia —y por lo tanto su interioridad e identidad— está necesariamente vinculada a la circunstancia y exterioridad pasional producida por otros individuos.

En suma, la acentuación que hacemos aquí está puesta en este carácter relacional del cuerpo. Dicha relacionalidad, como veremos, sostiene la existencia del cuerpo. De tal modo, lo que nos interesa principalmente es subrayar que ambos aspectos de la individuación de un cuerpo se sostienen en relación con otros cuerpos. Esto va a ser fundamental para poder pensar la resistencia del cuerpo, sobre todo por la tensión que se sostiene entre ambos aspectos. Podríamos preguntarnos, ¿por qué deberíamos pensar que un cuerpo puede resistir a los otros cuerpos cuando son los otros cuerpos aquellos que lo constituyen como individuo? ¿Es solamente la resistencia un acto intrínseco en *pos* de una conservación de dicha interioridad? y, en ese sentido, ¿es la resistencia algo posible?

3. Perseverar en el ser a partir de los cuerpos exteriores.

QUISIÉRAMOS DESARROLLAR AQUÍ brevemente lo que entendemos como el vínculo entre *conatus* y resistencia. Más en particular, hay que señalar que dicho vínculo —que usualmente piensa a la resistencia con una conservación del cuerpo frente a los efectos de los cuerpos externos— puede ser pensado de forma positiva al

¹⁹ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 149.

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

²¹ Morfino, V. (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.

²² *Ibid.*, p. 47.

cambio. De forma muy general, las lecturas que analizan a la resistencia desde el aspecto físico del pensamiento de Spinoza²³ han sostenido que *perseverar en el ser* implica oponerse al cambio producido por otros cuerpos como si estos supusieran a) un peligro para la integridad del cuerpo como identidad individual; b) como si no hubiese algo en ese *perseverar* que incluya a los cuerpos externos; c) la muerte misma del cuerpo. Lo desarrollado a continuación viene a sostener lo contrario: son los otros cuerpos los que producen un cambio necesario por el cual es posible *perseverar en el ser*.

A partir de lo desarrollado en el apartado anterior debemos tener en cuenta la inscripción social del cuerpo en el mismo *conatus*. Spinoza va a presentar el *conatus* en la tercera parte de *Ética*, en particular en la proposición 6 que versa de la siguiente manera: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”²⁴. Cada cuerpo, podríamos afirmar, busca seguir existiendo y se esfuerza (actúa en consecuencia) en ello. Aquí aparece primeramente un elemento que va a ser explicado en la demostración de la proposición, a saber, “cuanto está a su alcance”. Podríamos preguntarnos ¿por qué estaría fuera del alcance de un cuerpo perseverar en el ser? El *conatus* que habíamos identificado siguiendo a Aguilar, como el principio intrínseco de individuación es “independiente” —como habíamos explicado— porque dicho esfuerzo no implica un fin logrado. Es decir, no depende primeramente de los cuerpos exteriores. Este esfuerzo se opone a “todo aquello que pueda privarle de su existencia”²⁵, es decir, todo aquello que pone en peligro su integridad, aquello que no le permite seguir “siendo”. Pero en medio de un esfuerzo por perseverar en el ser hay otros cuerpos, otros esfuerzos que buscan perseverar en el ser con potencias diferentes y que, ante todo, determinan y limitan la potencia de ese *conatus*.

Por un lado, Spinoza no dice *a priori* que es “todo aquello” que impide que un cuerpo pueda perseverar en el ser. Si vamos a la tan conocida proposición 4 de la tercera parte de la *Ética* donde Spinoza dice que “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”²⁶, podemos deducir que para que un cuerpo no pueda seguir existiendo, debe haber una causa externa que lo destruya. Si lo que impide o limita el *conatus* de un cuerpo son los *conatus* de los otros cuerpos, la causa eficiente de la destrucción de un cuerpo puede ser entendida como la intromisión de un cuerpo sobre otro. A modo de ejemplo, es un cuerpo externo el que afecta

²³ El gran problema, y lo que lo diferenciaría de una lectura ontológica, es la sustracción de la física del entorno que la rodea.

²⁴ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 220.

²⁵ *Ibid.*, pp. 220-221.

²⁶ *Ibid.*, p. 219.

negativamente “mi” cuerpo y, en ese sentido, “mi” *conatus* es “mi” esfuerzo por contrarrestar los efectos de esos cuerpos exteriores que hacen peligrar la integridad de “mi” cuerpo.

Ahora bien, si vamos al primer postulado de la tercera parte de la *Ética* Spinoza sostiene que “el cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras”²⁷, algunas pueden aumentar la potencia, algunas disminuirla y otras le son indiferentes. Posteriormente nos va a decir que cualquier cosa puede ser causa de los afectos primarios; cualquier cosa puede ser causa de alegría, de tristeza o de deseo (EP3P15). Un cuerpo externo, podemos deducir, puede causar el aumento de la potencia tanto como su reducción. Por lo tanto, no hay un objeto que *a priori* genera tristeza y, en consecuencia, pueda ser entendido como un obstáculo. La causa exterior por la cual se produce la destrucción de un cuerpo no es necesariamente y de forma universal la afección de un cuerpo externo de manera negativa. Un cuerpo externo puede afectar de muchas maneras, donde la negativa o destructiva es una de ellas. Un cuerpo exterior, por último, puede no ser la causa de mi destrucción e incluso, como veremos, producir todo lo contrario. En fin, es posible afirmar que un cuerpo externo no es *a priori* un problema para la perseverancia en el ser, en tanto que el mismo puede afectar de muchas maneras a un cuerpo y generar tanto alegría como tristeza y deseo.

Por otro lado, Spinoza si dice aquello qué puede hacer que un cuerpo permanezca en el ser. Si vamos al postulado cuatro de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza afirma de forma clara y sucinta claramente que “el cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”²⁸. Son otros cuerpos los que pueden sostener las características identitarias de un cuerpo (E4P39dem), a saber, la *ratio* o proporción de movimiento y reposo (E2P13Lem4). Son los cuerpos, señala Spinoza, aquellos que regeneran al cuerpo humano²⁹. Una composición de cuerpos requiere una constante regeneración de sus partes que, casualmente, son otros cuerpos. Podríamos reformular, un individuo necesita de otros cuerpos para poder perseverar en su ser.

Étienne Balibar denomina a dicha interacción regenerativa como la “individualidad como un proceso”³⁰: un constante intercambio y relación con otros

²⁷ *Ibid.*, p. 210.

²⁸ *Ibid.*, p. 150.

²⁹ Si bien podría parecer un salto inexplicado entre cuerpo complejo (individuo) y cuerpo humano, la realidad es que, como sostiene Balibar, es con el cuerpo humano que la explicación de los cuerpos complejos se completa. En otras palabras, la complejidad de un cuerpo humano da cuenta de los procesos de composición que Spinoza entiende para los cuerpos complejos de manera general. Balibar, É. (2009). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*, Encuentro, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 31.

que se sustenta en afectar (otros cuerpos) para ser afectado. El filósofo francés va a entender esta regeneración como un intercambio “regulado”, un proceso que depende del balance producido entre los intercambios positivos (aquellos que sostienen la identidad del cuerpo) y los negativos (aquellos que deshacen la integridad sin recomponerla). Balibar se basa en la demostración de la proposición 24 de la segunda parte de la *Ética* para afirmar que los individuos sufren una “virtual descomposición”³¹, *i.e.* las partes de cada individuo interactúan con otras en tanto que se encuentran separadas de la unidad individualizada del cuerpo al que pertenecen. Es así como pueden generar una “unidad transitoria” donde pueden ser intercambiadas y afectadas para poder afectar a otros cuerpos. En palabras más simples, un individuo nunca es una unidad cerrada sino siempre un proceso de relaciones e intercambio de partes que necesita de dicho intercambio para poder regenerarse, es decir, para poder perseverar en el ser. Un individuo complejo, en este sentido, no puede evitar ser afectado por cuerpos exteriores, porque es esa afectividad lo que permite sostener su individualidad. Reformulando la tesis de Balibar, no está en las posibilidades de un cuerpo ser idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. Un cuerpo es, en tanto individuo, siempre un proceso de transformación de sí mismo. Los cuerpos exteriores inevitablemente afectan de forma directa a los individuos y, Spinoza, lejos de querer evitar dicha imposibilidad de ser afectado y transformado por otros, la asume y hace constitutiva de la individualidad.

4. La... ¿doble resistencia del cuerpo? Una tensión constitutiva

HASTA LO DESARROLLADO AQUÍ hemos tomado en cuenta dos aspectos fundamentales que nos van a servir de insumos para poder seguir avanzando. El primero de ellos fue haber comprendido al cuerpo como un individuo compuesto de varios cuerpos. Entendimos así que un cuerpo existe ya en relación con otros cuerpos, generando una relacionalidad constitutiva del mismo. El segundo aspecto desarrollado se vincula a cómo ese cuerpo se esfuerza en perseverar en el ser. Hemos argumentado que dicho cuerpo necesita a otros cuerpos (exteriores) para poder sostener su individualidad, lo que implica un segundo nivel de relación con otros cuerpos. Ambos elementos, insistimos, transforman la pregunta por la resistencia de un cuerpo y, como se argumenta a continuación, se vinculan necesariamente a partir del proyecto ético-político propuesto por Baruch Spinoza.

³¹ *Ibid.*, p. 38.

Fue señalado, al final del primer apartado, que existe una tensión que recorre el análisis presente, a saber, entre el *conatus* y su relación con los cuerpos exteriores. Por un lado, un cuerpo busca permanecer en el ser, resistir los efectos negativos de los encuentros con otros cuerpos. Es decir, un cuerpo resiste a los efectos exteriores de los otros cuerpos. Por otro lado, el intercambio con los cuerpos exteriores es el ejercicio de resistencia por el cual un individuo regenera sus partes constitutivas. Podríamos volver a reformular la pregunta que generó controversia ante la noción de resistencia que venimos a discutir ¿Cómo es posible entonces que un cuerpo necesite a otros cuerpos para poder *perseverar en el ser* y al mismo tiempo busque o evite ser destruido por ellos?

Esta tensión es pensada por Judith Butler³² como una imposibilidad de asumir a un cuerpo “como propio”. Para Butler no existe un *perseverar en el ser* que esté por fuera de la vida común a que dicho perseverar intenta construir. Es decir, no hay en el pensamiento de Spinoza una concepción individual de dicho perseverar en el ser, ya que el mismo no es un deseo personal. En nuestros términos, siguiendo a Butler, podríamos pensar que un cuerpo no resiste de forma aislada, como si dicha resistencia fuera reacia a dos cuestiones centrales: a) una socialización previa que determina su acción y b) una proyección exterior que permita dicho ejercicio de perseverar en el ser. En ese sentido, parafraseando a la filósofa, el cuerpo es un concepto de frontera y asumir una propiedad sobre el mismo es un error. El cuerpo se deshace en su propia constitución³³.

El cuerpo que resiste no lo hace por mera posibilidad de autoconservarse de manera individual y solipsista, lo hace mediante la construcción de un mundo que permite la perseverancia de otros cuerpos. Un cuerpo resiste a partir de relacionarse con otros, de construir un mundo afectivo común donde unos son afectados con otros. Es más, sustrayendo el argumento de Butler, podemos afirmar que —dentro de esta lógica materialista— un cuerpo necesita complejizarse para poder seguir existiendo, porque es en el aumento de sus relaciones que puede aumentar su potencia de perseverar en el ser³⁴. Esto es lo que la filosofía norteamericana va a entender como una lógica de “solidaridad política”³⁵. Una preeminencia de la relación

³² Butler, J. (2015). El deseo de vivir bajo presión. La Ética de Spinoza bajo presión. *Nombres*, (29), pp. 9-29.

³³ Lo propio aparece ligado a una concepción de individualidad común; no existe algo como “mi cuerpo que resiste” si por ello entendemos una tendencia hacia la imposibilidad real de ser afectados. La singularidad, “mi cuerpo” —siguiendo el argumento señalado— resulta algo problemático si se lo separa de la relacionalidad constitutiva del mismo, ya que como sostiene Butler “vivir significa participar en la vida, y la vida en sí misma será un término que se vuelve equívoco entre el “yo” y el “tú”. Butler, El deseo de vivir bajo presión, *op. cit.*, p. 11.

³⁴ Un pensamiento similar presenta Balibar: Complejizarse, es decir, componer más relaciones supone una mayor resistencia hacia la totalidad de las singularidades externas. Balibar, *Spinoza, de la individualidad...*, *op. cit.*, p. 40.

³⁵ Butler, El deseo de vivir bajo presión, *op. cit.*, p. 20.

—en nuestro caso intracorpórea o transcórporea— sobre el individualismo. Spinoza ubica al cuerpo en una ética donde el otro no adquiere un rol secundario, sino primordial. El otro (cuerpo) no se encuentra abajo y tampoco por encima del “yo”, sino en el mismo plano inmanente a la individualidad. En ese sentido, la caracterización del cuerpo que hace Spinoza y su estatuto relacional se enmarca en una ética-política donde la relación y la otredad se articulan en pos de una vida común.

Butler va a encontrar esta vía en la cuarta parte de la *Ética* mediante el uso de la Razón, particularmente en la proposición 73: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”³⁶. En una primera aproximación, siguiendo el argumento aquí presentado, podríamos pensar que resistir es una cuestión de conocimiento de las relaciones a las que un cuerpo no puede sustraerse. Es decir, podemos deducir que el conocimiento racional aparece como solución al problema de que la *perseverancia en el ser* pueda ser entendida por un individuo a partir de su propia proyección finalista sobre las cosas. Este argumento va a tener su versión más acabada en la parte 4 de la *Ética* donde Spinoza argumenta —sobre todo en las proposiciones que van de la 57 a la 73— que el uso de Razón supone la libertad del hombre. Esto es lo que haría que el individuo que “se esfuerza por preservar su propio ser encuentra que este ser no es sólo ni exclusivamente suyo”³⁷. La ética sobre la cual Spinoza conceptualiza al cuerpo estaría vinculada necesariamente a un conocimiento de las relaciones necesarias que individualizan al mismo cuerpo.

A dicha argumentación, creemos, le es posible hacer dos objeciones. La primera ya fue señalada en el segundo apartado de este trabajo. Un cuerpo *persevera en el ser* en tanto que puede: no hay una relación causal entre la efectividad del esfuerzo del *conatus* y la Razón. Incluso es posible argumentar que, si bien un individuo racional puede actuar en consecuencia de su entendimiento nada asegura que la *perseverancia* sea lograda. La segunda objeción la encontramos en la proporción 9 de la tercera parte de la *Ética*, donde Spinoza dice que “El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”³⁸. Es decir, el *conatus*, independientemente del tipo de conocimiento que lo oriente, sostiene dicha *perseverancia*. Dichas objeciones no son cuestiones secundarias, porque transcriben la tensión presente sobre “las resistencias” entre el *conatus* individual y la elaboración de uno más general: el cuerpo frente a otros y el cuerpo en requerimiento de otros.

³⁶ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 395.

³⁷ Butler, El deseo de vivir bajo presión, p. 22.

³⁸ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, p. 222.

Butler no se equivoca al sostener que el conocimiento de la influencia de otros cuerpos en la constitución del propio implica un camino ético del cual se es posible —en nuestros términos— resistir³⁹. Es decir, el camino ético-político spinozista se sostiene a partir de las nociones comunes (EP2P38; EP2P39). Un cuerpo debe ser causa adecuada (EP3def2) para poder elaborar un conocimiento común con otros cuerpos y producir conjuntamente un nivel más complejo de individualidad. Y es allí donde un cuerpo puede intercambiar partes con otros, perseverando en el ser de manera indefinida. Este es el trasfondo de la resistencia de un cuerpo, la existencia común de un orden de individualidad en el cual los cuerpos se afectan mutuamente.

Es por ello que entendemos que Spinoza mantiene dicha tensión como irremediable. Es decir, mas allá de la propuesta ética, no existe solución definitiva o superación al problema de la resistencia de un cuerpo. Esto es así ya que el cuerpo es el principio de resistencia que va a impedir la totalización de un individuo sobre sus partes. siguiendo a Butler el cuerpo es el límite materialista —que piensa Spinoza— es “la radicalmente no conceptualizable persistencia del cuerpo”⁴⁰. El cuerpo funciona como límite al poder de los cuerpos exteriores que, a priori, no pueden ser orientados por un conocimiento racional. O, en un sentido similar, es el cuerpo en tanto singularidad que va insistir de forma constante frente a cualquier esfuerzo colectivo o individualidad de mayor complejidad. En ese sentido, el cuerpo es el límite a cualquier individuación racional que suponga la *convenientia* de varios cuerpos, tensionando constantemente frente su propia necesidad de seguir existiendo mediante el encuentro con dichos cuerpos⁴¹.

Ahora bien, podríamos preguntarnos ¿Spinoza piensa dos formas de resistencia distintas? El problema de definir a la resistencia de un cuerpo a partir de la tensión irremediable aquí reconocida es que hace caso omiso al contexto sobre el cual esa resistencia es ejercida. Un cuerpo que resiste no lo hace en el vacío, sino en un ya socializado e institucionalizado orden de individualidad siempre en constante cambio. La argumentación de que un cuerpo resiste a priori a los efectos de los cuerpos exteriores se sostiene siempre y cuando el contexto de esa resistencia no es tenido en cuenta. Es decir, cuando se ignora que el cuerpo ya es afectado por los cuerpos ex-

³⁹ Que en Spinoza se entiende como el conocimiento de Dios, ya que todo es en él (EP1P15) y es causa inmanente de todas las cosas (EP1P18).

⁴⁰ Butler, *El deseo de vivir bajo presión*, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ Butler no es ajena a esta tensión constitutiva, en sus propias palabras: “Además, si el cuerpo es lo que asegura la singularidad, el que no puede ser sintetizado en una colectividad sino que establece su límite y su futuridad, entonces el cuerpo, en su deseo, es lo que mantiene abierto el futuro. Sin embargo, esta singularidad —concebida como un sujeto— para ser poderosa, para que pueda perseverar en su deseo, y para preservar su propio poder de perseverancia, no puede estar preocupada por sí misma”. *Ibid.*, p. 23.

teriores en un orden donde los encuentros previos supusieron un *habitus* por el cual es identificado, muchas veces de forma imaginaria, un encuentro alegre o triste.

En ese sentido, la imposibilidad de dejar de lado el aspecto ético-político reúne lo que aparentemente son dos formas de resistencia que son contradictorias. Es decir, la resistencia de un cuerpo para Spinoza no puede ser pensada como autoconservación sin tener en cuenta una sostenida existencia común donde las singularidades ajenas puedan aumentar o disminuir su potencia. Un cuerpo que resiste a otros cuerpos y evita los efectos negativos en su individualidad lo hace mediante la composición de relaciones con otros cuerpos. Es en esa misma composición es que evita sostener una identidad invariable a lo largo del tiempo. Un cuerpo cuando resiste cambia a partir de ser afectado por los cuerpos exteriores. La resistencia de un cuerpo no está por fuera del proceso de individuación, como tampoco un individuo complejo se encuentra por fuera de dicho proceso que evita que sea igual así mismo. En otras palabras, la resistencia de un cuerpo supone el cambio en la identidad del mismo porque dicha resistencia se ejerce ya en un mundo extensivo y es allí que siendo afectados por otros, *i.e.* sosteniendo una identidad variable, es posible resistir.

5. Conclusiones

HEMOS INTENTADO DISCUTIR en este trabajo la idea de que los cuerpos —casi de forma aislada y sin marco individualizante, *i.e.* spinozianamente trascendente— se resisten a los cambios producidos por los efectos de los cuerpos exteriores. Se ha argumentado que si bien es posible asumir que el cuerpo no se encuentra a disposición de un campo pasional que lo define en su totalidad, la inscripción de dicho cuerpo en un entramado relacional es parte del ejercicio de resistencia.

Es por ello que en la primera sección del artículo se ha definido al cuerpo como individuo, es decir, un cuerpo que es complejo por sus relaciones constitutivas. En la segunda sección se ha argumentado que son los otros cuerpos exteriores aquellos que permiten resistir mediante un proceso de singularización e individuación. En la tercera sección fue expuesto sobre cómo tensiona la resistencia hacia los cuerpos exteriores y la resistencia en necesidad de ellos. Es allí que la inclusión de la resistencia de los cuerpos hace sentido de una ética-política donde se prioriza la relación frente a la conservación individual. En ese sentido, no hay dos resistencias de los cuerpos sino una que es entendida en un proceso infinito de reconstitución de individualidad.

