

En este número:

ARTÍCULOS

Marco Ambrosi De la Cadena

La Española y Cumaná:
producción y colonialidad en Bartolomé de las Casas

Martín Fleitas

Nervios sociales de la locura:
ensayo sobre la aproximación de Kant a las enfermedades mentales
a través de las distorsiones de la atención subjetiva

Rodolfo Leiva

Apuntes para una gramática cartesiana:
sobre la función lingüística de la memoria intelectual
y la posibilidad de una gramática histórica y methodica

Antonieta García Ruza

Multitud absoluta y ciencia intuitiva:
un análisis del proyecto político de Spinoza
desde su teoría del conocimiento



DOSSIER *Las filósofas y Leibniz*

Oscar Esquisabel y Vivianne de Castilho Moreira
Presentación

Natalia L. Zorrilla

Continuidades y contiendas entre Leibniz, Wolff y Du Châtelet
en torno a la relación entre seres simples y cuerpos
en las *Institutions de physique*

Juan-Antonio Nicolás

Hacia una razón vital:
María Zambrano con/contra Leibniz

Patrícia Coradim Sita

Leibniz, as princesas e a filosofia

Evelyn Vargas

Injusticia epistémica en la historia de la filosofía:
Carolina de Ansbach y la llamada controversia Leibniz-Clarke



REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

**Centro de
Investigaciones
Filosóficas**
-
Buenos Aires
-
Argentina

Vol. 51
N°2
Primavera 2025

ISSN 0325-0725
e-ISSN 1852-7353

**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 51

Nº2

Primavera 2025

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIFE | CONICET

Adrián Ratto | UBA | CONICET

Francisco García Gibson | UBA | CONICET

Malena Tonelli | UBA | UNLP

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Cristina Lafont | Efraín Lazos

Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines | Eleonora Orlando

Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina

Carlos Thiebaut | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

revlatfil@gmail.com

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Primavera 2025

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

ARTÍCULOS

MARCO AMBROSI DE LA CADENA

La Española y Cumaná: producción y colonialidad en Bartolomé de las Casas _ 199

MARTÍN FLEITAS

Nervios sociales de la locura: ensayo sobre la aproximación de Kant a las enfermedades mentales a través de las distorsiones de la atención subjetiva _ 225

RODOLFO LEIVA

Apuntes para una gramática cartesiana: sobre la función lingüística de la memoria intelectual y la posibilidad de una gramática *historica* y *methodica* _ 251

ANTONIETA GARCÍA RUZO

Multitud absoluta y ciencia intuitiva: un análisis del proyecto político de Spinoza desde su teoría del conocimiento _ 275

DOSSIER Las filósofas y Leibniz

OSCAR ESQUISABEL y VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA

Presentación _ 301

NATALIA L. ZORRILLA

Continuidades y contiendas entre Leibniz, Wolff y Du Châtelet en torno a la relación entre seres simples y cuerpos en las *Institutions de physique* _ 305

JUAN-ANTONIO NICOLÁS

Hacia una razón vital: María Zambrano con/contra Leibniz _ 325

PATRÍCIA CORADIM SITA

Leibniz, as princesas e a filosofia _ 341

EVELYN VARGAS

Injusticia epistémica en la historia de la filosofía: Carolina de Ansbach y la llamada controversia Leibniz-Clarke _ 359

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

GIANNI PAGANINI

De Bayle à Hume: tolérance, hypothèses, systèmes (F Bahr) _ 375

JUAN ANTONIO VALOR y MARÍA DE PAZ (eds.)

Ciencia y método en los siglos XIX y XX (L. A. Castro) _ 377

LUCILA SVAMPA, DANIELA LOSIGGIO, NATALIA TACCETTA y FRANCISCO NAISHTAT (comps.)