En referencia a la tesis discutida, podríamos afirmar una reversión de los términos de la resistencia en lo que al cuerpo se refiere. No es el cuerpo aquel que

solamente evita ser destruido a partir de los efectos que produce un cuerpo externo sobre sí. Para Spinoza los cuerpos resisten en la composición con otros cuerpos, en ser afectados por ellos y, en ese sentido —imposibilitados de permanecer iguales— cambiar para perseverar en el ser. Pero la relación con estos cuerpos es cuanto menos incierta. No es del todo dada en sí misma por el encuentro de un cuerpo con otro. Por lo tanto, el trasfondo de esta conjetura aparentemente física no puede ser desentendida de una ética que, lejos de asumir la conservación del ser en tanto autoconservación, se inclina al mismo tiempo a la conservación. Podríamos afirmar con Volco que un individuo y su conservación “no estará signada por su capacidad de permanecer estáticamente igual a sí mismo, sino por los modos en que experimenta los múltiples conflictos con los otros individuos y con la multiplicidad de individuos que él mismo es”⁴².

⁴² Volco, A. (2010). *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Università di Bologna.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdo Ferez, C. (2017). ¿Qué puede un cuerpo?: los límites de Spinoza. *Figuras del discurso II: Temas contemporáneos de política y exclusión* (pp. 89-105). Bonilla Artigas Editores.
- Aguilar, C. (2020). ¿Nadie sabe lo que puede un cuerpo? Historia de la inversión de un error. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3(2), pp. 82-98. <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol3Iss2a331>
- Balibar, É. (2009). *Spinoza, de la individualidad a la transindividualidad: conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993*. Encuentro.
- Balibar, É. (2011). *Spinoza y lo político* (C. Marchesino y G. Merlino, Trad.). Prometeo. <https://doi.org/10.3917/puf.balib.2011.01>
- Barry, G. (2021). Spinoza on the resistance of bodies. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 86, pp. 56-67. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.02.001>
- Bove, L. (2014). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Cruce.
- Busse, J. (2009). *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Publications de la Sorbonne. <https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.277>
- Butler, J. (2015). El deseo de vivir bajo presión. La Ética de Spinoza bajo presión. *Nombres*, (29), pp. 9-29.
- Casarino, C. (2017). Grammars of Conatus; or, On the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault, and Deleuze. *Spinoza's Authority*, 1, pp. 57-85.
- Chauí, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, 111-141.
- Comte-Sponville, A. (2010), *Sobre el cuerpo: apuntes para una filosofía de la fragilidad*. Paidós.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquetes.
- Del Lucchese, F. (2009). *Conflict, power, and multitude in Machiavelli and Spinoza: tumult and indignation*. Bloomsbury Publishing.
- Fernández, E. (1996). Articulación crítica de ontología y política en Baruch Spinoza. *Revista de Filosofía*, 15, pp. 97-126.
- Gueroult, M. (1974), *Spinoza. L'âme (Éthique, 2)*. Aubier-Montagne.

- Lachterman, D. (1977). The physics of Spinoza's ethics. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 8(3), pp. 71-111. <https://doi.org/10.5840/swjphil19778356>
- Manning, R. (2006). Spinoza's physical theory. Zalta, E. (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Marzano, M. (2007). *La filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France.
- Morfino, V. (2010). *Relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Ricci Cernadas, G. (2021). *La multitud en Spinoza: de la física a la política*. RA-GIF Ediciones.
- Spinoza, B. (2019). *Ética*. Alianza.
- Spinoza, B. (2018). *Epistolario*. Colihue.
- Viljanen, V. (2008). On the derivation and meaning of Spinoza's conatus doctrine. D. Garber, & S. Nadler (Eds.), *Oxford Studies in early modern philosophy* (pp. 89-112). Oxford University Press.
- Volco, A. (2010). *Una modernidad excéntrica: individuo, multitud y libertad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Università di Bologna.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.006>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 121-138

Naturaleza, función y temporalidad de los modos infinitos en la Ética de Spinoza

Nature, function and temporality of infinite modes in Spinoza's Ethics

GUILLERMO SIBILIA

Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz
guillermosibilia@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.007>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 139-162



Recibido: 14/04/2022
Aprobado: 18/07/2022

Este artículo es una reelaboración de una sección de la tesis de Doctorado defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en el año 2017.



Resumen

La doctrina de los modos infinitos de Spinoza es una de las más originales y difíciles de la *Ética*. Por esa dificultad, se pensó que el Ser absolutamente infinito (Dios o sea la sustancia) debe atravesar distintos momentos para producir, finalmente, las cosas singulares finitas. Se pensó que entre la sustancia absolutamente infinita y las cosas finitas se interpone una mediación emanantista, que es efectuada precisamente por los modos infinitos, garantizando así la continuidad e indivisibilidad de lo infinito. Sin embargo, esto está muy lejos de la intención final de Spinoza. Para demostrar esto, estudiaremos la naturaleza, función y temporalidad de los modos infinitos, y su relación con los modos finitos, según Spinoza.

Palabras clave: *inmanencia; modos infinitos; función; temporalidad.*

Abstract

Spinoza's doctrine of infinite modes is one of the most original and difficult of the *Ethics*. Because of this difficulty, it was thought that the absolutely infinite Being (God or substance) must pass through different moments to produce, finally, finite singular things. That is, it was thought that between the absolutely infinite substance and finite things an emanantist mediation is interposed, which is effected precisely by the infinite modes, thus guaranteeing the continuity and indivisibility of the infinite. However, this is far from Spinoza's ultimate intention. To demonstrate this, we will study the nature, function and temporality of the infinite modes, and their relation to the finite modes, according to Spinoza.

Keywords: *Immanence; infinite modes; function; temporality.*

1. Introducción

EN LA ÉTICA Spinoza somete los conceptos de la escolástica y del cartesianismo a una profunda crítica, y con ello da forma a una filosofía sumamente singular, uno de cuyos aspectos más representativos es su concepción del ser absolutamente infinito —Dios, la sustancia, la Naturaleza— como autoproducción infinita, y del ser finito como parte (y a la vez efecto) de ese ser. En términos generales, sabemos que en las proposiciones 21 a 29 del *De Deo* Spinoza considera la acción divina, ya no en su esencia absoluta y eterna, sino desde el punto de vista de sus consecuencias (infinitas y finitas). En este sentido, expone la naturaleza y modalidad de operación de los *modos*, es decir, según la expresión de E I, 24, de las “cosas producidas por Dios” (*rerum a Deo productarum*). Si seguimos la argumentación que ordenan esas proposiciones, podría pensarse que la determinación o despliegue de la causa eficiente se realiza por etapas, como si el ser absolutamente infinito debiera atravesar distintos momentos para producir, finalmente, las cosas singulares finitas que expresan su potencia “de cierta y determinada manera” (*certo et determinato modo*)¹. En la medida en que se aboca primero a los modos infinitos (inmediatos y mediatos) y luego a los modos finitos, podría creerse en efecto que el texto está organizado de forma que, entre la sustancia absolutamente infinita y las cosas finitas, se interponga una mediación emanantista, que sería efectuada precisamente por los modos infinitos, garantizando así la continuidad e indivisibilidad de lo infinito. Sin embargo, esto está muy lejos de la intención final de Spinoza.

Como mostraremos en este artículo, para el filósofo holandés es sólo una ilusión de la imaginación el pretender separar las modificaciones infinitas del atributo en que se expresan necesaria e inmediatamente; así como es un error (también de la imaginación) pensar que entre los modos finitos y la sustancia absolutamente infinita existe una mediación ontológica que “cierra” un abismo. En cualquiera de esos casos, se supone inadecuadamente que la sustancia está escindida de sus efectos o afecciones; esto es, que lo uno está separado de lo múltiple, cuando en realidad no es sino el principio de su productividad inmanente y necesaria. Entre las preguntas que intentaremos responder emergen pues la siguientes. Si no han de romper la continuidad por la cual lo infinito se afirma

¹ Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Atilano Domínguez). Trotta, I, 36, p. 67.

en lo finito, ¿cuál es entonces la naturaleza y la función de los modos infinitos en el sistema de Spinoza? Y puesto que esa respuesta concierne a su modo de ser o existir: ¿en qué sentido son eternos los modos infinitos y cómo se relacionan con los modos finitos? Las respuestas a estas preguntas no sólo son importantes para comprender, como indica nuestro título, en qué consisten los modos infinitos según Spinoza y cómo hay que comprender su modalidad de existencia. Importan además porque de su comprensión depende asimismo lo que podemos llamar la “física” de Spinoza.

2. Naturaleza y función de los modos infinitos

SI QUEREMOS QUE LAS RESPUESTAS a estos interrogantes no se apoyen en simples conjeturas, que no harían más que hacerle decir a Spinoza lo que queremos que diga, necesitamos antes que nada traer aquí los textos en donde la teoría es expuesta de manera explícita.

2.1. La inmediatez de la producción del universo en el *Tratado breve*

LA PRIMERA FORMULACIÓN la encontramos en el *Tratado breve*, en el segundo Diálogo de la Primera Parte. Erasmo y Teófilo discuten allí sobre la causalidad divina, más precisamente sobre la relación de la causalidad inmanente (que se le atribuye a Dios) y los efectos que produce. La cuestión parece desdoblarse en tres problemas: a) por un lado, cómo conciliar la causa inmanente con la causa remota²; b) por otro lado, cómo concebir que Dios sea causa inmanente de sus efectos, sin que eso implique alguna variación en su esencia³; y finalmente c) cómo puede Dios ser causa inmanente de todas las cosas, incluso de aquellas que perecen⁴.

El propio Erasmo, probablemente sin comprender del todo las afirmaciones previas de Teófilo, arriesga una respuesta a la última pregunta y distingue, por un lado, los efectos que Dios produce inmediatamente —de los que es “propia causa”— y, por el otro, los efectos “cuya existencia no depende inmediatamente de él, sino que han surgido de otra cosa”. Los primeros, dice, no pueden perecer “mientras dura su causa” (*dan zoo lang haar oorzaak duurt*); los segundos, en

² Spinoza, B. (1990). *Tratado breve* (Trad. Atilano Domínguez). Alianza, I, Diálogo II, p. 74

³ *Ibid.*, p. 75.

⁴ *Ibid.*, p. 77.

cambio, puesto que no son efectos inmediatos, “pueden perecer”⁵. La respuesta de Teófilo ciertamente no agota la cuestión, pero ofrece algunos indicios importantes para aproximarnos a su resolución:

Es cierto, Erasmo, que las cosas que no necesitan para su existencia otra cosa que los atributos de Dios, han sido creadas por él inmediatamente y desde la eternidad (*dingen [...] die onmiddelyk van hem [God], van eeuwigheid geschapen zyn*). Pero conviene observar que, aunque es necesario que, para la existencia de una cosa, se exija un modo especial [*“modificatio”* en el original] de Dios y una cosa fuera de sus atributos, no por eso deja Dios de poder producir esa cosa inmediatamente⁶.

No es claro el pasaje, pero quizás significa esto: que el entendimiento humano es el efecto mediato de Dios (en cuanto es finito y es la idea de un cuerpo), pero también inmediato (en cuanto es verdadero y tiene la idea de Dios antes que cualquier otra)⁷. Más adelante en el texto se formula explícitamente la teoría con una alusión clara a la tradición escolástica. En el capítulo VIII, Spinoza sostiene que la Naturaleza (*Natuur*) se divide en *Natura naturans* y *Natura naturata*. Después de equiparar la primera con “un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él” —esto es, después de equipararla con una sustancia causa de sí—, el filósofo holandés divide la Naturaleza naturada en dos: en efecto, hay una naturaleza naturada universal (*algemeene*), que “consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios”; y también una naturaleza naturada particular (*bezondere*), que “consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales”⁸. En el siguiente capítulo (IX), Spinoza especifica cuáles son esos modos que constituyen la Naturaleza naturada universal: el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante (*Beweginge in de stoffe / Verstaan in de denkendezaak*). A esto se suman dos aclaraciones importantes, en línea con lo que decía antes, en el Diálogo, Teófilo. En primer lugar, Spinoza sostiene que esos modos universales inmediatos (*dingen die onmiddelyk van God geschapen zyn*) “han existido desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad” (*van alle eeuwigheid zyn geweest, in alle eeuwigheid onveranderlyk zullen blyven*). Y en segundo lugar, agrega que tanto

⁵ *Ibid.* Esta diferencia le sirve de argumento a Spinoza para demostrar luego que el entendimiento humano, aunque es parte de la Naturaleza naturada, es inmortal y no puede perecer si se une a Dios. Cf. Spinoza, *Tratado Breve, op. cit.*, II, cap. XXII, pp. 156-157 y especialmente II, cap. XXVI, 8, p. 166.

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁸ *Ibid.*, pp. 92-93. Spinoza parece decir que los modos particulares son causados por los modos universales, lo cual parecería reducirlos a una suerte de mediación necesaria para la producción de las cosas finitas. Sin embargo, como veremos, en la medida en que no son otra cosa que *leyes* que regulan la aparición y desaparición de las cosas, puede decirse eso sin que ello signifique que hay una mediación emanantista.

el movimiento como el entendimiento son “hijos, hechuras o efectos inmediatos de Dios” (*een Zone, maakzel, of uytwerkzel, onmiddelyk van God geshapen*)⁹.

Como vemos, la inmediatez y la eternidad de las “cosas” producidas depende aquí de la ausencia de cualquier mediación ontológica entre esas cosas y la naturaleza perfecta y omnipotente de Dios, que crea siempre todo lo que puede. Se niega así la intervención de la voluntad divina en la producción de cualesquiera de sus efectos infinitos, porque alcanza con la productividad de los atributos divinos para que existan. Ahora bien, más adelante, la noción de “inmediatez” juega un papel importante también en relación con el entendimiento humano y la inmortalidad o eternidad:

El entendimiento verdadero no puede jamás llegar a perecer, ya que no puede haber en sí mismo ninguna causa para hacerse destruir [...]. Y dado que Dios lo ha producido inmediatamente y sólo él es una causa inmanente, necesariamente se sigue que él no puede perecer mientras dura su causa [...]. Ahora bien, esta causa suya es eterna. Luego también él¹⁰.

De estos textos, entonces, merecen ser subrayados tres aspectos. En primer lugar, la afirmación de Spinoza según la cual hay efectivamente “cosas” que han sido producidas de manera inmediata y “desde toda la eternidad” por Dios, y que, precisamente por eso, son imperecederas. En segundo lugar, y tal como señalan la mayoría de los intérpretes, el hecho de que en ninguno de estos pasajes del *Tratado Breve* se menciona la existencia de modos infinitos “mediatos”¹¹. Como vimos, en efecto, sólo se alude a las cosas particulares (finitas y percederas¹²) y a los modos universales infinitos, producidos inmediatamente y “desde toda la eternidad” por Dios (el movimiento y el entendimiento divino). En fin, hay que darle importancia a la afirmación de Teófilo, que le explica a Erasmo que Dios también produce “inmediatamente” algunas cosas —como el entendimiento verdadero— que exigen una modificación especial.

2.2. La univocidad del ser y la producción inmanente de las cosas en la Ética

PASEMOS A LA ÉTICA, que es la obra que dio pie a las expresiones, ausentes en la pluma de Spinoza, de “modos infinitos *inmediatos*” y “modos infinitos *mediatos*”.

⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

¹⁰ *Ibid.*, p. 166

¹¹ Cf. por ejemplo: Giacocotti, E. (1995), *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis, p. 281; Schamlitz, T. (1997). Spinoza's Mediate Infinite Mode. *Journal of the History of Philosophy* 35 (2), p. 209.

¹² No todas, sin embargo. Como mencionamos antes en una nota, Spinoza demuestra que el entendimiento humano verdadero, aunque es una cosa particular finita, es inmortal; es decir, es imperecedero puesto que es un efecto inmanente e inmediato de la actividad divina.

La teoría se expone en las proposiciones 21 a 23, y es resumida luego en el escolio de la proposición 28. Tal como sostenía el *Tratado Breve*, entramos en el dominio de la *Naturaleza naturada*, donde operan las leyes eternas que se siguen tanto de la necesidad de la naturaleza infinita de Dios (es decir, de la necesidad absoluta de sus atributos) como de la naturaleza de sus atributos afectados por una modificación infinita.

Spinoza demuestra primero que lo que se deriva o sigue de la naturaleza absoluta de un atributo cualquiera existe siempre, es decir, es eterno e infinito por la necesidad de su causa, el atributo mismo: “Todas las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de un atributo de Dios, debieron existir siempre y ser infinitas, esto es, son eternas e infinitas en virtud del mismo atributo”.¹³ No puede ser finito ni existir solamente durante un tiempo determinado porque, en ese caso hipotético, entraría en contradicción con la concepción que se ha dado de la esencia divina, la cual existe necesariamente y es absolutamente infinita. En otras palabras, si lo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo cualquiera fuese finito y temporal, debería ser determinado por *otra cosa* (por algo finito y temporal, como un cuerpo), y no por el atributo en términos absolutos; y eso contradice la hipótesis de la demostración¹⁴. Más adelante, el filósofo holandés muestra que también aquello que se deriva o sigue de la modificación infinita de un atributo es infinito y existe necesariamente¹⁵. Aunque en este caso Spinoza no dice que es eterno, finalmente la proposición 23 y su demostración lo sugieren; allí, en efecto, nuestro autor resume lo anterior afirmando que las modificaciones infinitas de un atributo, sean inmediatas o mediatas, se encuentran siempre determinadas por el mismo principio de necesidad e infinitud: “Todo modo que existe necesariamente y es infinito, debió seguirse *necesariamente* o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita”¹⁶.

Como vemos, en estos pasajes Spinoza deduce en términos formales los *efectos o modificaciones infinitas*, producidas actual y necesariamente por Dios. Uno de los aspectos más relevantes, ausente en el *Tratado breve*, consiste en la discriminación de dos géneros de modos infinitos: los modos infinitos inmediatos a partir de los atributos, y los modos infinitos mediatos a partir de los inmediatos. Aunque son valiosos porque distinguen lo que se sigue “inmediatamente” de la naturaleza absoluta de un atributo divino, de aquello que se sigue de un atributo “mediante alguna

¹³ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, 21, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57. Cf. Gueroult, M. (1968). *Spinoza, t. I. Dieu*. Aubier Montaigne, pp. 310-311; Macherey, P. (2001). *Introduction à l'Éthique. La première partie*. Presses universitaires de France, pp. 168-169.

¹⁵ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, 22, *op. cit.*, p. 58

¹⁶ *Ibid.*, I, 23, *op. cit.*, p. 58. Subrayado nuestro.

modificación”, lamentablemente estos textos —a diferencia del *Tratado Breve*— no ofrecen en el momento de su deducción formal ejemplos.

Ahora bien, ya en la demostración de la proposición 21 Spinoza da un indicio importante, puesto que refiere a la idea de Dios como modo infinito “inmediato” del pensamiento absoluto¹⁷. No obstante, hay un lugar de la obra spinoziana que explicita deliberadamente los ejemplos de estos modos infinitos tan importantes para la economía de la *Ética*, a saber: la célebre carta 64 de la *Correspondencia*. Ésta, como sabemos, es una respuesta a una misiva de G. H. Schuller, quien por encargo expreso de W. Tschirnhaus, preguntaba cuáles son los ejemplos de las cosas que Dios produce inmediatamente y de aquellas que produce mediante alguna modificación infinita¹⁸. En julio de 1675, es decir, cuando ya terminó la redacción de su obra más importante y sistemática, Spinoza responde lo siguiente:

[...] los ejemplos que usted pide son: del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo; del segundo género, la faz de todo el universo (*facies totius Universi*), la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma: vea sobre esto el escolio del lema 7 que precede a la proposición 14 de la parte II¹⁹.

Gracias a los ejemplos de la carta comprendemos entonces que, de acuerdo con la ontología spinoziana, el movimiento y reposo se expresa inmediatamente en la extensión, de la misma forma que lo hace la idea de Dios (o, como también la llama, el entendimiento infinito) en el pensamiento. Esto significa que, si bien los atributos se conciben por sí y en sí²⁰, no existe la extensión sin movimiento y reposo —como una materia inerte inmodificada²¹—, como tampoco existe la potencia de pensar divina sin el entendimiento infinito o *idea Dei* que comprende “todo”, es decir, las esencias objetivas de todas las cosas.

Más allá de esto, la última parte de la respuesta de Spinoza genera algunos interrogantes, ya sea porque parece romper la simetría que exige el llamado para-

¹⁷ Cf. *Ibid.*, I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57: “[...] si la idea [de Dios] en el pensamiento, o algo (no importa de qué cosa se hable, ya que la demostración es universal) en algún atributo de Dios, se sigue de la necesidad de la naturaleza absoluta de dicho atributo, debe ser necesariamente infinito”. Más adelante, en la proposición 31 y en el corolario de la 32, Spinoza explicita los ejemplos de las modificaciones infinitas que conocemos. Cf. *Ibid.*, I, 31 y 32 cor. 2, *op. cit.*, pp. 62 y 63, respectivamente.

¹⁸ Spinoza, B. (1988). *Correspondencia* (Trad. Atilano Dominguez). Alianza Editorial, p. 348.

¹⁹ *Ibid.*, p. 351.

²⁰ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, def. 4, *op. cit.*, p. 39.

²¹ Esta es una de las principales críticas de Spinoza a Descartes: “[...] la materia es mal definida por Descartes, por medio de la extensión, y [...] debe ser explicada necesariamente por medio de un atributo que exprese la esencia eterna e infinita” (Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 412).

lismo, ya sea porque parece dejar una laguna en los ejemplos ofrecidos, complicando aún más la comprensión de la naturaleza y función de los modos infinitos. Lo primero que debemos reconocer es que Spinoza mismo contribuyó a la confusión, puesto que remite explícitamente en la carta al lema 7, que forma parte de la “breve física” de la *Ética*. Por esa referencia, entonces, la *facies* pareciera excluir de su dominio a los modos infinitos mediatos que corresponden al atributo pensamiento.

Sin embargo, como sostienen algunos intérpretes, la célebre doctrina de la identidad absoluta del orden de las ideas y las cosas, que antecede precisamente al lema 7 mencionado en la carta, ofrece ya una solución. En efecto, si como dice Spinoza el “orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas”, y si “la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia de actuar”²², se puede afirmar legítimamente que la “faz de todo el universo” comprende tanto las modificaciones infinitas mediatas de la extensión como aquellas del atributo pensamiento²³. En este sentido, en virtud de la correspondencia de los atributos, habría también una naturaleza mental, o un conjunto infinito de ideas. Es decir, habría no sólo un individuo infinito corpóreo (compuesto por la unión de infinitos individuos), sino también un individuo mental, o mejor dicho, la idea de aquél individuo corpóreo, compuesta por las ideas/mentes que varían indefinidamente aunque la naturaleza psíquica total permanezca inmutable.

La referencia al lema 7 no debe pues confundirnos. Si bien sirve —en el contexto de una misiva— para explicarle a Schuller, con un ejemplo extraído del mundo físico, la estructura compuesta y unitaria del modo infinito mediato²⁴, el universo spinoziano no puede reducirse a sus expresiones corpóreas puesto que comprende necesariamente las infinitas formas en que, por su naturaleza absoluta, se expresa la potencia/esencia de Dios. En efecto, como leemos por ejemplo en una nota agregada a un pasaje central del *Tratado teológico político* referido a los milagros, Spinoza afirma que por “naturaleza” no debemos entender solamente la materia sino también “infinitas cosas” aparte de ella²⁵. Por lo tanto, Spinoza no comete el error —imputado por ciertos intérpretes— de no mencionar en la carta el equiva-

²² Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, II, 7 y cor., *op. cit.*, p. 81

²³ Cf. Giacotti, *op. cit.*, pp. 293-294; Rousset, B. (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé, pp. 87-88; Macherey, *op. cit.*, p. 171; Chauvi, M. (1999). *A nervura do real*. Companhia das Letras, pp. 879-881.

²⁴ En efecto, a esto apunta precisamente el lema 7: “El individuo compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad ya esté en reposo, ya se mueva hacia un lado ya hacia otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás” (Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, II, lema 7, *op. cit.*, p. 91).

²⁵ “Se podría probar fácilmente lo mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina [...]. Por tanto, no sucede nada en la naturaleza*, que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas. [...] *NB.

lente del modo infinito mediato en el atributo del pensamiento; tampoco rompe la simetría del paralelismo porque, en la intención de nuestro filósofo, la expresión “*facies totius Universi*” era suficiente, en la medida en que incluye al conjunto infinito y eterno de los cuerpos y de las ideas existentes.

Como ya dijimos, en el escolio de la proposición 28 Spinoza parece volver sobre el problema de los modos infinitos, como si fuera necesario en ese momento de la deducción precisar ciertos aspectos de la teoría. A primera vista, pareciera simplemente resumirse el recorrido llevado hasta ese momento, para mostrarle al lector cómo se debe comprender el movimiento o “pasaje” de la proposición 21 (i.e. derivación o deducción de los modos infinitos inmediatos) a la 28 (i.e. determinación recíproca de los modos finitos), a través de la proposición 26, que afirma la determinación necesaria de todas las cosas por Dios como algo positivo²⁶. El pasaje que contiene no es fácil de interpretar y ha suscitado muchas lecturas diversas, incluso opuestas. Conviene por eso citarlo entero:

Como algunas cosas debieron ser producidas inmediatamente por Dios, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras por medio de estas primeras, que, sin embargo, no pueden ni ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí: 1º. Que Dios es causa absolutamente próxima y no, como dicen, en su género, de las cosas inmediatamente producidas por él. Se sigue 2º. Que Dios no puede decirse propiamente que es causa remota de las cosas singulares, a no ser quizá con el solo objetivo de distinguir a éstas de aquellas que produjo inmediatamente o más bien que se siguen de la naturaleza absoluta de Dios. Pues por causa remota entendemos aquella que no está en modo alguno unida con el efecto. Ahora bien, todas las cosas que son, son en Dios y dependen de tal modo de Dios que sin él no pueden ni ser ni ser concebidas²⁷.

La cita presenta dos problemas: en primer lugar, comprender a qué remiten los términos “y otras [cosas producidas] por medio de estas primeras” (*et aliam mediantibus his primis*), y en segundo lugar, identificar cuáles son los efectos de la causalidad próxima de Dios, que allí parece incluir sólo a los modos infinitos. En la literatura secundaria abundan las explicaciones. De acuerdo con Wolfson, por ejemplo, las cosas producidas inmediatamente por Dios son sólo los modos infinitos inmediatos, y “las otras” se refieren a los modos mediatos; por lo tanto, según el intérprete, Dios es causa absolutamente próxima de los modos infinitos inmediatos y causa próxima en su género de los modos infini-

Adviértase que por naturaleza no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia”. Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico político*. Alianza Editorial, VI, p. 171. Subrayado nuestro.

²⁶ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, I, 26, *op. cit.*, p. 59.

²⁷ *Ibid.*, I, 28 *esc.*, *op. cit.*, p. 60

tos mediatos²⁸. Gueroult, por su parte, critica esa interpretación y entiende que para Spinoza las cosas inmediatamente producidas por Dios incluyen tanto a los modos infinitos inmediatos como a los mediatos, y que “las otras” refieren a los modos finitos, que son objeto de la proposición 28. En este sentido, según el intérprete francés, Dios es causa absolutamente próxima de todos los modos infinitos (tanto de los inmediatos como de los mediatos), y causa próxima en su género de los modos finitos²⁹. Si como vimos la *facies totius Universi* incluye el conjunto infinito y eterno de los cuerpos finitos y de las ideas/mentes finitas, pueden extraerse dos conclusiones preliminares del escolio de la proposición 28: por un lado, que los *alia mediantibus his primis* que se mencionan allí comprenden a los modos infinitos mediatos y a los modos finitos, en la medida en que los primeros se identifican con el conjunto infinito de los segundos; por otro lado, que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas que son producidas por él inmediatamente (i.e. modos infinitos inmediatos), y causa remota de las cosas singulares. Sin embargo, quizás es más importante señalar, como hace allí el mismo Spinoza, que Dios puede decirse causa remota de esas cosas únicamente para distinguirlas de las que proceden de su naturaleza absoluta de forma inmediata. La *facies*, en este sentido, no requiere aislar —como pretende Wolfson— un aspecto particular de la causalidad divina idóneo para producirla.

Ahora bien, todavía puede hacerse una última consideración de este difícil pasaje. Si, como sostiene Spinoza, las cosas que se siguen de la naturaleza absoluta de la sustancia son inmediatamente producidas por Dios, es forzoso reconocer que en el escolio de la proposición 28 —proposición que se refiere explícitamente a la determinación recíproca de los modos finitos— esas “cosas” *a Deo immediate produci* pueden incluir también a los *modos finitos que tienen cierto aspecto eterno*, a saber, el entendimiento humano en cuanto se expresa activamente³⁰. Para apoyar esta interpretación, podemos considerar el escolio de E V, 40, en donde Spinoza

²⁸ Cf. Wolfson, H.A. (1934). *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Harvard University Press, Vol. 1, p. 390 nota 2.

²⁹ Cf. Gueroult, *op. cit.*, pp. 342-343. Como señala Giancotti, el problema aquí consiste en que no se tiene en cuenta la distinción entre modos infinitos inmediatos y mediatos, tal como es postulada por Spinoza en las proposiciones 21 y 22 (Giancotti, *op. cit.*, pp. 294-295).

³⁰ Una versión más radical de esta interpretación ha sido defendida recientemente por Jaquet, para quien de ninguna manera se habla en el escolio de *Ética* I, 28 de los modos infinitos. Cf. Jaquet, Ch. (1997). *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Kimé, pp. 194-ss. Para la intérprete francesa, el objetivo del escolio se centra en la elucidación de la distinción entre aquello que, *en las cosas finitas*, depende de una causa próxima y se sigue de la naturaleza absoluta de Dios (el entendimiento adecuado o modo eterno finito), y aquello que pone en juego una causalidad remota, entendiendo por ella la serie infinita de las causas finitas que menciona la proposición 28, o bien su conjunto infinito (la *facies totius Universi*).

dice claramente que la mente humana, en cuanto entiende (esto es, en la actividad inmanente que caracteriza su potencia intrínseca), “es un modo eterno del pensar que es determinado por otro modo eterno del pensar y éste de nuevo por otro, y así al infinito”³¹. Y para justificar eso, no se apoya en la proposición 28 (que plantea la relación intra-modal *partes extra partes*) sino en la proposición 21, que —como vimos— concierne a *todo* lo que se sigue de la naturaleza absoluta de Dios³². Esos modos finitos eternos —o impercederos según el vocabulario del *Tratado breve*— no dependen entonces del orden común de la naturaleza (o de la serie infinita de las causas finitas), sino de la naturaleza absoluta de Dios.

Aunque Jaquet, defensora de esta última lectura, tiene razón en afirmar que los modos finitos eternos son los efectos de una causa absolutamente próxima, y que deben por eso ser integrados en la categoría de las “cosas producidas inmediatamente por Dios” que menciona el escolio, no vemos en eso nada que entre en contradicción con lo que sostuvimos antes. Porque, como dijimos, Dios no produce en (o por) dos acciones distintas los modos finitos eternos del pensar (las ideas adecuadas) y el conjunto infinito que forman o que los contiene (esto es, el entendimiento infinito de Dios). Pero tampoco produce el entendimiento humano en un momento distinto o por una acción distinta a la mente humana. Por lo tanto, no obstante el pasaje que contiene sea fundamental para comprender la posterior doctrina spinoziana de la eternidad de la mente (en la medida en que afirma la producción inmediata del entendimiento), y aunque tenga alguna similitud con el *Tratado breve* (que afirmaba la inmortalidad del alma al momento de explicar la causalidad sin mediaciones de Dios), no por ello debemos reducir la cuestión que estudia el escolio y considerar que allí no se mencione en absoluto nada relacionado a los modos infinitos.

2.3. Los modos infinitos como códigos y leyes de producción de las cosas

LUEGO DE ESTE RECORRIDO, podemos preguntarnos e intentar responder por fin qué son los modos infinitos inmediatos y mediatos, y cuál es su función en el sistema. Con toda evidencia, los primeros se presentan, tanto en el *Tratado breve* como en la *Ética*, como efectos “directos” de la productividad divina que pertenecen al dominio de la Naturaleza naturada. Estrictamente, no son “cosas” o seres que producen otras cosas —por caso, los modos finitos—, sino modalidades o leyes nece-

³¹ Spinoza, *Ética*, *op. cit.*, V, 40 esc., *op. cit.*, p. 267 (G II, p. 306 “[...] *mens nostra quatenus intelligit, aeternus modus cogitandi sit*”).

³² *Ibid.*

sarias y eternas del ser infinito y de su necesaria expresión. Así como los atributos divinos son los infinitos órdenes de existencia del único ser infinito que es la sustancia, los modos infinitos inmediatos son las *leyes* que regulan la producción de todas las cosas que expresan su potencia dinámica. En este sentido Edwin Curley —entre otros— niega explícitamente que los modos infinitos sean seres infinitos situados entre Dios y la Naturaleza³³. De esta manera, su función consiste en “codificar”, por así decir, la interminable multiplicidad de cosas singulares que componen el orden inmanente de la Naturaleza. En este cuadro, la *facies totius Universi* (i.e. el modo infinito mediato, ausente en el *Tratado breve* y también en el escolio de E I, 28) no es más que el sistema o conjunto infinito de los cuerpos e ideas/mentes existentes, el orden fijo y eterno de su producción, cuya constancia total o inmutabilidad no impide en absoluto la variabilidad indefinida de sus infinitas partes. Por eso, como señala Rousset, no es una instancia (o una mediación) de la determinación del ser infinito sino un “resultado” constante e infinito de la misma, formado por infinitos resultados, concretos pero variables³⁴.

De aquí se siguen consecuencias importantes. La diferencia entre la existencia necesaria de la sustancia (implicada en su esencia) y la existencia de los modos (infinitos y finitos), también necesaria pero como efecto de la necesidad de la sustancia, ciertamente reproduce la distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. Pero se revela como una distinción interna a la única realidad, a la única necesidad del ser absolutamente infinito (sustancia-Dios) que, por una necesidad intrínseca (implicación de esencia y existencia) se produce a sí misma y se pluraliza en una infinidad de modos infinitos y finitos, que aparecen por eso como las modalidades determinadas y concretas de su mismo ser³⁵. En este contexto debe comprenderse por lo tanto la polémica afirmación de Spinoza del escolio de la proposición 25, según la cual “en el mismo sentido (*eo sensu*) en que Dios se dice causa de sí, debe decirse también causa de todas las cosas”³⁶.

No hay para él dos órdenes de realidad absolutamente irreductibles, uno sustancial, infinito y eterno, y otro modal, finito y sometido inexorablemente a la corrupción del tiempo. Nada rompe la unidad del *Deus sive Natura*, del ser infinito que es afirmación absoluta de la existencia. Existe una única y misma realidad, continua e indivisible, absolutamente afirmativa y determinada por leyes eternas, en las que

³³ Cf. Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*, Cambridge University Press. Cf. asimismo Rousset, B., L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, p. 73; Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozismo*. Librairie Philosophique J. Vrin.

³⁴ Rousset, L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, p. 76.

³⁵ Cf. Giancotti, *op. cit.*, p. 297; Rousset, L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, *passim*.

³⁶ Spinoza, Ética, *op. cit.*, I, 25 esc., *op. cit.*, p. 59. Traducción de Domínguez modificada.

lo finito y lo infinito se articulan de manera necesaria. Parafraseando a Macherey, podríamos decir que, de acuerdo con la ontología de la inmanencia de Spinoza, no se puede pensar entre la sustancia y los modos ningún “pasaje” o mediación que signifique un proceso de descomposición de lo infinito en lo finito, y que, por eso, la sustancia spinozista está entera y eternamente presente en todas sus afecciones y no puede ser pensada fuera de ellas, como tampoco aquellas pueden ser pensadas sin la sustancia³⁷. Dicho de otra forma, el “paso” de lo absoluto a lo relativo, de lo infinito a lo finito, no se realiza en el spinozismo como el paso de la potencia al acto, precisamente porque *todo* es en acto, o para decirlo todavía con otras palabras, “la totalidad” (*omnia*, incluso los modos finitos) incluye los actos reales y efectivos de la potencia absolutamente infinita.

Spinoza se opone entonces al emanantismo. Los modos infinitos no son en la intención profunda de Spinoza mediaciones que garantizan un pasaje gradual de la sustancia absolutamente considerada a los modos finitos³⁸. Como si estos últimos se situaran “luego” y, por así decir, “al final” de un proceso de degradación progresiva del ser infinito. Dios produce en un mismo acto perfecto e infinito todo, simultáneamente lo que se sigue inmediata y mediatamente de su esencia, y aquello que es una expresión “relativa” (*certo et determinato modo*) de su potencia. No hay primero sustancia y atributos, produciendo en un momento preliminar las modificaciones infinitas y, finalmente, en otro momento, las cosas particulares. Muy por el contrario, el *De Deo* tiene como uno de sus principales objetivos mostrar que el ser infinito y perfecto (Dios-sustancia-*ens realisimus*), en la infinitud de sus órdenes o formas de existencia (atributos) y según las modalidades infinitas de las determinaciones de su existencia (modos infinitos), está siempre presente en todas las modalidades finitas de su potencia, que son, en este sentido, las concretizaciones —extrínseca pero también intrínsecamente determinadas— de esas determinaciones infinitas³⁹. Pero lo que resulta asimismo importante señalar aquí es que la doctrina de los modos infinitos deviene un elemento indispensable para pensar el motivo “ético” que caracteriza el pensamiento de Spinoza. Porque al reducir el entendimiento divino y el movimiento/reposo a la categoría de *efectos*, suministra los medios para expulsar cualquier representación antropomórfica y finalista de la acción de Dios, y, por consiguiente, para pensar la única libertad posible para los seres humanos finitos, a saber: la libertad como autonomía en el marco del determinismo natural.

³⁷ Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón, p. 257.

³⁸ Gueroult (*op. cit.*, p. 309) dice que entre la causa infinita y sus efectos, Spinoza, “como Filón y los neoplatónicos, pero de manera muy distinta, coloca intermediarios” (los modos infinitos y eternos). Subrayado nuestro.

³⁹ Cf. Rousset, L'être du fini dans l'infini selon l'Éthique de Spinoza, *op. cit.*, p. 75-76; Macherey, *Hegel o Spinoza*, *op. cit.*, p. 185; Chauvi, *op. cit.*, pp. 888-ss.

3. El problema de la eternidad de los modos infinitos

A DIFERENCIA DE LO QUE SUCEDE con el Dios *sive* sustancia y sus atributos, comprender la modalidad de existencia de las infinitas cosas producidas por el ser absolutamente infinito (es decir, todo aquello que se sigue de manera necesaria de la naturaleza de Dios) se vuelve una tarea más compleja. ¿Acaso su eternidad es intemporal o se reduce a una forma de sempiternidad? Spinoza, como sabemos, distingue con cierta ambigüedad esas “cosas” en dos: unas son infinitas, otras finitas. Detengámonos en lo que Spinoza llama “cosas infinitas”, es decir, en los modos infinitos de los atributos. Con respecto a la difícil cuestión de la modalidad de existencia de los modos infinitos, los textos tempranos no nos ofrecen los elementos para resolverla. Los *Pensamientos metafísicos*, en efecto, no hacen alusión a la existencia de modos infinitos. De hecho, aunque en la senda de la física cartesiana el movimiento y el reposo son objeto de estudio en la primera parte de la obra (*Principios de filosofía de Descartes*), sin embargo no encontramos allí ninguna referencia explícita a su infinitud positiva, y mucho menos a su eternidad. Tampoco el *Tratado de la reforma del entendimiento* ofrece, por sí solo, una respuesta a este problema. Aunque algunos intérpretes han relacionado —no sin fundamentos— las llamadas “cosas fijas y eternas” del párrafo § 101 con los modos infinitos, el opúsculo inconcluso no da una prueba de su eternidad, así como tampoco se detiene en el problema de su naturaleza. Esto no debe sorprendernos dado que el interés específico de ese texto es, por así decir, “metodológico” antes que “ontológico”.