Walter Benjamin y la crítica de la violencia: constelaciones actuales e inactuales (L. Fuks y M. I. Muniagurria) _ 380

CARLOS ASTRADA

El mito gaucho (E. Pinacchio) _ 382

—

COLABORADORES

MARCO AMBROSI DE LA CADENA es doctor en Filosofía por la Università Vita-Salute San Raffaele, donde se desempeña como visting researcher en el Centro di Ricerca Interdisciplinare in Storia delle Idee (CRISI). Sus áreas de investigación incluyen historia de la ciencia, filosofía de la ciencia, historia del pensamiento colonial en América Latina, y filosofía contemporánea. Ha dictado las cátedras de Historia de la Ciencia y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Cuenca (Ecuador) y de Filosofía de la Educación en la Universidad Estatal Amazónica (Ecuador). marcoambrosi90@gmail.com

MARTÍN FLEITAS GONZÁLEZ es doctor en Humanidades por la Universidad Carlos III de Madrid y actualmente se desempeña como docente investigador en el Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Uruguay. Lleva adelante dos líneas de reflexión: la primera gira en torno a la idea de “patología de lo social”, la segunda se ocupa del problema de las fuentes de la normatividad moral dentro de las discusiones kantianas. Entre sus publicaciones cabe destacar *De la impaciencia tardomoderna de la libertad* (2022). elkanteano@gmail.com

ANTONIETA GARCÍA RUZO es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, donde estudia el proyecto político de Spinoza a la luz de su teoría del conocimiento. Asimismo, desempeña como docente de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Desde 2012, participa del Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo, sobre los que ha publicado numerosos artículos y capítulos de libros. antonietagr@hotmail.com

I 197

RODOLFO LEIVA es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario y doctor en Humanidades con mención en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. rodolfo.leiva@proton.me

JUAN-ANTONIO NICOLÁS es catedrático de Filosofía en la Universidad de Granada. Dirige la Cátedra de Filosofía G. W. Leibniz, los proyectos “Leibniz en español” y “Veritas. Observatorio de la verdad”, el grupo de investigación “Conocimiento, verdad y valores” y la Biblioteca Hispánica Leibniz. Es presidente de la Red Iberoamericana Leibniz, vicepresidente de la Sociedad Española Leibniz, miembro del Comité científico de la G. W. Leibniz-Gesellschaft (Hannover) e investigador correspondiente de CHAM-Centro de Humanidades (Lisboa). Ha recibido el Premio Internacional Leibniz de la Sociedad Leibniz de Rumania. jnicolas@ugr.es

PATRÍCIA CORADIM SITA es doctora en Filosofía por la Universidad Federal de San Carlos (Brasil) y cursa su posdoctorado en la Universidad Federal de Uberlândia de ese mismo país. Se desempeña como docente de grado y de posgrado en la Universidad Estatal de Maringá. Sus principales áreas de estudio son la teoría del conocimiento y la filosofía y la ciencia en Leibniz, temas sobre los que ha publicado en revistas internacionales. Es miembro del Núcleo de Sustentação do GT Leibniz de la Associação

Nacional de Pós-Graduação em Filosofia y editora de la revista *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. pcsita@uem.br

EVELYN VARGAS es profesora titular de Gnoseología en la Universidad Nacional de La Plata, e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Sus temas de estudio son la epistemología, Leibniz y el pragmatismo americano, especialmente C. S. Peirce, sobre los que ha publicado extensamente en capítulos de libros y revistas internacionales. evelyn.vargas@gmail.com

NATALIA L. ZORRILLA es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y profesora adjunta de Historia de la Filosofía Moderna II en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Dirige el proyecto “Filosofía y religión en la querella de las mujeres en Francia (1622–1748)” y es autora del libro *Sade* (2022). Ha realizado una residencia de investigación postdoctoral en el Collegium IHRIM-ENS de Lyon. Actualmente lleva adelante un proyecto de investigación sobre Émilie Du Châtelet. nat.zorrilla@gmail.com

La Española y Cumaná: producción y colonialidad en Bartolomé de las Casas

MARCO AMBROSI DE LA CADENA

Université Catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Bélgica

DOI: 10.36446/rlf440

I 199

Resumen: El artículo analiza el llamado *esquema comunitario* de Bartolomé de las Casas para la evangelización y organización indígena, desarrollado en sus proyectos tempranos ante las cortes españolas: el *Memorial* de 1516, *La Española* de 1517 y *Cumaná* de 1518. Así, se abordan dos líneas de discusión: primero, la relevancia de la producción y la expansión colonial en dichas propuestas; segundo, un análisis crítico de la condición del indio, enfatizando tres aspectos: su corporalidad y potencialidad; la obligación imperial de la conversión indígena; y los discursos del *buen salvaje* y del *buen colono*. En conclusión, sin restar importancia a su defensa de los indígenas, el pensamiento temprano de Las Casas contribuyó a la consolidación de un proyecto civilizador colonial eurocéntrico.

Palabras clave: indio, colonización, Cumaná, La Española, *buen colono*.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

La Española and Cumaná: Production and Coloniality in Bartolomé de las Casas

Abstract: The article examines Bartolomé de las Casas's so-called "communitarian scheme" for Indigenous evangelization and organization, as outlined in his early proposals to the Spanish Crown: the *Memorial* in 1516, *La Española* in 1517, and *Cumaná* in 1518. Two discussions are presented: first, the significance of production and colonial expansion in these initiatives; second, a critical analysis, focusing on three aspects — the Indigenous body and potency, the imperial obligation to convert, and the discourse of the *noble savage* and the *virtuous colonizer*. The article concludes that, despite Las Casas's leading role in defending indigenous peoples, his early thought contributed to the consolidation of a Eurocentric civilizing project.

Key-words: *indio*, colonization, Cumaná, La Española, virtuous colonizer.

1. Introducción

200 |

Este artículo analiza los proyectos de Bartolomé de las Casas para la colonización pacífica de las poblaciones indígenas de la isla Española y de la región de Cumaná, presentados en las cortes españolas entre 1516 y 1518. La discusión se estructura en dos secciones principales. Primero, se desarrolla una revisión histórica de las propuestas del *Memorial* de 1516, *La Española* de 1517 y *Cumaná* de 1518, que pretendían constituir comunidades entre indígenas y colonos españoles a fin de promover una evangelización pacífica y la organización productiva de los indios, y al mismo tiempo legitimar la autoridad del rey sin recurrir a la violencia. La segunda sección presenta igualmente dos partes: primero, una discusión sobre el rol preponderante de la producción en los proyectos lascasianos; segundo, una revisión crítica de la condición del indio en aquellas iniciativas, enfatizando tres aspectos: la corporalidad y potencialidad del indígena; la obligación imperial de la conversión indígena; y el discurso del *buen salvaje* que dio lugar a la representación del *buen colono*. En conclusión, sin desconocer el rol protagónico de Bartolomé de las Casas en la defensa del indio, se sugiere que su pensamiento temprano contribuyó a la consolidación de un proyecto civilizador colonial eurocéntrico.

2. El esquema comunitario de Bartolomé de las Casas

En esta primera sección se revisan, brevemente, las principales características de tres proyectos de organización indígena que Bartolomé de las Casas presentó en las cortes españolas entre 1516 y 1518: el *Memorial* de 1516, *La Española* de 1517 y *Cumaná* de 1518. Estas propuestas corresponden a lo que Gutiérrez (1993) denomina el “esquema comunitario” de Las Casas, propio de su periodo temprano de pensamiento. La información consultada procede, principalmente, de las obras del propio fraile dominico, sustentadas con fuentes primarias del Archivo General de Indias y con literatura especializada. Conviene precisar que esta sección no pretende ofrecer una exposición histórica exhaustiva, sino aportar los elementos necesarios para un análisis crítico de dichos proyectos.