Ahora bien, entre estos textos tempranos y la *Ética* existe una obra que, aunque de dudosa autoría, puede arrojarnos ciertos indicios preliminares para llegar a una comprensión de la modalidad de existencia de los modos infinitos: el *Tratado breve*, al que nos referimos antes. Reiteremos los aspectos centrales. Dicho con pocas palabras, la doctrina de ese escrito afirma que hay “cosas” que se siguen inmediatamente de los atributos de Dios, y que no fueron producidas en algún momento determinado del tiempo, sino que existen “desde la eternidad” y permanecerán en esa misma eternidad. Ciertamente, no es esta la primera ni la única vez que Spinoza utiliza esa expresión. En efecto, en el capítulo X de los *Pensamientos metafísicos* sostiene que las cosas cuya esencia no implica la existencia han sido creadas “*ab aeterno*”. Pero como él mismo se encarga de aclarar, allí la expresión corresponde a una existencia sempiterna, es decir, a una duración sin comienzo e innumerable⁴⁰. Sin dudas, este no es el sentido que tiene la expresión en el *Tratado breve*, puesto que allí, específicamente en el capítulo 1 de la primera parte, Spinoza dice que las esen-

⁴⁰ Spinoza, B. (1988). *Pensamientos metafísicos*. Alianza, p. 288.

cias de las cosas “son desde toda la eternidad y permanecerán inmutables por toda la eternidad” (*De wezentheeden van de zaaken zyn van alle eeuwigheid, en zullen in alle eeuwigheid onveranderlyk blyven*)⁴¹. De manera que si la expresión “desde toda la eternidad” significase de manera inequívoca lo mismo, y designase solamente una duración ilimitada, habría que afirmar que las esencias no son eternas sino sempiternas, algo que Spinoza niega a lo largo de toda su obra⁴². En definitiva, esta obra temprana nos enseña que la existencia de las cosas producidas *inmediatamente* por Dios no puede asimilarse a una duración sempiterna o ilimitada y que, al contrario, a esas “cosas” les corresponde —en virtud de su causa inmanente— una eternidad entendida como existencia necesaria.

¿Cuál es la doctrina de la Ética? Para algunos intérpretes, resulta imposible calificar de eternos a los modos infinitos: en efecto, si la eternidad es la propiedad de aquello que existe *por sí*, esta modalidad de existencia no puede pertenecer a los modos (que existen *por otro*) sino exclusivamente a la Naturaleza naturante. Esto ha llevado a esos intérpretes a pensar que la eternidad de los modos infinitos no es en realidad sino una existencia sempiterna o una duración infinita, o bien a considerar que Spinoza no es del todo riguroso en la presentación de su filosofía⁴³. Sin embargo, hay que tomar muy en serio el hecho de que Spinoza afirme explícitamente —y que demuestre en una proposición— que los modos infinitos son “eternos” (E I, 21-23). ¿Cómo podemos resolver esta cuestión? Es posible seguir dos caminos, que no son mutuamente excluyentes. Por un lado, podemos analizar esas proposiciones para aprehender el sentido de la demostración de la eternidad de los modos infinitos, esto es, el rechazo de conferirles una duración (aunque sea infinita). Por otro lado, podemos intentar aplicar a estas afecciones infinitas algunas de las características que están presentes en la definición de la duración. Comencemos por esta segunda vía.

Sabemos que la duración es para Spinoza la “continuación indefinida de la existencia”. El carácter indefinido de aquello que dura responde al hecho de que no es ni su esencia ni su causa eficiente aquello que la determina o limita negativamente. Lo indefinido, en este sentido, admite límites, pero sólo exteriores. Asimismo, aquella característica implica un máximo y un mínimo: la duración de la existencia de las cosas finitas, en efecto, puede ser más larga o más corta; una cosa finita puede

⁴¹ Spinoza, *Tratado Breve*, *op. cit.*, I, 1, p. 56.

⁴² Cf. por ejemplo Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, *op. cit.*, II, 1, pp. 262-266. Prelorentjos y Jaquet recurren a esta misma explicación para rechazar la reducción de la expresión “van allee eeuwigheid” a una especie de duración ilimitada. Cf. Prelorentjos, Y. (1992). *La durée chez Spinoza* (tesis inédita), Université de Paris IV (Sorbonne), p. 249, y Jaquet, *op. cit.*, p. 71.

⁴³ Gueroult, *op. cit.*, p. 309 y Prelorentjos, *op. cit.*, pp. 302-303, respectivamente.

durar más o menos tiempo, dependiendo de las causas exteriores que pueden destruirla. ¿Puede aplicarse esa duración indefinida, que caracteriza singularmente a los modos finitos, a los modos infinitos? Parece bastante claro que no, por tres motivos. En primer lugar, porque éstos (el movimiento-reposo, el entendimiento infinito, la *facies totius Universii*) son necesariamente ilimitados; y su ausencia de límite se explica por su naturaleza infinita, y no por la imposibilidad de conocer el fin (o límite) que eventualmente impone a una cosa singular la cadena infinita de las causas. En segundo lugar, tampoco podemos decir que la existencia de los modos infinitos responda a un máximo y un mínimo; no es posible concebir el movimiento y el reposo como más grande o más pequeño en razón de su infinitud. Sólo podemos decir que un cuerpo determinado, por ejemplo la piedra que arrojo hacia adelante, se moverá más o menos tiempo, en función de otras causas (su inercia, el viento en contra, la fuerza del impulso inicial, etc.). En definitiva, en tercer lugar, tampoco podemos concebir una causa exterior a los modos infinitos que circunstancialmente destruya o suprima su existencia: en virtud de la infinitud que le comunica su causa inmanente, los modos infinitos existen y existirán siempre: para dar un ejemplo, no habrá nunca un momento del tiempo en el que las leyes del movimiento y el reposo dejen de regular la producción de las cosas (cuerpos) en la extensión.

Como vemos, Spinoza rechaza conferir a la Naturaleza naturada universal una duración indefinida; al contrario, en línea con lo que sostenía tempranamente en la carta 12, nuestro autor busca evitar la confusión entre aquello que es infinito por su causa y aquello que es indefinido, es decir, quiere remediar la confusión “entre aquello que se dice infinito porque no tiene límites, y aquello cuyas partes no podemos ni igualar ni explicar mediante un número, pese a que conocemos su máximo y su mínimo”⁴⁴. Ahora bien, debemos reconocer que saber esto —saber qué modalidad de existencia no les corresponde— no nos dice todavía cuál es la modalidad de existencia que sí les corresponde a los modos infinitos, esto es, qué existencia les atribuye Spinoza de manera positiva y constante. Debemos pues dirigir nuestra atención al primer camino.

Si seguimos esa vía, constatamos que Spinoza demuestra la eternidad de los modos infinitos al momento de operar su deducción formal⁴⁵. Como ya dijimos, la demostración de la proposición 21 prueba que aquello que se sigue inmediatamente de un atributo no puede ser finito ni existir sólo durante un tiempo determinado porque, en ese caso hipotético, entraría en contradicción con la concepción que se ha dado de la esencia divina, la cual existe de manera necesaria y es absolutamente

⁴⁴ Spinoza, *Correspondencia*, *op. cit.*, Carta 12, p. 130. Cf. Jaquet, *op. cit.*, pp. 190-191.

⁴⁵ Cf. Spinoza, *Ética*, I, 21-22, *op. cit.*, pp. 57-58.

infinita. En otras palabras, si lo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo cualquiera fuese finito y temporal, debería ser determinado por *otra cosa* (i.e. por algo finito y temporal), y no por el atributo en términos absolutos; y eso contradice la hipótesis de la demostración⁴⁶. Lo mismo ha de valer para la proposición 22, cuya demostración dice Spinoza “procede de la misma manera que la demostración de la proposición precedente”⁴⁷.

Como sostiene la mayor parte de los intérpretes, entonces, la eternidad sólo puede atribuirse a los modos infinitos de manera derivada, es decir, únicamente en la medida en que son los efectos necesarios de una causa necesaria, que los produce *in se*, produciéndose eternamente a sí misma⁴⁸. En este sentido, nos parece que no es azaroso que Spinoza divida la demostración de la proposición 21 en dos partes, para probar primero la infinitud de aquello que se sigue de la naturaleza absoluta de cualquier atributo, y luego su eternidad. De esa forma se muestra que la eternidad de los modos infinitos no resulta de su infinitud sino que se sigue de la necesidad de la naturaleza del atributo, considerada en términos absolutos, o en cuanto que está modificado por una modificación infinita. Dicho de otra forma, así se demuestra que los modos infinitos no son eternos porque son infinitos, sino que lo son porque expresan —inmediata o mediatamente— la potencia eterna de la sustancia que los produce, porque son efectos necesarios de la causalidad divina.

Ahora bien, como indicamos antes, ya sea por el carácter derivado de su eternidad, como también por el empleo de ciertos términos (tales como “*semper exister*” o “*tota simul*”), muchos intérpretes han afirmado que Spinoza no es del todo riguroso y que la modalidad de existencia de los modos infinitos se reduce a una sempiternidad (duración infinita) opuesta a lo eterno como intemporalidad⁴⁹. Vinculando la posición de nuestro autor con la de Tomás de Aquino, un intérprete llega incluso a decir que la eternidad de estas afecciones infinitas es en realidad una forma de

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, I, 21 dem., *op. cit.*, p. 57.

⁴⁷ *Ibid.*, I, 22 dem., *op. cit.*, p. 58.

⁴⁸ Gueroult, *op. cit.*, p. 309; Giancotti, *op. cit.*, p. 295; Matheron, A. (2011). Remarques sur l’immortalité chez Spinoza. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique* (pp.681-691). ENS Éditions. p. 681; Prelorentjos, *op.cit.*, pp. 250-ss, y 299-303; Jaquet, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁹ Puesto que consideran que la eternidad sólo puede pertenecer propiamente a Dios, algunos de esos intérpretes sostienen que el término “eternidad” y sus derivados (eterno, eternamente) designan a veces en la obra de Spinoza la existencia sempiterna. Es decir, cuando no se trata de Dios o la sustancia infinita, la eternidad parece confundirse con una especie de duración infinita sempiterna. Cf. Rousset, *L’être du fini dans l’infini selon l’Éthique de Spinoza*, *op. cit.*, p. 72; Kneale, M. (1968-1969). Eternity and sempiternity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Series, 69, pp. 223-238; Donagan, A. (1973). Spinoza’s proof of immortality. En Grene, M. (ed.), *Spinoza: A collection of critical essays* (pp. 241-258). Garden City, pp. 241-258; Gueroult, *op. cit.*, pp. 304-ss. Véase también: Diodato, R. (1990). *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell’ontologia spinoziana*. C.U.S.L. p. 60 nota 192; Delahunty, R. J. (1985). *Spinoza*. Routledge and Kegan, Paul, pp.144-147. Estos dos últimos intérpretes se refieren a la obra de 1663, que no considera a los modos infinitos, y mucho menos su modalidad de existencia.

“perpetuidad” y que les corresponde como modalidad de existencia el “*aevum*” escolástico⁵⁰.

Por diversos motivos, no nos parece que esas interpretaciones hagan justicia a la intención de Spinoza. Para comenzar podríamos preguntarnos lo siguiente. Si Spinoza, que sin duda conocía los términos que la tradición utilizaba para referirse a otras formas de existencia irreductibles a la eternidad (tales como “duración infinita” o “sempiternidad”), ¿por qué no sostuvo explícitamente que sólo Dios es eterno en sentido propio y que sus modos son sempiternos? ¿Por qué no dijo abiertamente, al momento de deducirlos, que los modos infinitos se asemejan al *aevum* escolástico? Por otra parte, aunque algunos términos —tales como “*semper existere*” o “*tota simul*”— puedan ciertamente tener una significación temporal, no es seguro que nuestro autor haga siempre uso de ellos para dar cuenta del carácter temporal de los modos infinitos. Dicho de otra forma, no es tan evidente que Spinoza utilice esos adverbios para probar la existencia en el tiempo (o en un tiempo infinito) de las leyes eternas e infinitas que se expresan de manera necesaria en los atributos. De hecho, la palabra “siempre” puede expresar en Spinoza una presencia absoluta, y no una mera presencia temporal, o espacio-temporal condicionada⁵¹. En este sentido, entonces, cuando dice en la proposición 21 que lo que se sigue de la naturaleza absoluta de un atributo existió siempre (asimilándolo explícitamente a la eternidad), quiere decir que existe o “es” necesariamente en acto y que no es un producto contingente de la potencia divina. Esto significa, por ejemplo, que el movimiento y reposo no depende de la creación de un Dios benevolente. Por lo mismo, cuando Spinoza afirma en la demostración de E I, 21 que no puede haber un tiempo en el que no haya existido o no vaya a existir la idea de Dios (o el movimiento y reposo), no está postulando su duración infinita o indeterminada. Todo lo contrario: el objetivo de nuestro autor es demostrar que aquello que se sigue (inmediata o mediatamente) de la naturaleza absoluta de cualquier atributo no puede tener una duración determinada, precisamente en virtud de la necesidad inmutable que vincula, por así decir, de manera indisociable la consecuencia a su fundamento. De la misma forma, el adverbio “*simul*” no reviste sólo una significación cronológica, como quiere Kneale; al contrario, como sucede en matemáticas, puede reenviar a un orden lógico de coexistencia: por ejemplo, el de las partes de un conjunto infinito que están dadas todas a la vez cuando el conjunto es dado⁵².

⁵⁰ Cf. Gueroult, *op. cit.*, t. 1, p. 309. Wolfson (*op. cit.*, p. 358-369), a través de un largo estudio de las fuentes en que se habría basado la concepción spinoziana de la eternidad, llega a una conclusión similar a la de Gueroult.

⁵¹ Cf. Macherey, *Hegel o Spinoza, op. cit.*, p. 257.

⁵² Cf. Jaquet, *op. cit.*, pp. 131 y 135. La intérprete señala que el adverbio “*sive*” de la proposición apunta precisamente a subrayar la negación de la duración de los modos infinitos.

En fin, hay que subrayar el hecho de que Spinoza —a diferencia de Tomás— nunca define la eternidad como la medida de la permanencia, y nunca dice que se deduce de la inmutabilidad del ser infinito. Para nuestro autor no hay tres categorías temporales irreductibles y expresivas de una jerarquía de seres: el tiempo, como la medida del movimiento, propia de los seres cambiantes y corruptibles; la eternidad, consecuencia de la inmutabilidad y definida como la medida de la permanencia que pertenece exclusivamente a Dios; y entre estas categorías, el *aevum*, es decir, la modalidad de existencia y medida de los seres que no cambian sustancialmente pero que admiten cierta movilidad. Spinoza nunca utiliza la categoría *aevum* y rechaza la jerarquía de la que depende su atribución. Pero además, el filósofo holandés —en la senda inaugurada por Descartes— tampoco presenta la eternidad como una *medida* sino como la *propiedad* inseparable de la existencia divina.

Según Spinoza los modos infinitos inmediatos (es decir, las leyes del movimiento y el reposo, así como los decretos de Dios o leyes del encadenamiento de las ideas) existen necesariamente, son eternos e inmutables; no admiten ellos mismos el cambio, puesto que eso contradeciría la naturaleza absoluta e inmutable del atributo que los causa de manera necesaria, reproduciéndose a sí mismo eternamente. En este sentido, y aunque podamos reconocer que la doctrina de Spinoza permanezca oscura, afirmar —como hacen por ejemplo Donagan y Kneale— que el movimiento y el reposo *presuponen* el tiempo y el cambio, cuando sabemos que ese modo infinito es una expresión inmediata o directa de la potencia eterna y dinámica de una de las expresiones de la esencia divina, podría llevarnos a admitir inadecuadamente que los atributos que expresan la esencia de Dios están sujetos al cambio, o que Spinoza se contradijo a la hora de formular la difícil teoría de los modos infinitos.

¿Qué sucede con el modo infinito mediato o *facies totius Universi*? Pareciera poder reducirse al *aevum* escolástico porque, como afirma Spinoza en la carta 64, admite el cambio permaneciendo idéntico a sí mismo: “[...] la faz de todo el universo, [...] aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma”⁵³. Sin embargo, en este caso puede decirse lo mismo: su ser eterno Spinoza no deduce su ser eterno de la inmutabilidad sino que es una consecuencia de la necesidad de la existencia, ciertamente no a causa de la naturaleza absoluta de un atributo, pero sí de la necesidad que le confieren los modos infinitos inmediatos⁵⁴. Aunque las partes modales existentes en la duración varíen *indefinidamente*, según leyes eternas y constantes, el conjunto infinito que forman permanece —precisamente por la eternidad y constancia de esas leyes— igual e invariable en sí mismo,

⁵³ Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 351.

⁵⁴ Cf. Jaquet, op. cit., pp. 66-67.

más allá de cualquier medición temporal. El modo infinito mediato, entonces, *tomado como una totalidad infinita* no responde a la categoría de *aevum*, y se revela —en todo caso— como un “resultado” que permanece siempre igual a sí mismo a través del cambio.

4. Conclusión

EL RECORRIDO QUE HEMOS HECHO nos permite concluir que los modos infinitos no son temporales: no duran puesto que son al contrario eternos, es decir, su existencia es necesaria, aunque no en virtud de su propia naturaleza, sino de su causa. Por lo tanto, aunque aceptemos que la eternidad de los modos infinitos es “derivada”, eso no significa que su eternidad designe la existencia sempiterna —es decir, una duración infinita— o el *aevum*, como quiere Gueroult. Ni tampoco que el texto de la Ética carezca de rigor, como quiere Prelorentjos y, por otros medios, también Kneale. Consideramos que es mejor concluir con Jaquet que, al disociar la eternidad de la inmutabilidad, y al definirla como una “propiedad” real y una noción común, Spinoza muestra que esa existencia necesaria se extiende o “comunica” sin problemas a *los modos infinitos*, eternos por la fuerza de su causa. En la misma línea, incluso puede decirse con P.-F. Moreau lo siguiente: aunque Spinoza rechaza explícitamente desde la misma definición VIII la simetría entre la eternidad y cualquier duración o temporalidad, lo cual prohíbe ciertamente pensar como equivalentes la eternidad y la sempiternidad, no hay que confundir el sentido de ese rechazo. Pues no significa que la eternidad excluya toda relación entre ella y la duración; de hecho, Spinoza admite que las leyes son siempre verdaderas, valen en cualquier tiempo: el “siempre” (*semper*) no forma parte de la definición de la eternidad, pero es una consecuencia de ella. Por eso Moreau concluye afirmando que no puede decirse que, según Spinoza, la eternidad está totalmente “fuera del tiempo”; pero que, sí puede decirse que una cosa eterna existe sempiternamente, con la condición de precisar que no es esa sempiternidad lo que constituye su eternidad.⁵⁵

La verdadera dicotomía que se desprende de la ontología de la inmanencia y del ser necesario de Spinoza, en términos de lo que podemos llamar su “teoría del tiempo”, no se plantea por lo tanto —como quieren algunos intérpretes— entre la eternidad intemporal de Dios y sus atributos y la sempiternidad o duración infinita de los modos infinitos y de las mentes. Tampoco entre la eternidad y la duración, como si la segunda fuera una imagen degradada e imperfecta de la primera. Para

⁵⁵ Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Presses universitaires de France, p. 507.

Spinoza la diferencia importante a tener en cuenta es la que se da entre aquello que es eterno sin restricción (sustancia, atributos, modos infinitos) y aquello que lo es con ciertas restricciones, a saber: los modos finitos, cuyas esencias son sólo “verdades eternas”, y cuya mente tiene una parte eterna, su entendimiento en cuanto tiene ideas adecuadas. Así pues, la demostración de la función que cumplen los modos infinitos y la explicación del sentido de su eternidad preludian y suministran la base para que Spinoza, en la última parte de la *Ética*, muestre que es posible que los seres humanos finitos tengan una experiencia de la eternidad, tan difícil como rara.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chauí, M. (1999). *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Companhia das Letras.
- Curley, E. (1969). *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge University Press.
- Delahunty, R. J. (1985). *Spinoza*. Routledge and Kegan.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, 1999
- Diodato, R. (1990). *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*. C.U.S.L.
- Donagan, A. (1973). Spinoza's proof of immortality. En Grene, M. (ed.), *Spinoza: A collection of critical essays* (pp. 241-258). Garden City.
- Giancotti, E. (1995). *Studi su Hobbes e Spinoza*. Bibliopolis.
- Gueroult, M. (1968). *Spinoza, t. I. Dieu*. Aubier Montaigne.
- Gueroult, M. (1974). *Spinoza, t. II. L'Ame*. Aubier Montaigne.
- Jaquet, Ch. (1997). *Sub specie aeternitatis: étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Kimé.
- Kneale, M. (1968-1969). Eternity and sempiternity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Series, 69, pp. 223-238.
- Macherey, P. (2007). *Hegel o Spinoza*. Tinta Limón.
- Macherey, P. (2001). *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la première partie: la nature des choses*. Presses universitaires de France.
- Matheron, A. (2011). Remarques sur l'immortalité chez Spinoza. En *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (pp.681-691). ENS Éditions.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza, l'expérience et l'éternité*. Presses universitaires de France.
- Morfinò, V. (2012). L'uso dell'avverbio *simul* nell'Etica. En D'Anna, G. y Morfinò, V. (Eds.), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi moderni* (pp. 355-377). Milano.
- Prelorentzos, Y. (1992). *La durée chez Spinoza* (tesis inédita). Université de Paris IV (Sorbonne).

- Rousset, B. (1968). *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Vrin.
- Rousset, B. (2000). *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé.
- Schamltz, T. (1997). Spinoza's Mediate Infinite Mode. *Journal of the History of Philosophy* 35 (2). DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.1997.0024>.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve* (A. Domínguez, Trad.). Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2000). *Tratado teológico-político* (A. Domínguez, introd., trad. y notas). Alianza Editorial.
- Wolfson, H.A. (1934). *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Vol. 1. Harvard University Press.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.007>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 139-162

Renunciar al cuerpo. Hegel y las dialécticas corporales de la autoconciencia

Renouncing the body. Hegel and the bodily dialectics of self-consciousness

JUAN PABLO DE NICOLA

Universidad de Buenos Aires
jpdnicola@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.008>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 163-180



Recibido: 15/04/2022

Aprobado: 18/07/2022

Resumen

Los lazos políticos y sociales comienzan desde el cuerpo. Contra las lecturas ancladas en la primera *Fenomenología del espíritu*, este artículo analiza la naturaleza material y corporal del espíritu como segunda naturaleza y su emplazamiento en el desarrollo de la autoconciencia a través de una interpretación inmanente de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel. Se demuestra que la experiencia de la autoconciencia atraviesa dos dialécticas corporales que habilitan la vida política y social: el encuentro mimético entre cuerpos y su colisión en una lucha que culmina en la desigualdad.

Palabras clave: *cuerpo; autoconciencia; dialéctica; Hegel.*

Abstract

The body provides the beginning of social and political bonds. Against the interpretations that stay in the first *Phenomenology of the spirit*, this article analyses the material and bodily nature of the spirit as second nature and its correlation in the development of self-consciousness, by performing an immanent reading of *Hegel's Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. The article demonstrates that the self-consciousness' experience goes through two bodily dialectics that enable social and political life: the mimetic encounter between bodies and its subsequent clash in a struggle that ends in inequality.

Keywords: *body; self-consciousness; dialectics; Hegel.*

1. Introducción

LA METAFÍSICA DE HEGEL es una metafísica puramente idealista. La recurrencia de este mantra impuso la tendencia de patear a Hegel como un “perro muerto” que obstaculiza cualquier consideración sobre la materialidad de nuestras prácticas políticas. A pesar de sus diferencias teóricas, Marx reconoció el valor de la filosofía hegeliana y pretendió defender a Hegel de las críticas que se referían a él como un “perro muerto”, tal como sucedió con la polémica del spinocismo de Lessing. Grandes críticos del idealismo hegeliano, como Theodor Adorno, sin perjuicio de sus discrepancias teóricas, han reconocido en Hegel un núcleo fundamental para un pensamiento sobre la “conciencia viva y corporal de los hombres”¹. Hegel es un perro muerto, aún vivo. Cada vez que es pateado, vuelve a hacer gala, probando que cuando presumimos de un saber singular, él ya nos espera sentado en la otra orilla del acantilado.

Así las cosas, este trabajo se propone analizar el papel del cuerpo en el inicio fenoménico de los lazos sociales y políticos tal como lo plantea Hegel en su tardía y acotada versión de la Fenomenología del espíritu de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* [1830]². No es tanto en la primera *Fenomenología del espíritu* de Jena [1807]³ donde Hegel expresa un pensamiento acabado sobre el cuerpo y su repercusión en la dialéctica de la autoconciencia, sino en este último texto, en el cual media la experiencia de la conciencia con un estudio sobre la naturaleza material de la ligazón entre el alma (*die Seele*), la corporalidad (*die Leiblichkeit*) como su expresión, y la concepción del espíritu como segunda naturaleza (*die zweite Natur*). A partir de allí, Hegel conserva (*aufheben*) sus premisas corporales para trasladarlas a la experiencia fenomenológica de la autoconciencia, estableciendo una serie de movimientos dialécticos permeados por la corporalidad.

El trabajo se divide en cuatro secciones. En la primera, se restituye brevemente la discusión sobre la presencia del cuerpo en el capítulo IV de la *Fenomenología*, y se opta por otra aproximación al problema a través de una lectura inmanente de la Fenomenología de la *Enciclopedia*. En la segunda, se estudia la relación entre alma

¹ Adorno, T. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Akal, 2011, p. 230.

² A partir de aquí, *Enciclopedia*.

³ A partir de aquí, *Fenomenología*.

y cuerpo en la “Antropología”, subsección que precede a la “Fenomenología”, para dilucidar la noción de espíritu (*Geist*) como segunda naturaleza que acarrea y supera a la sensibilidad y el sentimiento de sí como elementos naturales. En la tercera, se examina el papel que adquiere el cuerpo desde la figura del deseo, pasando por el encuentro entre las autoconciencias —propiciado por la corporeidad— y la lucha a vida o muerte como una dialéctica entre la renuncia del cuerpo o su conservación. En la cuarta y última sección, se reflexiona sobre la posibilidad de comprender la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología* de 1807 del mismo modo que la de 1830.

2. ¿Habita un cuerpo la autoconciencia hegeliana?

NO ES NUEVA LA CUESTIÓN de si los movimientos dialécticos que consolidan el entramado argumental de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología* suponen la corporalidad. Si bien recientemente se ha reactivado esta discusión debido a algunas lecturas feministas de Hegel, como *Sujetos del deseo* [1987], de Judith Butler, varias lecturas que van desde Alexandre Kojève en adelante han recuperado el pensamiento hegeliano sobre el cuerpo en esta sección.

La clásica lectura de Kojève de la *Introduction à la lecture de Hegel* enfatiza el aspecto antropológico que adquiere la dialéctica del señor y el siervo como lucha por el prestigio, rasgo político que reviste a la historia humana hasta el advenimiento del Estado universal⁴. Con él, se eliminaría la distinción entre amos que dominan y esclavos que trabajan. Basta decir que la lectura kojéviana pone como núcleo la idea de la muerte en el proceso de reconocimiento. Lo que define a la humanidad es la posibilidad de que el cuerpo biológico muera. Es por la finitud del cuerpo que se origina el temor que produce y reproduce la dominación, y que, a fin de cuentas, condensa su potencial libertad.

Asimismo, bajo la influencia de Kojève, pero desde una perspectiva psicoanalítica, Lacan ha constituido novedosas conceptualizaciones atravesadas por la filosofía hegeliana. De hecho, su célebre *estadio del espejo*⁵ aloja su base en la dialéctica hegeliana entre las autoconciencias. Lacan le reconoce a Hegel el hecho de develar la ontología de la agresividad humana a través de la dialéctica entre el señor y siervo⁶: en la rivalidad entre autoconciencias sin lenguaje, el deseo es llevado hasta la máxima agresivi-

⁴ “Podemos en definitiva decir, por tanto, esto: el Hombre surgió y la Historia comenzó con la primera Lucha que condujo a la aparición de un Amo y un Esclavo. Es decir, que el hombre siempre es —desde su origen— o bien Amo, o bien Esclavo”. Kojève, A. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid, Trotta, 2016, p. 216.

⁵ Lacan, J. *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, pp. 99-106.

⁶ *Ibid.*, p. 127.

dad de desear la desaparición del otro⁷. Si para Kojève no puede no existir un cuerpo detrás del argumento hegeliano porque la lucha por el prestigio es, efectivamente, a vida o muerte, para Lacan esto no es así, ya que la muerte se hospeda, más bien, en el orden imaginario. Lacan se alejará de Hegel —el Hegel de Kojève— al aseverar que la muerte debe ser imaginaria para la constitución de la neurosis.

Dentro de los estudios más recientes se han sostenido una variedad de hipótesis en relación a la presencia del cuerpo en la *Fenomenología*. Están quienes consideran que existe un pensamiento explícito sobre el cuerpo⁸, quienes fundamentan la implicación de un pensamiento del cuerpo que es extensivo a los primeros cuatro capítulos del texto hegeliano⁹, y quienes utilizan como soporte elementos externos al texto de Hegel para dar cuenta de un pensamiento de la corporalidad, como es el caso del clásico texto de Russon¹⁰, que se vale de conceptos aristotélicos y de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty.

Sin renunciar a dar una respuesta al problema, pero optando por otra aproximación, nuestra hipótesis sostiene que es en la Fenomenología de la *Enciclopedia* donde Hegel expresa un pensamiento potente sobre la naturaleza material del cuerpo que se alberga en dialécticas corporales que propician el inicio fenoménico de los lazos sociales y políticos. El encuentro mimético entre las autoconciencias y la lucha a vida o muerte —que desemboca en la desigualdad—, en la cual las autoconciencias se ven inmersas en una dialéctica entre renunciar a su cuerpo o conservarlo, son escenarios del proceso de reconocimiento en los que el cuerpo adquiere un papel protagónico.

3. ¿Naturaleza vs. espíritu o naturaleza del espíritu? Alma, cuerpo y segunda naturaleza

AL SISTEMATIZAR SU FILOSOFÍA en la *Enciclopedia*, Hegel compone tres partes: la primera dedicada a la lógica, la segunda a la filosofía de la naturaleza, y la tercera a

⁷ Lacan, J. *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981, p. 253.

⁸ Shklar, J. *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. New York, Cambridge University Press, 1976. Dri, R. *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

⁹ Butler, J. *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires, Amorrortu, 2012. Malabou, C. "What is shaping the body?" en Butler, J. y Malabou, C. "You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit", en Houlgate, S. y Baur, M. (eds.), *A Companion to Hegel*, London, Blackwell, 2011. Assalone, E. *La mediación ética. Estudio sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires, Llanés Ediciones, 2021.

¹⁰ Russon, J. *The self and its body in Hegel's Phenomenology of spirit*. University of Toronto Press, 1997.

la filosofía del espíritu. Es esta tercera parte la que nos interesa para el análisis, ya que allí Hegel trata dos elementos fundamentales para la comprensión del papel de la corporalidad en la constitución de la vida social.

En la “Antropología”, primera subsección de “El espíritu subjetivo”, parte de la “Filosofía del espíritu”, Hegel examina la relación entre alma (*die Seele*) y cuerpo¹¹ (*die Leib*), criticando el dualismo ontológico que las entiende como sustancias heterogéneas insertas en una relación causal en la que se afectan mutuamente¹²: “se debe mantener firme esta simplicidad del alma, en primer término como sentiente y en la cual está contenida la corporeidad, contra la representación de esa corporeidad que la conciencia y el entendimiento tienen por una materialidad de uno-fuera-de-otro y fuera del alma” (*Enc.* § 403)¹³. La relación entre alma y cuerpo que Hegel trabaja puede ser abordada más ampliamente desde conceptos más generales de su filosofía, como la relación entre razón y naturaleza, o espíritu y materia. El monismo pluralista no reduccionista que Hegel pretende retratar desde su filosofía se enfrenta constantemente a estas dualidades. La unilateralidad de los dualismos es dinamizada, en Hegel, por su relación dialéctica, que soslaya su interdependencia y mutua constitución como parte de una misma realidad.

Fiel a su proceder habitual, Hegel busca evidenciar la falsedad de esta antinomia¹⁴ que tiende a absolutizar esta oposición entre dos sustancias que deben ser unidas a través de un mismo punto de partida: la figura de Dios —tal como lo llevan a cabo las filosofías de Descartes, Spinoza y Leibniz—. Más bien, lo característico del espíritu es su institución inmanente a partir de la naturaleza, una naturaleza permeada de materialidad. En Hegel, la materialidad de la naturaleza no se reduce a la física (*physis*), sino que se desarrolla en diferentes niveles y se concreta según estructuras diferenciales entre los objetos naturales referidos¹⁵. De hecho,

¹¹ Hegel utiliza varios términos asociados al sustantivo “cuerpo” (*Leib*) según lo merezca el sentido contextual. Es posible encontrar, a lo largo de la *Enciclopedia*, los términos “corporeidad” (*Leiblichkeit*) y “corporificar” (*verleiblichen*). Seguimos la traducción del alemán de Ramón Valls Plana en Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid, Abada, 2017.

¹² Para un análisis profundo de la relación entre alma y cuerpo y cómo esta relación se yuxtapone con la reconciliación naturalista que Hegel intenta entre el idealismo y el materialismo, ver Testa, I., “Hegel’s naturalism or soul and body in the Encyclopaedia” en Stern, D.(ed.), *Essays on Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit*, New York: SUNY Press, 2012, pp. 19-35.

¹³ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia, op. cit.*, p. 703.

¹⁴ Si bien el trabajo dialéctico de Hegel en torno a la disolución de esta antinomia es novedoso, ya Herder había cuestionado esta división de pares enfrentados. La perspectiva herderiana “reconoce que no puede haber mutación y constitución de la conciencia —es decir, lo que habitualmente se concibe como historia— independientemente del anclaje de esa conciencia en un cuerpo”, resultando en que la naturaleza provista por la corporalidad sea condición mutable y temporal de la historia. Catanzaro, G. *La nación entre naturaleza e historia: sobre los modos de la crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 100.

¹⁵ Testa, I., *op. cit.*

en la sección que nos interesa dilucidar, Hegel divide los tipos de alma según su relación con el cuerpo, siendo el alma la estructura intrínseca, forma sustancial o “la inmaterialidad universal de la naturaleza” (*Enc.* § 388)¹⁶. La naturaleza es diferenciada conceptualmente, según esta relación y el tipo de actividad que involucra, en tres figuras: el alma natural (*die natürliche Seele*) -determinada por la actividad de la sensibilidad-, el alma que siente (*die fühlende Seele*) -determinada por el sentir y el sentimiento de sí-, y el alma efectivamente real (*die wirkliche Seele*). La primera remite a cuerpos vivientes singulares vinculados a la composición planetaria y sus diferencias interiores, la segunda a la animalidad, pero sólo la tercera “posee expresión humana, patognómica y fisiognómica”¹⁷ (*Enc.* § 411). En otras palabras, el alma humana se define por conservar (*aufheben*) las dimensiones naturales y sintientes, se conforma en ellas. Lo distintivo es que ella se constituye como el “primer fenómeno” (*Enc.* § 411, nota)¹⁸ del espíritu, superándolas en su posibilidad de formar (*bilden*) su corporeidad a través del hábito (*Gewohnheit*) —la repetición y ejercitación en actos que suponen corporificar (*verleiblichung*) el sentimiento y la voluntad (*Enc.* § 410, nota)—, o lo que Hegel denomina segunda naturaleza, cuya “expresión más perfecta” es el lenguaje.

El espíritu es, entonces, segunda naturaleza. Su concreción en otras determinidades y actividades, como el pensar, no deja de estar asociada a su carácter natural como alma expresada en la corporeidad. El cuerpo humano aparece como la exterioridad y el signo (*Zeichen*) del alma efectivamente real, como la expresión de la “identidad de lo interior y exterior” (*Enc.* § 411)¹⁹. Hegel esboza una continuidad entre naturaleza y espíritu, ya que el espíritu es una extensión de la naturaleza porque no se desliga de ella, sino que la materialidad natural persiste. No obstante, como la relación entre ambas es dialéctica y, por lo tanto, irreductible a una identidad abstracta, también refleja una discontinuidad. El lenguaje aparece, en el argumento hegeliano, como el punto de escisión que marca una disimilitud y un exceso entre la segunda naturaleza espiritual y la “primera naturaleza”.

El carácter expresivo del cuerpo tiene un valor fundamental para el problema central del trabajo, como veremos en el fenómeno de la lucha a vida o muerte. En lo que sigue del capítulo “El espíritu subjetivo”, Hegel se desplaza de la “Antropología” a “La fenomenología del espíritu”, para analizar cómo el espíritu natural o

¹⁶ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, *op. cit.*, p. 681.

¹⁷ *Ibid.*, p. 729.

¹⁸ *Ibid.*, p. 731.

¹⁹ *Ibid.*, p. 729.

inmediato es mediado en su devenir conciencia (*Bewußtsein*). Allí indica que “el espíritu subjetivo es: A. En sí o inmediatamente; él es así alma o espíritu natural [*Seele oder Naturgeist*]: objeto de la *antropología*. B. Para sí o mediado, aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro; el espíritu en la relación o particularización [*der Geist im Verhältnis oder Besonderung*]: conciencia [*Bewußtsein*]; objeto de la *fenomenología del espíritu*” (*Enc.* § 387)²⁰. El espíritu, en su carácter subjetivo, pasa de la inmediatez de la naturalidad del alma a la conciencia como mediación de lo natural. “La identidad inmediata del alma natural se ha elevado a esta pura identidad ideal consigo, y el contenido de aquella es objeto para esta reflexión que está siendo para sí”. Al devenir conciencia, el espíritu pasa a referirse reflexivamente a los contenidos del alma natural, poniéndose como exterior a ésta, dirigiéndose a la “sustancialidad como a lo negativo de sí que es para él [el espíritu] un más allá y algo oscuro” (*Enc.* § 414)²¹. En suma, el estadio consciente del espíritu implica su puesta como contrario a lo natural, negándolo activamente para poder conocerlo. Esto conlleva una serie de implicancias para el pasaje a la *intentio recta* del primer estadio fenomenológico, “la conciencia en cuanto tal”, que no analizaremos aquí porque no son centrales para el trabajo. Dirijámonos directo hacia la “Autoconciencia” (*Selbstbewußtsein*).

4. Dialécticas corporales: mimesis y lucha

UNO DE LOS CONCEPTOS CENTRALES que atraviesa gran parte de los desarrollos de la teoría y filosofía política contemporánea es el concepto de deseo (*Begierde*)²², probablemente debido al énfasis que éste adquiere en la interpretación de Kojève, al extrapolarlo de deseo “natural” a deseo de reconocimiento. La idea de si el deseo de reconocimiento está implicado por Hegel en el texto ha recibido diversos cuestionamientos y ha atravesado serios debates. Pero sin renunciar a comprender la transición que Hegel realiza del deseo al proceso del reconocimiento, pretendemos ofrecer una clave de lectura propia a partir de la Fenomenología desarrollada en la *Enciclopedia*, acentuando el rol esencial que ocupa el cuerpo, desde el deseo, pasando por el encuentro entre las autoconciencias que culmina en una dialéctica corporal que transcurre entre la renuncia y la conservación.

²⁰ *Ibid.*, p. 679.

²¹ *Ibid.*, p. 733.

²² Traducimos *Begierde* por deseo y no por apetencia como optan algunas traducciones, debido a que creemos que el deseo no es, para Hegel, reducible a una función meramente biológica. Por el contrario, el deseo es una actividad fundamental del sujeto humano que se conserva en el desear al otro y en desear su deseo.