2.1. El Memorial de 1516: el inicio del esquema comunitario

A finales de 1515, Bartolomé de las Casas regresó a España para solicitar a Fernando II reformas para mejorar las condiciones de los indios en las Antillas. La iniciativa no prosperó debido a la muerte del rey a inicios de 1516. Sin embargo, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros y el embajador Adriano de Utrecht —encargados de la corte hasta la coronación de Carlos V— recibieron del clérigo un informe¹ sobre el estado de las islas La Española, San Juan, Cuba y Jamaica, donde los *naturales* eran tratados “inhumanamente” por el incumplimiento de leyes y cédulas reales² por parte de los colonizadores. Ante ello, el cardenal Cisneros solicitó a Las Casas presentar una solución, quien respondió con el *Memorial de remedios para las Indias* ([1516] 1958b), su primera propuesta referente a la creación de poblados destinados exclusivamente a la organización y conversión de los indios, estrategia conocida como el “esquema comunitario” de Las Casas (Gutiérrez 1993). El documento contiene catorce recomendaciones (*remedios*) que, en resumen, proponen suspender el trabajo indígena forzado y crear, por separado, comunidades de indios y villas de españoles en las Antillas. El objetivo principal era eliminar los repartimientos³, que estaban despoblando las islas, y

I 201

¹ La información entregada por Bartolomé de las Casas a la corte se resume en el extracto “Representación a los regentes Cisneros y Adriano” (de las Casas [1516] 1958a).

² Seguramente, Las Casas buscaba enfatizar el incumplimiento de las leyes de Burgos redactadas en 1512 y las denominadas leyes de Valladolid de 1513.

³ Sistema de explotación que consistía en repartir indiscriminadamente los pobladores de

sustituirlos por el trabajo colectivo de los *naturales* en labranzas y minas de oro bajo el control de mayordomos o ministros asalariados. Como compensación por la pérdida de las encomiendas, los colonizadores recibirían parte de las ganancias producidas por los indios que previamente tenían a su cargo, mientras que el rey podía tener “veinte negros o [sic] otros esclavos en las minas, porque se cogerá mucho más oro que [...] teniendo doblados indios” (de las Casas [1516] 1958b: 9).

La comunidad indiana ideada por Las Casas se fundamentaba en una compleja estructura socio(bio)política orientada tanto a la instrucción en la fe y costumbres españolas como a garantizar condiciones mínimas de vida y trabajo para los indios. En ese sentido, cada pueblo debía contar con un boticario, un cirujano, un procurador de indios para defenderlos de cualquier agravio, un bachiller de gramática para la enseñanza de niños, y diez clérigos repartidos en caseríos, minas y labranzas. Igualmente, cada poblado debía contar con unos 40 labradores “que hay muchos en España padeciendo, con sus mujeres y niños”, con el fin de convivir con los indios e introducirlos en los oficios y costumbres, así como, “mezclarse casándose los hijos de los unos con los otros”. Así, una vez instruidos y convertidos “los indios fueran hábiles para vivir para sí y regirse y para que a S.A. sirvan con lo que los vasallos suelen servir” (de las Casas [1516] 1958b: 7). Adicionalmente, Las Casas proponía eliminar todas las leyes contrarias a los indios, suprimir los cargos previos de los españoles y comunicar a los indios las nuevas disposiciones del rey en sus lenguas propias. Esta última medida buscaba responder la práctica de leer en castellano el denominado *Requerimiento*, una acción que tenía lugar antes de iniciar unilateralmente una incursión en un poblado indígena.

Si bien el *Memorial* fue inicialmente bien recibido en la corte, el Cardenal Cisneros, junto con el embajador Adriano, Las Casas y algunos miembros del Consejo Real —entre ellos Juan López de Palacios Rubios⁴— redactaron una nueva versión, esta vez con directrices para los hermanos Jerónimos, responsables entonces de reformar las Indias.⁵ Así, se elaboró la *Instrucción para los padres Jerónimos para poner en libertad a los indios* (ver de las Casas [1527-1559] 2017: 123-130).⁶ El documento ordenaba la fundación

los territorios conquistados a colonizadores, quienes los sometían a extenuantes jornadas de trabajo a cambio de alimentación y vivienda, aspectos que se cumplían parcial o deplorablemente.

⁴ Escritor del *Requerimiento* en 1512.

⁵ Para mayor información histórica de este evento ver Jáuregui y Solodkow 2024, Cap. V.

⁶ Todas las referencias a la *Historia de las Indias* [1527-1559] se refieren al Volumen III de la edición de Agustín Millares Carlo (2017).

de poblados con 300 indios en lugares que cuenten con agua, buena tierra y cercanos a las minas para facilitar el trabajo sin arriesgar las vidas de los *naturales*. Además, se debía edificar iglesia, hospital, plaza central, caminos, y un fuerte para el cacique local. Conscientes de la importancia de las jerarquías locales y a fin de aprovecharlas, la *Instrucción* otorgaba a los caciques la responsabilidad de controlar el trabajo de los indios y la posibilidad de que cacicas o sus hijas puedan contraer matrimonio con los colonos para que “presto” los caciques fueran españoles. Para la conversión de los indios, cada pueblo debía contar con un clérigo para la prédica y los servicios y con un sacristán indio responsable de alfabetizar y catequizar a los niños. Finalmente, el dominio real de dichos poblados se garantizaba mediante tres o cuatro administradores españoles a cargo de los esclavos y las armas, con el fin de proteger la evangelización, la policía y los trabajos designados a los indios.

A diferencia de las comunidades indígenas propuestas en el *Memorial*, como sugieren Jáuregui y Solodkow (2024), la *Instrucción* proponía mantener los repartimientos y encomiendas bajo un cogobierno español-indígena, planteando un esquema gradual de alternativas: idealmente una “república independiente tributaria”, alternativamente una “reducción voluntaria de indios en poblados semiautónomos”, o en su defecto la continuación de la “encomienda regida por las Leyes de Burgos”. No obstante dichas previsiones, este primer intento de reorganizar a los *naturales* fracasó debido a que los Jerónimos a su llegada a las Indias respaldaron el régimen encomendero sin aplicar la *Instrucción*, provocando una fuerte confrontación con Las Casas, ya entonces nombrado como Protector de los Indios.⁷

I 203

2.2. La Española: una promesa interesante para el rey

Las Casas regresó por segunda ocasión a España en 1517, poco después de la ascensión de Carlos V. El monarca al conocer la situación de las Antillas encargó a su canciller Jean le Sauvage redactar, junto con el clérigo andaluz, un nuevo documento para solucionar la “desgracia” de las Indias. Así, en la *Instrucción* entregada en 1516 a los Jerónimos se incluyeron “algunas cosas para el bien y la vivienda de los españoles, y para los [indios] que consiguiesen su total libertad” (de las Casas [1527-1559] 2017: 175). Esta propuesta que denominamos *La Española* continuaba el *esquema comunitario*

⁷ Precisamente, fue el cardenal Cisneros, quien, en reconocimiento a las acciones emprendidas por Las Casas para mejorar las condiciones de los naturales, lo nombró Protector de los Indios en 1516 (de las Casas [1527-1559] 2017: 135).

lascasiano y contemplaba repoblar dicha isla⁸ con 3000 labradores asalariados del rey, sustituyendo el trabajo de los indios por diez o doce esclavos⁹ para cada habitante español. Adicionalmente, en Tierra Firme¹⁰, el plan incluía construir fortalezas con treinta hombres en las costas para “trocar” oro, plata, perlas y piedras preciosas, conjuntamente con clérigos para evangelizar e “ir ganando la amistad de los indios y [...] fácilmente se pudieran ganar y atraer á que de su propia voluntad se le subyectaran [sic] y dieran [...] obediencia [al rey]” (de las Casas [1527-1559] 2017: 177).

Esta iniciativa fue del agrado de Carlos V quien brindó todas las facilidades para su ejecución, “hiciéronse [sic] muchas cartas y provisiones, cuantas el Clérigo pidió, y diósele [sic] todo el favor y autoridad y personas que lo acompañasen” (de las Casas [1527-1559] 2017: Cap. CV). De esta forma, el 10 de septiembre de 1518 se emitieron instrucciones a Las Casas para reclutar labradores para la “bondad y felicidad” de la Isla Española, quienes se dedicarían a granjerías y al cultivo de cañafistula y algodón para que así “se pueble y ennoblezca la isla y los indios naturales se sujeten a la santa fe católica” (AGI, I, 419, L.7, f. 746v-747v). Pocos días después, el 20 de septiembre, una nueva cédula real ordenaba cumplir lo “prometido de juntar [600] indios en pueblos [...] para que puedan tener capacidad, civilidad y policía ordenada, así tendrán libertad sin ser entregados en encomiendas a los españoles” (AGI, I, 419, L. 7, f. 767v-768r).