La autoconciencia singular, como cuerpo sujetado en una naturalidad primera, pero buscando probar que ella es la verdad de la relación entre sujeto y sustancia, se enreda en una sucesión de impulsos “a dar contenido y objetividad al saber de sí abstracto, y viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad” (*Enc.* § 425)²³. En este punto, el dilema que presenta Hegel es que la autoconciencia es aún inmediata, como el yo=yo fichteano. Es formal: su pretensión de fundamentar el mundo a través de la identidad entre sujeto y objeto se sitúa en la negación del sujeto al mundo natural, concibiéndolo externamente. De este escenario emerge el deseo, que es la contradicción de la autoconciencia formal en dos sentidos: (1) niega “su abstracción, que debe ser objetiva”, debe determinarse; (2) niega “su inmediatez, que tiene la figura de un objeto exterior” (*Enc.* § 426)²⁴ y la autoconciencia desea incorporarla al dominio subjetivo. En suma, mediante el deseo, la autoconciencia busca objetivar su certeza de sí, mientras exige “liberarse de su sensibilidad”, buscando expulsar su carácter natural y corporal, su vínculo a la materialidad, para erigirse como el fundamento de lo real.

Al respecto, en *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel analiza la resistencia que ofrece la materia en el proceso de apropiación humana: “La materia me ofrece resistencia —la materia no es más que resistencia hacia mí— es decir, me muestra su abstracto ser-para-sí a mí como espíritu abstracto, es decir, a mí como espíritu sensible. Pero [...] este ser-para-sí de la materia [independencia] de la materia carece de verdad. [...] El acto de apropiarse de algo tiene como condiciones la fuerza física, la astucia, la habilidad y, en general, los medios con los que es posible apropiarse de algo físicamente” (*Ph. R.* § 52, Añadido)²⁵. Es decir, en el proceso humano de hacer uso de la materia se supone la necesidad del cuerpo para consumir el acto de apropiación. Y, como vemos, Hegel enfatiza en que esta división es falsa: el cuerpo es ya materia, es la materia con la que el alma transforma otra materia²⁶.

En otras palabras, si “la sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto”²⁷, esta primera figura formal de la autoconciencia se unilateraliza en la subjetividad pura. El deseo brota y rebrota forzando al sujeto a la objetividad, en tanto se somete a la actividad de devorar objetos que le aparecen como externos. En la

²³ *Ibid.*, p. 743.

²⁴ *Ibid.*, p. 745.

²⁵ Hegel, G.W.F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Madrid, Tecnos, 2017, p. 75.

²⁶ Para ver un tratamiento más profundo de esta problemática, ver Cordua, C. “Hegel: el cuerpo propio”, en Lemm y Ormeño (eds.) *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2010, pp. 129-140.

²⁷ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*. Madrid, Abada, 2010, p. 13.

búsqueda de depurarse de la naturalidad de su cuerpo, cae en lo inevitable del vínculo corporal con la naturaleza al satisfacer su deseo. Hegel expone aquí que “el deseo es así *destructivo* en general” y como la satisfacción del deseo es singular y lo singular “es efímero”, el sujeto autoconsciente se ve sometido a la iteración de su deseo. Cuando se satisface, desea de nuevo.

A partir de aquí se presenta un punto elemental en relación al protagonismo del cuerpo en este proceso. Y es que el uso del término *inmediatez* (*Unmittelbarkeit*) que Hegel emplea desde el comienzo del proceso de reconocimiento (§ 430) hasta la consumación de la lucha a vida o muerte y el devenir de la dialéctica del señor y el siervo (§ 433) refiere directamente a la corporeidad (*Leiblichkeit*). El escape a esta dialéctica entre el esfuerzo a desligarse de la naturalidad del cuerpo y los tropezones que se lleva la autoconciencia en su desear es el proceso de reconocimiento. Es el ineludible encuentro de un yo con otro yo que también se sabe autosuficiente frente a los objetos externos naturales y que pretende erigirse como verdad: “Es una autoconciencia para una autoconciencia [...] Yo *me intuyo* a mí mismo *inmediatamente en él* como yo, pero también [intuyo] en él *un objeto inmediatamente existente* que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí” (*Enc.* § 430; las cursivas son propias)²⁸. El punto medio que permite esta intuición inmediata entre las autoconciencias no es sino el cuerpo. Ellas pueden sentirse a sí mismas y al otro mediante su sensibilidad: sienten un objeto “inmediatamente existente” que es otro cuerpo²⁹, pero solamente al hacerlo es que pueden ganar conciencia de su propio cuerpo. Los dos yoes se sienten del mismo modo: yo soy yo al sentir al otro, que a la vez es otro yo, pero ese otro yo también atraviesa el mismo proceso. Esta igualdad cataliza una contradicción —ya que el yo que busca fundarse como la verdad del mundo se encuentra con otro igual que se lo impide— que habilita la emergencia del proceso de reconocimiento en tanto ambas tienen “el impulso a mostrarse como sí mismo libre y a estar ahí para el otro en cuanto tal” (*Enc.* § 430)³⁰. Ambas desean que la otra verifique que su subjetividad es la verdad del mundo: desean el deseo de la otra. Desean el sometimiento de la otra para instituirse como la única autoconciencia, aquella que domina lo real. Sin embargo, en el encuentro mimético-corporal de las autoconciencias se exhibe que el origen del proceso de reconocimiento es la igualdad. Este primer y precario mutuo reconoci-

²⁸ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, *op. cit.*, p. 747.

²⁹ Quien es muy enfático al respecto del cuerpo en esta primera instancia del reconocimiento es Valls Plana: “Dicho de otra manera, yo sólo me intuyo sensiblemente en la intuición del objeto (Objekt) que es igual a mí. Pero también intuyo en él (a través de su cuerpo), añade el texto, un objeto inmediatamente existente que *en tanto* es también un yo”. Valls Plana, R. *Comentario integral a la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de Hegel* (1830), Madrid, Abada, 2018, p. 492.

³⁰ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, *op.cit.*, p. 747.

miento se cierne sobre esta bilateralidad del proceso que ocurre del mismo modo para ambas autoconciencias. Ahora bien, el desenlace violento de la lucha sí desemboca en la desigualdad.

Sabemos que el siguiente paso en la dialéctica del reconocimiento es un acontecimiento eminentemente violento: “este proceso es una lucha” (*Enc.* § 431)³¹. La exigencia de sometimiento del otro es recíproca, lo que desencadena un conflicto que tiene como principal objeto al cuerpo. Hegel enfatiza aquí en el dar “existencia a mi libertad [*meiner Freiheit Dasein gebe*]” (*Enc.* § 431)³², es decir, en que las autoconciencias, como singularidades sensibles e inmediatas, o sea, cuerpos, los supriman para superar su inmediatez y devenir libres —o universales—. El acento en la corporeidad se transparenta en la lucha. “Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia [*die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins*], corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento [*in seinem Zeichen und Werkzeug*], tiene su propio sentimiento de sí y su ser para otro, así como la referencia que la media con ellos” (*Enc.* § 431)³³.

Volviendo hacia atrás, recordemos que Hegel había enfatizado en dos condiciones naturales del alma: (1) los primeros dos tipos de alma quedan conservados (*aufheben*) como la precondition del lazo entre ambos sujetos autoconscientes, el alma natural, caracterizada por la sensibilidad, y el alma que siente, que habilita el sentimiento de sí; (2) la idea del cuerpo como expresión del alma, o como su signo (*Zeichen*), que aquí se reitera, verifica que las autoconciencias se conocen, como dijimos, desde el cuerpo y hacia él como mediación (*Vermittlung*) fundante. El lazo social primario es un lazo corporal. Mediante el cuerpo del otro es que la autoconciencia se reconoce como yo, y viceversa. El primer lazo social es un lazo material. Sin la materialidad sensible y sintiente de la corporeidad, no se desata el proceso del reconocimiento, y sin este, no hay *societas* posible. El humano es *zoon politikón* porque, antes que cualquier otra cosa, se expresa en un cuerpo que es la precondition vital de los vínculos sociales y políticos. La politicidad inmanente a la materialidad de los cuerpos se canaliza en el proceso de reconocimiento en tanto que lucha por el reconocimiento. Una lucha a vida o muerte que se realiza en la desigualdad entre sujetos: la dominación.

“La lucha del reconocimiento es, por tanto, a vida o muerte; cada una de las autoconciencias pone en peligro la vida de la otra y se expone así ella misma” (*Enc.* § 432)³⁴. La inmediatez corporal es la tela que debe cortarse para dar lugar a la vida

³¹ Ídem.

³² Ídem.

³³ Ídem.

³⁴ *Ibid.*, p. 749.

social³⁵. Es en este punto que se produce una dialéctica que opone dos extremos. En primer lugar, que una de las autoconciencias opte por renunciar a su cuerpo para empujar el peligro de la lucha hasta la muerte real de sí misma o de la otra, quedándose sin reconocimiento³⁶. En segundo lugar, que una autoconciencia decida conservar su cuerpo, sometándose a la libertad de la otra. Si estas dos condiciones se cumplen, nace la dialéctica del señor y el siervo, abriendo paso a este lazo político primario. Una debe renunciar a su cuerpo y la otra debe decidir conservarlo. Si se produce de otro modo, no hay posibilidad de relación social: si ambas eligen la renuncia, una de las dos muere y el lazo se elimina completamente; si ambas eligen conservarlo directamente no se efectuaría la lucha. Por ese motivo Hegel aclara que la lucha se consolida como una escena de estar “sólo en peligro” (*Enc.* § 432)³⁷.

Así las cosas, la violencia de este escenario es real, pero, a la vez, es una latencia. El cuerpo debe ser dispuesto como sacrificio y como preservación para dar origen a la dominación del señor sobre el siervo y el sometimiento del siervo al señor. “La lucha se acaba primeramente, como negación unilateral, en la desigualdad, esto es, que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como autoconciencia singular, pero renuncia a su ser-reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido como por aquel [que queda] sometido: la relación del señorío y la servidumbre” (*Enc.* § 433)³⁸. La dialéctica corporal entre la renuncia y la conservación se performa de tal modo que culmina en la desigualdad, en la dominación de una sobre la otra. No obstante, Hegel especifica que la desigualdad no es el fundamento o el “principio sustancial” del Estado, sino que es su “comienzo fenoménico” (*Enc.* § 433, nota)³⁹. Y, como vimos, el comienzo del contacto entre los dos cuerpos autoconscientes es un contacto entre iguales. Esto no quiere decir que no haya violencia en este estadio, sino que aquella violencia (*Gewalt*) contenida en la dialéctica corporal que performa la lucha a vida o muerte es necesaria como fenómeno que inicia los lazos sociales y políticos. De este análisis podemos extraer una consecuencia normativa esencial: es que, como el lazo está fundado en la igualdad, no hay reconocimiento posible sin un primer conocimiento del otro. Si para conocerse, el sujeto autoconsciente precisa al otro y su cuerpo,

³⁵ “Chocan dos cuerpos que quieren ser reconocidos como libres pero que no pueden lograrlo, si no superan esa corporeidad”. Valls Plana, R., *Comentario a la Enciclopedia...*, *op. cit.*, p. 493.

³⁶ “La muerte de uno, que por una parte resuelve la contradicción mediante la negación abstracta (y, por ende, cruda) de la inmediatez, es así por el lado esencial, es decir, por el lado de la existencia del reconocimiento (que, de esta manera, queda al mismo tiempo suprimido), una nueva contradicción y superior a la primera” (*Enc.* § 432). Hegel, G.W.F., *Enciclopedia*, *op. cit.*, p. 749.

³⁷ Ídem.

³⁸ Ídem.

³⁹ Ídem.

al negarlo en la lucha está, justamente, ocultando el hecho mismo de que su formación depende del otro. Pero la base de la política condensa en sí misma una ética de la igualdad de los cuerpos que la estructura, por más violento, unilateral y desigual el lazo que se haya constituido.

5. De la *Enciclopedia* a la *Fenomenología*: ¿un mismo cuerpo?

DE LO QUE VENIMOS DESARROLLANDO surge el interrogante sobre si es posible comprender el papel del cuerpo en las instancias dialécticas de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología* de 1807 de la misma manera en la que Hegel lo presenta en la *Fenomenología* de la *Enciclopedia* de 1830.

En una primera tentativa de respuesta, no. La relación entre alma y cuerpo tal como está esbozada en la *Enciclopedia*, así como su yuxtaposición inmanente con los estadios posteriores del espíritu, no están fundamentadas *in extenso* en el texto de 1807. La singularidad del enfoque hegeliano de 1830 sobre la naturalidad y materialidad del espíritu es exclusiva y no trasladable a su texto más antiguo. La unicidad de ambos escritos dificulta su conjunción⁴⁰. De hecho, no hay referencias directas a la figura del cuerpo en los primeros cuatro capítulos de la *Fenomenología* de Jena⁴¹. El único momento en el que Hegel lo trata es en la sección “Razón observante” del capítulo V, “Razón”. Allí parecería haber un primer bosquejo de lo que vendría a conformar su concepto de cuerpo como expresión del alma en la *Enciclopedia*: “En él mismo [el individuo], pues, se destaca la oposición de ser esto doble: movimiento de la conciencia y ser firme de una realidad efectiva que aparece [...]

⁴⁰ En relación a las diferencias entre la *Fenomenología* de 1807 y la *Fenomenología* de la *Enciclopedia*, de la Maza ha analizado la especificidad de cada una. Si la primera *Fenomenología* concibe al reconocimiento como una deficiencia que debe ser superada por otras figuras (estoicismo, escepticismo, conciencia desventurada), la segunda la valora positivamente como aquella figura que permite superar el particularismo de las conciencias individuales. Además, la estructura de la segunda *Fenomenología* responde al desarrollo de la lógica del concepto explicitada en la *Ciencia de la Lógica*. Ver de la Maza, L. M. “La reformulación de la fenomenología del espíritu en la *Enciclopedia* de las Ciencias Filosóficas de Hegel”, en Neumann, et. al. (comps.) *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, Porto Alegre, Editora Fi, 2017. Asimismo, Forero ha destacado la excepcionalidad de la *Fenomenología* de Jena, en tanto allí Hegel sistematiza todo el texto en base al vínculo entre filosofía y experiencia, demostrando la relación circular entre ambas, mientras la *Fenomenología* de la *Enciclopedia* es, más bien, un compendio conceptual que explica la actividad espiritual subjetiva para luego llevarla hacia el mundo objetivo y su posterior reunión en el espíritu absoluto. Véase Forero, P. “Filosofía y experiencia en Hegel: la *Fenomenología* del espíritu y la *Enciclopedia* de las ciencias filosóficas en diálogo”. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43, 2019.

⁴¹ En esta línea, Malabou afirma que hay una sección que trata con profundidad el problema del cuerpo en la *Fenomenología* de 1807: “Leaving aside the discussion of Christianity in the account of the Unhappy Consciousness (with its developing ideas of sacrifice and extreme suffering), there is a very explicit and thematic section devoted to the body in ‘Observing Reason’ (more precisely: ‘Observation of the Relation of Self-Consciousness

Este ser, el cuerpo [*der Leib*] de la individualidad determinada, es la originariedad de ésta, lo que ella no ha hecho. Pero, en tanto que, a la par, el individuo no es nada más que lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de él mismo que él ha producido; es, a la vez, un signo [*Zeichen*] que no se ha quedado en cosa inmediata, sino que en él, el individuo no da a conocer sino lo que él es en el sentido de que pone en obra su naturaleza originaria⁴². Es factible pensar aquí que Hegel ya había expuesto un intento de desarmar la oposición moderna entre alma y cuerpo para pensar al organismo vivo (*Leib*) como “expresión” o “signo” del alma. En este caso, se acentúa al cuerpo como producción propia de la conciencia individual y como acción devenida de su origen natural.

Así y todo, esta idea no aparece directamente tratada en el capítulo IV. Podría presuponerse que está allí por necesidad, tal como señala Assalone⁴³ o que el cuerpo está identificado con la forma (*Gestalt*) mediante la cual la conciencia actúa, como exhibe Malabou⁴⁴. Adherimos a las hipótesis de ambos, pero creemos que la actividad corporal de las autoconciencias en el texto de 1807 difiere ampliamente del texto de 1830. El encuentro mimético entre los dos yoes determinado por la intuición sensible y sintiente de sus cuerpos está únicamente formulada en la *Enciclopedia*. Allí, como evidenciamos, el fenómeno que cataliza los lazos sociales y políticos primarios es la potencia de esta trabazón corporal mediante la cual las autoconciencias se reconocen como tales.

6. Reflexiones finales

TAL COMO LO RETRATA en su *Enciclopedia*, el espíritu de Hegel, como segunda naturaleza, se manifiesta desde la materialidad de la naturaleza y a través de ella. Como expresión o signo del alma, el cuerpo posibilita el reflejo del yo mediante el otro: mediante la intuición inmediata de la sensibilidad y el sentimiento de sí, dimensiones naturales del alma, el vínculo entre las autoconciencias es factible. Y así como es el cuerpo el *sine qua non* de este lazo social primario, al ser objeto del deseo, debe ser negado, conservado y superado (*aufheben*) mediante la lucha a vida o muerte, lucha que ejecuta una dialéctica entre la renuncia del cuerpo o su conservación. El

to Its Immediate Actuality: Physiognomy and Phrenology)”. Malabou, C. “What is shaping the body?” en Butler, J. y Malabou, C. “You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel’s Phenomenology of Spirit”, en Houlgate, S. y Baur, M. (eds.), *A Companion to Hegel*, London, Blackwell, 2011, p. 631.

⁴² Hegel, G.W.F., *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 387.

⁴³ Assalone, E. *La mediación ética...*, *op. cit.*, p. 377.

⁴⁴ Malabou, C. “You Be My Body For Me”..., *op. cit.*, p. 634.

comienzo fenoménico de la conciencia política y social no es sino una colisión entre autoconciencias dispuestas, o no, a renunciar a su propio cuerpo. La repercusión de este escenario supone una plataforma materialista sobre la cual se suspende el idealismo absoluto hegeliano, idealismo que no abandona la otredad de la naturaleza, sino que busca comprenderla para expresar su ligazón inexorable con la razón. Materia e idea, cuerpo y alma, razón y naturaleza, no son sino dos rostros indisociables de la realidad en su oscilante devenir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (2011). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*. Akal.
- Assalone, E. (2021). *La mediación ética. Estudio sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. Llanés Ediciones.
- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu.
- Butler, J. y Malabou, C. (2011). You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit. Houlgate, S. y Baur, M. (Eds.), *A Companion to Hegel*. Blackwell. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444397161.ch30>
- Catanzaro, G. (2011). *La nación entre naturaleza e historia: sobre los modos de la crítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cordua, C. (2010). Hegel: el cuerpo propio. Lemm y Ormeño (Eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Universidad Diego Portales.
- Dri, R. (2006). *Intersubjetividad y reino de la verdad: aproximaciones a la nueva racionalidad*. Biblos.
- Forero, F. (2019). Filosofía y experiencia en Hegel: la Fenomenología del espíritu y la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en diálogo. *Universitas Philosophica*, 37(75), 17-43. DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph37-75.fehf>
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Abada.
- Hegel, G.W.F. (2017a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de Ramón Valls Plana. Abada.
- Hegel, G.W.F. (2017b). *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*. Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán. Tecnos.
- Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós.
- Lacan, J. (2005). *Escritos I. Siglo XXI*.

Maza, L. M. de la (2017). La reformulación de la fenomenología del espíritu en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas de Hegel. Neumann, et. al. (Comps.), *Hegel y el proyecto de una Enciclopedia filosófica: Comunicaciones del 'II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel'*. Editora Fi.

Russon, J. (1997). *The self and its body in Hegel's Phenomenology of spirit*. University of Toronto Press. DOI: <https://doi.org/10.3138/9781442682344>

Shklar, J. (1976). *Freedom and independence. A Study of the political ideas of Hegel's Phenomenology of mind*. Cambridge University Press.

Testa, I. (2012). Hegel's naturalism or soul and body in the Encyclopaedia. Stern, D.(ed.), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit* (pp. 19-35). SUNY Press.