El reclutamiento de labradores españoles quedó en manos de Luis de Berrio, seleccionado como asistente por el propio Las Casas y ratificado bajo salario por cédula del rey¹¹ (AGI, I, 419, L. 7, f. 769r-769v). Sin embargo, una disputa entre ambos llevó a Berrio a reunir arbitrariamente a 100 labradores y enviarlos desde la Casa de Contratación de Sevilla a La Española (AGI, I, 420, L.8, f. 147v-148v). Poco después de su llegada, dichos labradores sufrieron grandes “peligros y trabajos” por no conocer la isla, muchos enfermaron, otros murieron y quienes sobrevivieron se dedicaron a “taberneros”, “otros vaqueros y a robar indios” (de las Casas [1527-1559] 2017: Cap. CV).

⁸ Territorios que, actualmente, constituyen Haití y República Dominicana.

⁹ Al momento de definir un número de esclavos para la licencia, por recomendación de la Casa de Contratación de Sevilla, se determinó que se requerían 4000 esclavos para las Antillas. La licencia será finalmente adquirida por marinos genoveses en 25.000 ducados, quienes obtendrán amplias ganancias, acción de la cual, Las Casas se recrimina años después (ver de las Casas [1527-1559] 2017: Cap. CII).

¹⁰ A inicios del siglo XVI el llamado Reino de Tierra Firme incluía los territorios del norte de América del Sur y la costa caribeña de América Central.

¹¹ Incluso existen múltiples cédulas que solicitan para Berrio las mismas atenciones y facilidades otorgadas a Las Casas.

De este modo, Bartolomé de las Casas no logró cumplir su promesa ante Carlos V de repoblar La Española, ya que nunca viajó con los labradores, quienes, por su parte, perdieron interés en la misión apenas llegaron al Nuevo Mundo. Cabe destacar que, en esta ocasión, el proyecto lascasiano contó con el pleno respaldo del rey, quien dispuso con una inusual agilidad amplios recursos y facilidades para su ejecución. Esto se debió, probablemente, a que La Española representaba para la corona una *promesa* atractiva, no solo por los recursos ofrecidos sino también por la posibilidad de recuperar territorios que se estaban *echando a perder* por la ambición y abuso de los conquistadores. Tras este segundo fracaso, Las Casas no volvería a contar con el mismo nivel de apoyo político y económico del rey, como revisamos a continuación.

2.3. Cumaná: una nueva oportunidad para el esquema comunitario

Durante las gestiones del proyecto de *La Española*, Las Casas recibió una carta de fray Pedro de Córdoba, un dominico que predicaba desde 1515 en la región de Cumaná –actual costa noreste de Venezuela– en la que relataba las dificultades de su misión evangelizadora causadas por las acciones y omisiones de los padres Jerónimos. Por ello, le solicitaba que intercediera, en su calidad de Protector de los Indios, en la corte y ante el rey para obtener una concesión de 100 leguas en Tierra Firme, restringidas a conquistadores y comerciantes, con el fin de continuar pacíficamente la evangelización indígena junto a frailes dominicos y franciscanos. Ahora bien, es probable que esta petición influyera para que Las Casas cambiara de opinión sobre La Española y prefiriera apuntar a Tierra Firme, especialmente porque la zona de Cumaná presentaba entonces mejores condiciones sociodemográficas que las Antillas. Aunque a criterio de López de Gómara ([1552] 1941), acérrimo opositor de Las Casas, el verdadero interés por esos territorios radicaba en la fertilidad de la tierra, la humildad de los indios y, particularmente, la abundancia de perlas.

Así, a finales de 1518, Las Casas solicitó a Carlos V implementar su esquema comunitario en la región de Cumaná. Inicialmente, la petición fue rechazada por el obispo Rodríguez Fonseca –presidente del Consejo de Indias– alegando que dichas tierras estarían perdidas y no serían de provecho para el rey. En respuesta, el clérigo reformuló el plan inicial de *La Española* para ofrecer, en esta ocasión, un proyecto que demandaba una baja inversión de la corona a cambio de grandes réditos. El nuevo proyecto consistía en apelar al “interés temporal” de cincuenta financistas privados para adquirir carabelas, provisiones y cosas de Castilla para “trocar” con los indios (de las Casas [1527-1559] 2017: 278). En recompensa estas personas “modestas y

I 205

sujetas a la razón” obtendrían autorización para pescar perlas, extraer oro de minas, poseer “esclavos negros” y exenciones tributarias. Como contrapartida, el rey recibiría: 1) la sujeción de 10.000 indios en dos años; 2) tributos anuales progresivos; 3) la fundación de tres villas con cincuenta españoles en cinco años; 4) información sobre minas de oro y 5) la pacificación gratuita de la región. Sin embargo, esta estrategia de persuadir el “interés temporal” del emperador con bienes y riquezas nunca terminó de agradar a Las Casas pues, como él mismo señaló, “Cristo y el evangelio eran comprados” ([1527-1559] 2017: 309).

A diferencia de *La Española*, la aprobación del proyecto de *Cumaná* tardó dos años. Recién el 19 de mayo de 1520, Carlos V autorizó la concesión de 300 leguas de la costa del Mar del Norte, desde Paria hasta Santa Martha, incluyendo 2.000 o 3.000 leguas al interior de la región de Cumaná (AGI, PAT, 252, R. 3). De este modo, y a pesar del arrepentimiento, Las Casas zarpó el 11 de noviembre de 1520 desde Sanlúcar de Barrameda acompañado por unas 200 personas, arribando a San Juan –actual Puerto Rico– el 10 de enero de 1521. Poco después de su llegada, la tripulación enfrentó dificultades con autoridades, oficiales y colonizadores, quienes intentaron boicotear la expedición, incluso destruyendo su navío y persuadiendo a los integrantes a abandonar el proyecto.¹² Ante esta situación, Las Casas organizó una misión conformada por su persona, el contador real Miguel de Castellanos, unos pocos criados y labradores para iniciar el proyecto de *Cumaná*. Entre julio y agosto de 1521, el grupo desembarcó en Nuevo Toledo, poblado apenas fundado por fray Juan de Garceto, quien ya predicaba en los territorios concedidos por el rey con un grupo de misioneros franciscanos (de las Casas [1527-1559] 2017; Pérez Fernández 1995; Quintana 1943).

La misión lascasiana nunca contó con el apoyo de la población local, a pesar de los múltiples intentos por entablar un diálogo a través de una india llamada María, que actuaba como intérprete. Según Las Casas, la resistencia indígena se debía a los constantes asedios por parte de colonizadores en la región en busca de oro, perlas, agua y esclavos. Por ello, apenas cinco meses después de su llegada, decidió viajar a Santo Domingo en diciembre de 1521, para exigir ante la Audiencia el cumplimiento de las provisiones del rey para la conversión pacífica de los indígenas. Sin embargo, el 10 de enero de 1522, en ausencia de Las Casas, los indígenas Guaiqueríes –habitantes de Cumaná– atacaron el asentamiento español, incendiaron el convento y dispararon flechas a los misioneros, causando la muerte de cuatro criados, un

¹² Toda la travesía y problemática es narrada por Las Casas en el capítulo CLVII del Libro III de la *Historia de las Indias*.

artillero y dos frailes franciscanos; mientras que los sobrevivientes escaparon al islote vecino de Cubagua (Anabitarte 1991).

Al conocer los hechos, Las Casas asumió este nuevo fracaso como consecuencia de la maldad de los cristianos y, especialmente, como un “juicio divino” por juntarse con quienes buscaban riquezas temporales en lugar de favorecer a Dios (de las Casas [1552] 1991, [1527-1559] 2017). Como penitencia decidió ingresar al convento dominico de Santo Domingo donde se ordenó como fraile en 1523. De esta forma, terminó el periodo temprano del pensamiento de Bartolomé de las Casas y, principalmente, de su “esquema comunitario” que hemos analizado en los proyectos del *Memorial* de 1516, *La Española*, y *Cumaná*.