Valls Plana, R. (2018). *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*. Madrid: Abada.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.008>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 163-180

*La comprensión monista del
cuerpo-mente y su impacto en la
comprensión de la cultura en Herder*

*The Monistic Understanding of Body-Mind And Its
Impact On The Understanding Of Culture in Herder*

ANDRÉS INURRETA ACERO

Universidad Nacional Autónoma de México
ander.ietaro@gmail.com

DOI: [https://doi.org/ 10.15366/bp2022.29.009](https://doi.org/10.15366/bp2022.29.009)
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 181-198



Recibido: 16/04/2022

Aprobado: 18/07/2022

Resumen

En este artículo quiero presentar las consecuencias que tiene la teoría monista de Johann G. Herder sobre el concepto de cultura, para mostrar que ésta no puede entenderse exclusivamente como los contenidos mentales o simbólicos independientes al cuerpo y la materia. Primero presentaremos las críticas que Herder levanta al dualismo, principalmente de corte racionalista; posteriormente describiremos la teoría monista que elabora el pensador alemán; después daremos las claves generales de la concepción que tiene Herder de la cultura, para finalizar con las consecuencias del monismo sobre la interpretación espiritual de la cultura, centrándonos en el lugar que tiene el cuerpo como producción cultural.

Palabras clave: monismo, dualismo, cultura, cuerpo, Herder.

Abstract

In this article I want to present the consequences of Johann G. Herder's monism theory on the concept of culture, to show that culture cannot be understood exclusively as mental or symbolic contents independent of body and matter. We will first present Herder's criticism of dualism, mainly of a rationalist nature; subsequently we will describe the monistic theory elaborated by the German thinker; then we will give the general keys to Herder's conception of culture, to conclude with the consequences of monism on the spiritual interpretation of culture, focusing on the place of the body as a cultural production.

Keywords: monism, dualism, culture, body, Herder.

1. Introducción

BOLÍVAR ECHEVERRÍA pinta el cuadro general de la historia del concepto *cultura* en la modernidad occidental con las siguientes palabras:

La idea de la cultura en el discurso moderno se construye en torno a la convicción inamovible pero contradictoria de que hay una substancia “espiritual” vacía de contenidos o cualidades que, sin regir la vida humana ni la plenitud abigarrada de sus determinaciones, es sin embargo la prueba distintiva de su “humanidad”. Esta noción inconsistente, según la cual la vaciedad aparece como garantía de la plenitud, lo abstracto como emblema de lo concreto, constituye el núcleo de la idea de cultura en el discurso moderno. Por esta razón, la actividad que se afirma como puramente cultural, como una actividad que persigue efectos culturales de manera especial y autónoma es comprendida como el intento en verdad inútil (siempre fallido) e innecesario —incluso profanatorio— de “nombrar” o invocar directamente lo que no debería mencionarse ni tematizarse sino sólo suponerse, la quintaesencia de lo humano: el espíritu. La obra cultural de una comunidad moderna es, así, a un tiempo, motivo de orgullo —porque enaltece su “humanidad”— y de incomodidad —porque enciende el conflicto de su identificación—¹.

De acuerdo con ello, se supone la existencia de una vacua substancia denominada espíritu que garantiza la realización de lo humano. La cultura se convierte en la actividad que persigue poner de manifiesto tal vacuidad, abstracción de lo humano, que, como tal, es lo que le define en tanto humano. La obra cultural es la concreción del espíritu, el cual, no obstante, es imposible de ser señalado en lo concreto. El espíritu es reconocido como “la experiencia radical o constitutiva del núcleo civilizatorio de la modernidad” que consiste en que lo *otro* sede su poder ante la técnica por la cual el ser humano le ha vencido, aumentando la productividad del proceso de trabajo². Así entonces, el espíritu, como el sujeto y objeto de la cultura, se antepone a la naturaleza. La cultura es el dominio que el ser humano concreta sobre lo que se le opone, sea el cuerpo, los instintos, la animalidad, la naturaleza, etc. Es el trabajo y el incremento de las fuerzas productivas la forma en la que se patenta la cultura como expresión de la libertad del espíritu que se autodetermina, irónicamente (y por eso para Echeverría, incómodo), en sus manifestaciones particulares.

¹ Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Editorial Ítaca, p. 29. Señalo que esta definición de la cultura no es propia de Bolívar Echeverría. El autor parte de un diagnóstico general de la idea moderna de cultura para señalar las dificultades que encontramos hoy para definir la cultura.

² *Ibid.*, p. 30.

Según Echeverría, en el romanticismo alemán la noción de cultura presentada arriba toma mayor fuerza. La vacuidad de la generalidad del espíritu es representada por la particularidad del pueblo que se expresa en la obra del poeta y el genio. El pueblo es la manifestación legítima del poder creador que define a lo humano y que se antepone a la frialdad de los procesos de civilización³. La modernidad encuentra en ello la causa del progreso como superación de todo lo que se antepone a la voluntad⁴. El resultado es la tensión entre la determinación natural y la voluntad libre que se suscita al interior de la humanidad, por un lado, como ser biológico, sensible, concreto, particular, como substancia extensa sometida a las leyes de la mecánica, y por otro como espíritu, libertad, símbolo, abstracción, pueblo, historia.

Si bien el panorama general que presenta Echeverría no es erróneo, olvida propuestas dentro de la modernidad, y en especial en el pensamiento alemán del siglo XVIII, que se han planteado romper con la contradicción irresoluble que se sigue de una antropología (y realidad) escindida. El caso que quiero presentar es el de Johann Gottfried Herder (1744-1803).

En este trabajo exploraré las consecuencias que tiene la teoría monista del cuerpo-mente de Johann Gottfried Herder (1744-1803) para el concepto de cultura. Si algo caracteriza el trabajo de Herder es el esfuerzo por unificar lo real bajo un principio. Con este propósito se enfrenta a las dualidades que encuentra en el pensamiento de su época: historia y naturaleza, ilustración y barbarie, cuerpo y mente, sensación y concepto, dios y mundo, individuo y sociedad, universal y particular, de manera que tales pares puedan comprenderse como una unidad que, no obstante, permita la expresión única de cada una de sus partes. Ejemplo de esta empresa son los ensayos *Sobre la cognición y la sensación, las dos fuerzas principales del alma humana* (1775) y *Sobre la cognición y la sensación del alma humana* (1778). Estos textos forman parte de lo que hoy llamaríamos la filosofía de la mente de Herder. En ellos el autor combate el dualismo, principalmente de corte racionalista, que sostiene que la mente (alma) y el cuerpo proceden de naturalezas distintas. Las características de dicha postura de acuerdo con Herder son: la mente y el cuerpo se encuentran separadas por un abismo irreconciliable; la jerarquía entre la mente soberana y el cuerpo súbdito, donde ésta tiene por facultad principal a la razón y éste, a la sensación, de manera que aquella se debe sustraer e imponerse a aquel; esto conduce al dualismo a la imposibilidad de explicar la naturaleza humana y a una forma de vida pobre y limitada. Como respuesta, Herder propone un monismo centrado en el concepto de fuerza, substancia única que se identifica con Dios, al

³ *Ibid.*, pp. 35-37.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

cual le es inmanente la naturaleza. Las consecuencias de ello son que el cuerpo y la mente son una unidad; no hay concepto sin sensación; el carácter relacional de la consciencia, por lo que la autoconsciencia sólo tiene lugar cuando hay consciencia de lo otro.

Por otro lado, Herder define la cultura como la naturaleza humana por medio de la cual el ser humano se autorrealiza y que se transmite de ser particular a ser particular en el seno de una tradición. El respaldo de la tradición, o mejor dicho, su forma, es el lenguaje. Esto puede llevarnos a comprender a la cultura como una entidad ideal que se instaura en las mentes que se expresa en las acciones de los seres individuales y grupales; las diferencias entre éstos estarían exclusivamente en las ideas que motivan su comportamiento. Esta imagen de la cultura corresponde con la descrita arriba por Bolívar. Una veta que se sigue es que el cuerpo es una entidad anterior a la cultura, la cual le llena de contenidos o le simboliza. Sostengo que esto es un error al momento de leer a Herder. Si tomamos en cuenta la teoría monista de Herder, cualquier disposición tradicional debe ser comprendida como disposición corporal. Esto quiere decir que la cultura, como naturaleza humana (y no como la superación de la naturaleza) se efectúa como transformación de cuerpos y mentes en tanto que no hay una separación real entre ambas entidades. De acuerdo con ello, la cultura es la producción de cuerpos y discursos que se modifican constantemente de forma recíproca. De esta manera, el cuerpo no es una entidad biológica preexistente a la cultura, tampoco es introducido a la cultura como materia simbolizada, sino que es un producto cultural.

2. Las críticas de Herder al dualismo substancialista

EN 1775 HERDER ESCRIBE el ensayo *Sobre la cognición y la sensación, las dos fuerzas principales del alma humana* para contestar a la pregunta de la Academia de Berlín por la relación entre el alma y el cuerpo. Es el primer texto en el que nuestro filósofo se enfrenta puntualmente al problema. Tres años después publicará *Sobre la cognición y la sensación del alma humana*, texto que sólo difiere del primero en la omisión del prefacio. En éste encontramos las objeciones al dualismo.

Comencemos con las palabras de Herder que afirman el ineludible carácter retórico del lenguaje. Nuestro autor procura aludir a tal aspecto porque considera que cuando hacemos ciencia nos es imposible hacer uso de términos que logren eludir la mirada antropomórfica sobre las cosas, así como lograr una referencia directa. De manera que los intentos por llegar a un lenguaje puro que muestre el hecho sin intermediarios son inútiles puesto que el lenguaje mismo es mediación. Depurar al

lenguaje de sus tropos sería eliminar al lenguaje mismo. Todo lenguaje es retórico. Por ello dirá Herder que Newton es un poeta.

The sensing human being feels his way into everything, feels everything from out of himself, and imprints it with his image, his impress. Hence Newton in his system of the world became a poet contrary to his wishes, as did Buffon in his cosmogony, and Leibniz in his preestablished harmony an doctrine of monads. Just as our whole psychology consists of figurative terms for the most part it was a single new image, a single analogy, a single striking metaphor that gave birth to the greatest and boldest theories. The philosophers who declaim against figurative language and themselves serve nothing but old, often uncomprehended, figurative idols are at least in great contradiction with themselves. They do not want new gold to be minted, while on the other hand they do nothing but ever and ever spin the same threads out of precisely such, often much worse, gold⁵.

De manera que Herder no se cuida de utilizar imágenes poéticas al momento de exponer un tema, ni tampoco de evitar el uso de distintas palabras para referir a un mismo concepto. Incluso adopta la terminología de pensadores antiguos, siendo el caso de Empédocles cuando Herder refiere a la contracción como enojo y a la expansión como amor. Este uso deliberado de formas retóricas en un tratado científico debe hacerse extensivo a nombres como Dios, Naturaleza, Alma, sensación, cuerpo, etc. En opinión de Michael N. Forster, el estilo herderiano tiene el propósito de difundir el saber de forma adecuada, siendo el mito la manera más eficaz, donde el lenguaje se muestra prolífico, así la filosofía debe adoptar tal forma⁶. Lo que combate Herder es un estilo. La causa está en los efectos prácticos que tienen unas u otras formas de pensar, incluido el lenguaje en el que esas formas se expresan (en tanto que lenguaje y pensamiento se identifican para Herder).

⁵ Herder, Johann G. (2012). On the cognition and sensation of the human soul (1778). *Herder: Philosophical Writings*. Cambridge University Press, p. 188.

⁶ Forster señala al respecto: “First of all, Herder’s writing often seems emotional and grammatically undisciplined in a way that might perhaps be expected in casual speech but not in philosophical texts. This is intentional. Indeed, Herder sometimes deliberately “roughed up” material in this direction between drafts [...] Also, when writing in this way he is often using grammatical-rhetorical figures which, though they can strike an untutored eye as mere carelessness, receive high literary sanction from classical sources and are employed artfully (e.g. anacoluthon, aposiopesis, brachylogy, chiasmus, hendiadys, oxymoron, and hysteron proteron). Moreover, he has several serious philosophical reasons for writing in this way rather than in the manner of conventional academic prose. First, this promises to make his writing more broadly accessible and interesting to people—a decidedly nontrivial goal for him, since he believes it to be an essential part of philosophy’s vocation to have a broad social impact. Second, one of his central theses in the philosophy of mind holds that thought is not and should not be separate from volition, or affect; that types of thinking which aspire to exclude affect are inherently distorting and inferior [...] Third, Herder is opposed to any grammatical or lexical straitjacketing of language, any slavish obedience to grammar books and dictionaries [...] In his view, such straitjacketing is inimical, not only to linguistic creativity and inventiveness, but also (much worse), because thought is essentially dependent on and confined in its scope by language, thereby to creativity and inventiveness in thought itself” (Introduction. *Herder: Philosophical Writings*, Cambridge University Press, p. IX). A partir de eso, y usando términos actuales en la discusión, Herder sostendría un monismo, pero rechazaría el eliminativismo.

Para el pensador alemán, el lenguaje no puede ser depurado hasta convertirse en una herramienta de disección, puesto que no es posible la separación entre la intelección (racional) y la sensibilidad. *Empfindung*, la cual proviene del verbo *finden*, que significa encontrar. Así, la sensación es encontrar algo. En tanto que la autoconciencia, necesaria al alma, depende del encuentro con lo otro, la conciencia se da con la sensación. De manera que todo concepto, término o palabra, estará imbuida de sensaciones. De ahí el efecto corporal del discurso. Esto forma parte de las críticas al racionalismo dualista, en especial a los conceptos claros y distintos de la razón. Por ejemplo, cuando Descartes trate sobre la imaginación como la manera de hacer presente una figura con ayuda de la memoria, le hará una facultad del cuerpo por su dependencia a la sensibilidad, puesto que la figura traída por la imaginación es imagen vista. De ahí que podamos imaginar un triángulo y no un quiliágono, el cual sólo podemos comprender conceptualmente por medio de la razón. Así pues, ara Descartes es posible sustraer la mente hacia sus propios conceptos/ideas debido a que ésta es de naturaleza distinta del cuerpo.⁷ La defensa del *Sturm und Drang*, movimiento intelectual iniciado por Herder y Goethe en 1775, al sentimiento tiene sus bases en el monismo (más que el sentimentalismo por el sentimentalismo)⁸.

Do not the lovers of the science of the soul themselves say that the field of the higher, the thinking, forces is much more cultivated than the broad region of sensation, drives, affects, of action? And are these not the heart of our being? Are these not what everything rest on, what everything proceeds from, what the soul feels deeply bound up with, even in its most abstract functions? Hence if they get disregarded or treated with a foreign spirits, with the spirit of the higher forces, as speculation, then what stirring will stand before us as it is? A garden full of the most diverse plants, flowers, and fruits, the human soul which senses a thousandfold and a thousandfold differently becomes on top the dew of a universal vapor cloud; it gets called body, obscure ideas, feelings⁹.

Herder rechaza el dualismo porque no sirve para explicar la vida humana y porque tiene efectos inconvenientes para la misma, siendo uno de ellos la represión de las

⁷ Descartes, R. (2008). Sexta meditación. Acerca de la existencia de las cosas materiales, y de la distinción real entre la mente y el cuerpo. *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, pp. 165-169.

⁸ Como uno de los efectos del monismo herderiano, y en relación con lo apuntado arriba, Herder sostiene que toda sensación contenida (la sensación va acompañada de cognición siempre, y viceversa) es perjudicial. “*If we are entirely without irritation —a cruel illness; it is called desert, boredom monastery. The fiber so to speak consumes itself, rust eats the idle sword. Thence that checked hate which cannot become anger; the miserable envy which cannot become act; regret, sadness, despair which neither undo nor improve — cruel serpents which gnaw at the human being’s heart. Silent fury, disgust, vexation with impotence is the hell’s wolf that eats at itself*” (On the Cognition and Sensation of the Human Soul (1778), *op. cit.*, p. 192).

⁹ Herder, J. G. (2012). On Cognition and Sensation, the Two Main Forces of the Human Soul (1775) [preface]. *Herder: Philosophical Writings*. Cambridge University Press, p. 181.

pasiones. Señala la imposibilidad de unidad entre dos sustancias de naturalezas completamente distintas a partir del movimiento. Herder parte de conceder que es el alma la que mueve al cuerpo; pero después rechazará esta relación causal. En cualquiera de las soluciones que proponen Descartes (interaccionismo/ocasionalismo), Spinoza (paralelismo) y Leibniz (armonía preestablecida), la unión del alma con el cuerpo se da de forma desigual. Del interaccionismo le parece insuficiente la apelación a la glándula pineal como nicho del alma y los espíritus animales como mediadores de la interacción entre el cuerpo y aquella; el ocasionalismo invierte la relación entre Dios y el alma, siendo ésta la que manda sobre aquel para que vaya y mueva al cuerpo. A Spinoza le reprocha haber inscrito su teoría de los atributos al lenguaje cartesiano, lo que le incapacita para salir del dualismo y tener que postular el paralelismo. Respecto de la armonía preestablecida, le parece una explicación tan obscura que redundante en el problema inicial sobre la comunicación entre el alma y el cuerpo. Por tanto, ninguna de estas teorías logra explicar cómo es que el alma mueve al cuerpo¹⁰.

Lo que se sigue del dualismo es una relación lineal y jerárquica en la que el alma se convierte en regente de los movimientos del cuerpo, sea por gracia divina o cualquier otra causa. Ya que el cuerpo responde a las leyes del movimiento en la res extensa, para que pueda ser movida de acuerdo con la voluntad, es decir, de manera distinta a como la causalidad dicta, debe ser movida por algo distinto, que no sea extenso. Entonces el cuerpo mecánico obedece las órdenes del alma, como una marioneta a quien jala los hilos (cuando esta ópera de forma adecuada). Herder cambia la visión jerárquica del ser humano que se sigue de una naturaleza escindida en sensibilidad y racionalidad por la unión armónica, a veces disonante y caótica, pero en la que cada parte es importante, afectándose unas a otras¹¹.

3. Monismo herderiano

NOS CENTRAREMOS en lo propuesto por Herder en los ensayos ya mencionados, no obstante, me atrevo a tomar partes de un texto muy posterior titulado *Gotte, einige Gespräche* (1787), en el que nuestro pensador defiende el panteísmo spinozista, no sin modificarlo, por lo que encontramos en el libro la concepción herderiana de dios como única sustancia existente. El libro será el resultado de las discusiones que tanto él como Herder sostienen con Jacobi durante la década de los ochentas del siglo XVIII, tras la muerte y autoproclamación de Lessing como adepto de Spi-

¹⁰ *Ibid.*, p. 182.

¹¹ *Ibid.*, p. 183.

noza¹². En este texto se defiende que Dios es la única substancia existente a partir del diálogo entre los personajes Theophron y Philolaus. Esta substancia es fuerza¹³. Con este concepto Herder pretende librar las limitaciones del lenguaje spinozista, que, como se ha referido antes, impide romper por completo con el dualismo.

THEOPHRON. (...) ¿Sabes cuál es el concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza buscó en vano para escapar del dualismo cartesiano?

PHILOLAUS. Fuerzas sustanciales. Nada es más claro que esto y nada brinda al sistema spinoziano una unidad más bella. Si su divinidad posee en sí infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito de maneras infinitamente diversas, entonces ya no debemos postular sólo dos atributos, pensamiento y extensión, que no tendrían nada en común. Dejemos de lado por completo la escandalosa e inapropiada palabra atributo y afirmemos, que la divinidad se revela en fuerzas infinitas de infinitas maneras¹⁴.

La substancia infinita lo abarca todo y sus fuerzas son múltiples. No hay en esto un emanatismo. Dios no es trascendente a la naturaleza, sino que es immanente. Leemos en palabras de Solé:

Establecido como la única sustancia, como el ser absolutamente independiente, Herder señala que el Dios de Spinoza no es un ser trascendente sino la causa inmanente de todas las cosas. Para justificar la corrección de esta concepción de la divinidad, Herder refiere a las paradojas de postular un Dios creador que existe fuera del mundo, esto es, el problema de pensar a Dios de un modo especial, como viviendo fuera del universo, la postulación de un universo limitado que permita un ámbito fuera de él, y el problema de pensar un antes y un después de la creación¹⁵.

Así entonces, Dios es immanente a la naturaleza, de manera que no hay otra substancia, con esto se elude a pensar a dios como ajeno a su creación y también

¹² María Jimena Solé sostiene que Goethe y Herder habían comenzado a leer la obra de Spinoza en la década de los setenta del siglo XVIII; pero que su estudio se reaviva con el intercambio epistolar que mantienen con Jacobi a mediados de la década siguiente. Ambos pensadores defenderán a Spinoza. Cf. Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Editorial Brujas, p. 329.

¹³ De acuerdo con Solé, Herder retoma el concepto de fuerza de Ruder Josip Bosovich, quien parte a su vez de Newton y Leibniz. Al respecto nos dice Solé “A diferencia de las mónadas de Leibniz, los puntos de fuerza de Bosovich no poseen facultades de representación y, por lo tanto, no son entidades psíquicas. Además, ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias, según las leyes newtonianas.” Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania, op. cit.*, p. 352. Según Michael N. Forster, Herder “conceives force itself realistically rather than anti-realistically—as something that is of its very nature apt to produce a certain type of physical behavior, and as a real source of it, not merely reducible to it” (Philosophy of Mind, *op. cit.*, p. 179).

¹⁴ Herder, J. G. (1940). *God, some conversations*. Oskar Piest, p. 709.

¹⁵ Solé, *Spinoza en Alemania, op. cit.*, p. 350.

como persona, en tanto que la persona es una limitación. Fuerza es Dios y es esa la única substancia. Llevado a nuestro tema, y de regreso al ensayo *Sobre la cognición y la sensación del alma humana*, entre el alma y el cuerpo, Herder propone la fuerza, de manera que evita la reducción de la materia al espíritu, como es el caso de Leibniz o de Blake¹⁶. Así entonces, tanto el alma como el cuerpo son expresiones de la misma substancia. Cada una de estas particularidades tiene sus facultades. Al respecto, Herder mantiene un dualismo de propiedades, es decir, sostiene como fuerza principal del alma a la razón y fuerza principal del cuerpo la sensibilidad; sin embargo, una fuerza implica a la otra. La sensibilidad, que comienza con la irritación de las fibras materiales que en conjunto forman un cuerpo, entraña un estado mental. Herder hablará de enojo y amor, en consonancia con Empédocles (el mismo Herder sostiene esta referencia), respecto del dolor como contracción y del regocijo como expansión, de manera que, a una acción efectuada desde el interior de la materia orgánica, le corresponde un estado mental. Por lo tanto, a pesar de reconocer facultades distintas, rechaza que éstas se den de manera independiente, y aún más, que procedan de substancias distintas.

Los argumentos de Herder siguen una línea muy simple: si se acepta que la fuerza principal del alma (*Seele*) es la conciencia (a veces cognición, razón o inteligencia), y la conciencia sólo puede ser autoconciencia en el encuentro con lo otro, siendo que ese encuentro es posible por la intuición sensible, entonces la conciencia se presenta simultánea a la sensibilidad (*Empfindung*). Más aún, la sensibilidad le es necesaria a la conciencia para que suceda. En tanto que la sensibilidad es la fuerza del cuerpo, entonces, la conciencia, como fuerza del alma, debe darse en el cuerpo.

Herder comienza con la irritación (*Reiz*) que es reacción ante el exterior, que puede ser contracción-dolor o expansión-regocijo y que nuestro autor ubica en los músculos. Lo interesante es que las fibras, entidades mínimas en la que se puede

¹⁶ En el caso de Leibniz nos referimos a lo planteado en el texto *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'ame et le corps* (1695) en el que afirma que no la materia no es una substancia, así como al definir a la mónada en *La Monadologie* (1714) como substancia sin extensión. De acuerdo con ello, afirma Martínez-Freire que “no resulta admisible la res extensa cartesiana; es decir, los cuerpos, que son extensos, no son substancias [...] El problema mente-cuerpo para Leibniz no es un problema de explicar las relaciones entre dos substancias, ya que el cuerpo no es substancia, sino de explicar, como veremos, las relaciones entre lo substancial y lo material.” Martínez-Freire, Pascual F. “La naturaleza representacional de la mente según Leibniz”, en *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*. Comares, 2010, p. 250. En cuanto a Blake, léanse las siguientes palabras “El Hombre no tiene un Cuerpo distinto de su alma; pues lo que llamamos Cuerpo es una porción de Alma discernida por los cinco Sentidos, las puertas principales del Alma en esta edad”. Cf. Blake, W. (2005). *El matrimonio entre el cielo y el infierno*. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, 2005, p. 133. Al respecto, comenta Enrique Caracciolo “Es decir, el poeta ve todo lo concreto y lo tangible como formas exteriores y secundarias de una realidad espiritual y primordial; realidad que en nuestra edad sólo atisbamos borrosamente desde nuestras percepciones sensoriales limitadas”. Cf. Caracciolo Trejo, E. (2005). *Notas aclaratorias*. Blake, W. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, p. 259.

observar la irritación y la sensación, al unirse unas con otras, forman músculos y el corazón. Del palpar se sigue la totalidad del cuerpo que se caracteriza por funcionar en conjunto. A esta totalidad funcional la llama Herder Yo¹⁷. A diferencia de Descartes, quien identifica el Yo con el pensamiento, Herder identifica al Yo con el cuerpo, siendo este una unidad funcional (lo que después le permite pensar a un pueblo como organismo, ya que será una unidad funcional, en la que se organizan sus partes para actuar de unas y otras maneras/ poner cita a Otra filosofía de la historia para la humanidad). De esta manera, la autoconciencia surge en el cuerpo, no como efecto, sino de manera simultánea al principio más elemental de la irritación (sin que el cuerpo se reduzca a ésta, por ello se habla de la sensación como proceso interior en contra parte con la reactividad de la irritación).

No debe pensarse que con esto Herder presenta un pansiquismo. La irritación es una propiedad de las entidades orgánicas y corresponde a una organización particular de la substancia. Mientras un objeto no muestre la capacidad de retraerse o expandirse sin ser esto la continuación de un movimiento que le viene de fuera entonces tiene mente. Claro está que no basta la irritación para explicar la complejidad del ser humano. Herder propone también a la sensación. La primera es respuesta, la segunda es una acción que proviene del interior y se identifica con los nervios. En conjunto con la irritación y la sensación se da la cognición, que es conceptualizada como la unidad de las múltiples irritaciones y sensaciones del cuerpo. La cognición es la apercepción, el Yo que regresa a sí mismo.

Now whatever thought is, there is observable in it the most intimate force for making out of many which streams to us a luminous One, and, if I may put it those way, a sort of reaction which feels most clearly that it is a One, a self [...] Enough, what we saw in the case of each irritation, each sensation, each sense, namely that nature “unites a many”, that happens here in the clearest, most intimate way¹⁸.

El paso del yo que tiene lugar en la mera irritación y el yo de la apercepción se da por la intensidad de la sensación. De entre todas las irritaciones y sensaciones, unas cobran mayor fuerza sobre las otras, aquellas o aquella que logra sobre salir, es pensamiento. En tanto que la mente y el cuerpo se corresponden, se da lugar la

¹⁷ “An abyss of inner, obscure forces, the true image of the organic almighty which is perhaps deeper than the motion of the suns and earths. —And now irritation spreads out from this inexhaustible fount and abyss through our whole I, enlivens each little playing fiber— all according to a single-formed, simple law. If we are in good health, our chest is broad, the heart beats healthily, each fiber performs its official role in the play. Then fright storms upon us, and behold, as our irritable I retreats to its mind-point, our blood to our heart, our fiber, even our hair, strands on end—so to speak, an organic messenger for defense, the guard stands ready”, Herder, On the Cognition and Sensation of the Human Soul (1778), *op. cit.*, p.190.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 208-209.

relación entre concepto y sensación. Michael N. Forster sostiene que el monismo herderiano y la eventual unidad de las facultades, o fuerzas, que componen al ser humano, tiene las siguientes implicaciones: 1) la dependencia entre pensamiento y lenguaje; 2) la simultaneidad entre la volición, el pensamiento y los afectos, estando presentes uno en el otro, aunque sea en distintos grados; 3) la sensación tiene injerencia en el pensamiento y el pensamiento tiene injerencia en la sanación, de manera que nunca hay pensamiento sin sensación, ni sensación sin pensamiento; 4) la indiscernibilidad originaria de los sentidos, que sólo se distinguen por el orden que se lleva a cabo en el lenguaje¹⁹.

Veremos que esto impactará en que la cultura tiene lugar en la totalidad humana, por lo que no puede pensarse como superación de la sensibilidad, del instinto, de la animalidad, del deseo, y lo que provenga del cuerpo, por una parte suprasensible y racional que se imponga en vías del progreso moral de la humanidad; ya sea lo sensible como lo que se opone a lo suprasensible, o el cuerpo como instrumento de la conciencia, en ambos casos éste, el cuerpo, padece el dominio de la razón o conciencia lo que conlleva a la separación entre cultura y civilización, barbarie e ilustración.

4. La cultura de acuerdo con Herder

HERDER EXPONE SU IDEA DE CULTURA en distintos momentos de su obra. Encontramos la exposición más clara en el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. En ella el autor presenta el avance de las fuerzas naturales hasta la aparición de la humanidad, quien debe continuar con el avance de dichas fuerzas sobre sí mismo. Es a partir de la imitación y la apropiación de lo imitado, que implica innovación, como se da el proceso de formación. Esto quiere decir que el ser humano es formado dentro de una comunidad que transmite hábitos, prácticas, creencias, fines, ideas. Esto se logra a partir del lenguaje. Es esta la manera en la que el pensamiento cobra forma y se expresa de uno a otro ser particular. Redundemos en la necesidad de la comunidad. El lenguaje no es privado, sino que se adquiere por el trato con los otros y se usa con los otros. Con estos elementos, el ser humano particular va desarrollándose. Este desarrollo es la cultura:

Para darle un nombre a esta segunda génesis del hombre que abarca toda su vida podemos, partiendo del cultivo agro, llamarla cultura [*Kultur*], o también, tomando la imagen de la luminosidad del esclarecimiento, denominarla periodo de las luces; pero cualquiera que

¹⁹ Forster, *Herder's Philosophy, op. cit.*, pp. 184-185.

sea el nombre que elijamos, la cadena de la cultura y de las luces se extiende entonces hasta los confines de la tierra²⁰.

Esto implica que la naturaleza humana está abierta a la modificación, que Herder identificará a la formación o *Bildung*. De acuerdo con Kosellek, este concepto rehúye a la educación que procede del exterior, para afirmar la apropiación de los individuos de lo que se produce en comunidad, a diferencia del sentido político de la *societas civilis*²¹. En el caso de Herder, es la condición de posibilidad de la historia como autoformación humana:

A partir de Herder, la historia sin *Bildung* y la *Bildung* sin historia no son compatibles. *Bildung* solo puede fundamentarse como actividad y reflexión simultáneamente en la evolución diacrónica. Es por tanto, histórica. Y la historia, como espacio de acción diacrónico, sólo se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente, que constantemente se constituyen en formas nuevas y que a la vez son conscientes de estos procesos²².

Así pues, la *Bildung* es el proceso como lo producido, de manera que la cultura quedaría dentro de la *Bildung*. Así pues, la segunda génesis, como Herder llama a la cultura, es realmente la continuación de la apertura a la formación que implica la *Bildung*, o bien, la necesidad de que se desarrolle, la sensibilidad, la razón, la forma de actuar, las habilidades para actuar y pensar, vaya, todo en el ser humano. Un contra ejemplo que pone Herder son los niños que crecen con animales. Estos infantes han sido apartados de otros seres humanos para ser localizados posteriormente. El cuerpo de estos niños, su forma de pensar, la posición de sus miembros, la manera en la que actúan, están configurados de acuerdo con la manera de un animal. La alusión a estos casos le sirve a Herder para apoyar la idea de que en el ser humano todo debe ser desarrollado²³.

Completemos lo dicho con la interpretación de Heinz, para quien el concepto de cultura en Herder tiene dos aspectos generales: el primero de ellos es que la cultura para Herder no significa un proceso que se realiza sobre una naturaleza dada, sino que está en desarrollo continuo y total. Nos dice Heinz que, para nuestro autor, “todo en él [en el ser humano] es cultivable y requiere ser cultivado, de manera que ni el cuerpo, ni la sensibilidad y las fuerzas del alma son dadas y fijadas sólo por la naturaleza. El hombre no sólo es objeto del proceso cultural, él también es el sujeto

²⁰ Herder, J. G. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 262.

²¹ Kosellek, R. (2006). Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, p. 53.

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ Herder, *Ideas para una filosofía de la Historia de la Humanidad, op. cit.*, p. 286.

de este proceso”²⁴. El segundo aspecto de la forma en la que Herder piensa la cultura, de acuerdo con Heinz es que éste “renuncia al concepto normativo de cultura de la ilustración en favor de una concepción que caracteriza la cultura como naturaleza del hombre en cuanto tal; y Herder fundamenta la idea de una pluralidad necesaria de culturas como un diseño de formación que precede a los individuos”²⁵.

En tanto que el ser humano es un ser en estado de desarrollo, pertenece a una cultura, de manera que hay una pluralidad de culturas que aparecen, se desarrollan y perecen a lo largo del tiempo de acuerdo con sus propios principios. La consecuencia de ello es que se suprime la dicotomía entre cultura y civilización en la que la primera se relaciona con grupos humanos atrasados, o bárbaros, frente a sociedades civilizadas; por el contrario, el ser humano, para ser tal, debe pasar por la cultura, en tanto que ésta sólo es posible en agrupaciones colectivas, entonces, si hay un grupo humano, hay cultura. No existen grupos humanos atrasados, ni primitivos, ni bárbaros. De forma simultánea, no hay superioridad del punto de vista “privilegiado” de la ciencia o la razón ilustrada. Una consecuencia de ello es que no existe el ser humano natural como substancia omniabarcante de la experiencia humana que trasciende la historia, de manera que los primeros principios que fundamentan lo real se desvanecen ante la omnimoda inmanencia de los hechos históricos.

Se opone aquí la noción del ser humano como entidad indeterminada, sin instintos, que se da a sí mismo una forma de pensar y un cuerpo a través de la cultura, a la concepción de ésta como la reprimenda sobre los instintos. La visión del ser humano como una unidad caótica y total es contraria a la noción de cultura como forma de domar los instintos. Nuevamente, no hay instintos humanos, es una contradicción en los términos. La cultura es darse “instintos”. El énfasis de Herder sobre la forma en la que el cuerpo humano criado por animales y el cuerpo humano formado con otros seres humanos es muestra de que Herder está pensando a la cultura como algo que instituye cuerpos, acciones, disposiciones, deseos, ideas, etc. en un mismo plano, el cuerpo humano²⁶.

Tenemos entonces que la cultura implica lo siguiente: 1) la necesidad de la formación total (psíquica y corporal) del ser humano; 2) que nada en el ser humano es dado, de manera que la forma que tome depende de la cultura en la que es formado; 3) que el cuerpo no es una materia que preexiste a la cultura, no está dada; 4) que la cultura no es la oposición a los instintos ni a la naturaleza, pues la naturaleza

²⁴ Heinz, M. (1999). Teorías de la cultura de la ilustración: Herder y Kant. *Ideas y Valores*, 109, p. 121.

²⁵ *Ibid.*, p. 122.

²⁶ Debemos evitar caer en la conclusión de que Herder estaría colocando el desarrollo cultural sobre las manifestaciones particulares de los cuerpos, desembocando en el racismo, como si existieran cuerpos adecuados para ciertas ideas. Nada más lejano a lo que Herder propone. Esto queda de manifiesto en este párrafo: “La palabra Raza

humana es en sí cultural; 5) entonces, no hay valores trascendentes a las prácticas que adopta un grupo humano.

5. Conclusiones

EN ESTE TEXTO HE EXPLORADO la teoría monista que Herder presenta en los ensayos, centrados estos en la relación entre el cuerpo y la mente, así como en la configuración de la experiencia humana. El alma y el cuerpo proceden de la misma substancia, Dios, quien se identifica con la naturaleza. Por ello, no son dos entidades distintas que se pongan en contacto por medio de un tercer elemento, sea la armonía preestablecida, sea un paralelismo, la intervención divina o los espíritus animales. Como tal, la distinción entre ambas es funcional, por lo que Herder estaría sosteniendo un dualismo de propiedades; pero no substancial. De esta revisión hemos concluido que el ser humano es una totalidad indivisible que puede funcionar en armonía o en contradicción disonante. En la última parte hemos visto como esto impacta en la noción de cultura para Herder. Lo primero es que el ser humano está abierto a formación o *Bildung* por carecer de determinaciones naturaleza o instintos. Por ello, la cultura no puede ser entendida como superación de la naturaleza o como algo que se instaura sobre una estructura ya dada, sea biológica o racional; sino que, como tal, todo debe pasar por la cultura, de manera que la totalidad humana es producto de lo que se transmite en una comunidad, y del encuentro de ésta con otras comunidades.

induce a pensar en una diversidad de origen que aquí no corresponde, o, por lo menos, comprende a las razas distintas en cada una de esas diferentes regiones o colores. Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habita le imprime unas veces un carácter propio, otras sólo una ligera modalidad peculiar, sin que lo uno y lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación. Esta evolución se puede seguir hasta en las familias y sus transformaciones son imperceptibles como variables. En una palabra: no hay en la tierra cuatro o cinco razas, ni variedades exclusivas.” Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, op. cit., 1959, p.195.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Blake, W. (2005). El matrimonio entre el cielo y el infierno. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, 2005, p. 133.
- Caracciolo Trejo, E. (2005). Notas aclaratorias. Blake, W. *Antología bilingüe*. Alianza Editorial, p. 259.
- Descartes, R. (2008). *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Universidad Nacional de Colombia.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura*. Editorial Ítaca.
- Forster, M. N. (2012). Introduction. *Herder: Philosophical writings* (pp. VII-XXXV). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164634>
- Forster, M. (2018). Philosophy of Mind. *Herder's Philosophy* (pp.177-191). Oxford University Press.
- Forster, M. (2018). *Herder's Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press.
- Herder, J. G. (1940). *God, some conversations*. Nueva York, Ve
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Losada.
- Herder, J. G. (2012a). On cognition and sensation, the two main forces of the human soul (1775) [preface]. *Herder: Philosophical Writings* (pp. 178-186). Cambridge University Press. doi: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164634>.
- Herder, J. G. (2012b). On the cognition and sensation of the human soul (1778). *Herder: Philosophical Writings* (pp. 187-246). Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164634>.
- Heinz, M. (1999). Teorías de la cultura de la ilustración: Herder y Kant. *Ideas y Valores*, 109, pp. 119-134.
- Kosellek, R. (2006). Sobre la estructura antropológica y semántica de Bildung. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (pp. 49-94). Trotta.

Martínez-Freire, P. F. (2010). La naturaleza representacional de la mente según Leibniz. *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas* (pp. 247-264). Comares.

Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Editorial Brujas.

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.009>
Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 181-198

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página), las recensiones entre 2 y 4 páginas y los escritos relativos a un proyecto de investigación entre 5 y 8 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).

5. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/abstract (entre 150 y 200 palabras) y unas 5 palabras claves/*keywords* en inglés y español.
6. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 6.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: *Ídem*.
 - 6.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
7. **Bibliografía:** La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.
8. **DOI y Crossref:** todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, *Título de la revista*, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery> Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

También puede registrarse en nuestro sitio web y
recibirá instrucciones por mail:
www.bajopalabra.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

Los escritos deben enviarse a la dirección indicada en cualquier momento del año. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.

La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados.

El Consejo de Redacción de la Revista *Bajo Palabra* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included), book reviews should be between 2 and 4 pages, and research project reports between 5 and 8 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. Every submitted article should present its title, an abstract (in 150-200 words), and a list of 5 key words both in English and Spanish.

6. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 6.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 6.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 6.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: *Ibid.*, p. 15.
 - 6.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “*Idem.*”.
 - 6.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].

7. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.

8. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxx.
 To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleText>)

tQuery), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref's "Simple Text Query" tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article's bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Authors can also register in our Web site in
order to receive instructions by e-mail:
www.bajopalabra.es

Evaluation Process and Originals' Selection:

Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address at any time.

The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.

The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.

The journal's secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal's secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement.

The editorial board of *Bajo Palabra* is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators.

Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in *Bajo Palabra*, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address

BIBLIOTECA DE HUMANIDADES

Hemeroteca C/ Freud, 3

Universidad Autónoma de Madrid

Campus de Cantoblanco

28049 Madrid (ESPAÑA)

Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64

E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