3. El esquema comunitario de Las Casas ¿un proyecto civilizador colonial y eurocéntrico?

Tras la revisión histórica, esta sección presenta un análisis crítico del *esquema comunitario* de Bartolomé de las Casas, una propuesta que estuvo plenamente inscrita en el marco teórico del siglo XVI y en los intereses de la corona en el Nuevo Mundo. Esta afirmación se sustenta en cuatro ejes. En primer lugar, la centralidad de la producción en los proyectos lascasianos; por citar, la esclavitud era un elemento fundamental como mecanismo de sustitución de la mano de obra indígena para salvaguardar los intereses imperiales. Asimismo, las propuestas de *La Española* y *Cumaná* implicaban procesos de proto-urbanización para favorecer la acumulación de tierras y la organización socio-productiva de los indios, un mecanismo que permitía finalmente compaginar la conversión indígena —en tanto que obligación del rey— con la explotación de los indios. Segundo, en la revisión de la definición lascasiana del *natural* desde la corporalidad, materialidad y potencialidad, categorías propias del aristotelismo-tomista de la época, que lo vinculaban al trabajo y a una supuesta condición natural. Así, el indio quedaba sometido a una sujeción político-espiritual temporal, hasta alcanzar su *desarrollo* a través de la conversión y la instrucción. Tercero, en el análisis de la denominada *encomienda cristiana*, es decir, en la delegación papal a los reyes católicos de evangelizar a las Indias. De este modo, esta obligación del monarca sería una de las principales motivaciones de Las Casas para abogar por la libertad y respeto de los indígenas. Cuarto, en el debate del denominado mito del *buen salvaje* o, mejor dicho, la idealización o exaltación de ciertas cualidades del indio como estrategia retórica para la defensa de los proyectos lascasianos. Recurso que, a su vez, constituyó un elemento fundamental en el origen de un discurso del *buen colono*, representación de un proyecto civilizador colonial y eurocéntrico.

I 207

3.1. El esquema comunitario: salvación y producción

Bartolomé de las Casas era consciente de que los llamados *intereses temporales* constituían la prioridad imperial en el Nuevo Mundo. Por ello, desde un enfoque pragmático, en todas sus propuestas de evangelización, a cambio de la autorización del rey, prometía recursos y territorios (Castro 2007). Entonces, sostenemos que los proyectos lascasianos no fueron ajenos a la lógica de la colonización temprana, un periodo caracterizado por la expansión de rutas mercantiles, apropiación de amplios territorios y recursos, sobreexplotación laboral y exacerbación de la acumulación originaria.¹³ La conquista de América amplió los límites del capital más allá de los confines europeos y, por ende, del modo de producción hegemónico, fundamentado en el trabajo servil y la posesión feudal de la tierra. Incluso, mecanismos como la mita, la encomienda y los repartimientos supusieron mayor explotación laboral y una creciente acumulación del capital. Por ello, cualquier iniciativa de organización sociopolítica en el Nuevo Mundo no podía prescindir de dichos elementos productivos. Así, Las Casas fue, en buena medida, hijo de su tiempo, al igual que su *esquema comunitario* que incluía aspectos como: esclavitud, servidumbre, vasallaje, concentración de tierras y jerarquización socio-racial.

208 |

A pesar de dichas características, los proyectos lascasianos se oponían, en efecto, a los intereses colonialistas, ya que ambos representaban a regímenes con lógicas distintas (Friede 1974). Por una parte, el imperialismo pretendía consolidar la autoridad centralizada del rey que debía usufructuar de sus dominios y vasallos. Por otra parte, el colonialismo reclamaba una autonomía económica y política en favor de la productividad y la acumulación en manos de entes particulares. Sin embargo, ambos compartían un principio fundamental: las Indias no eran más que una extensión de España, sometidas a su servicio económico, político y espiritual. En este contexto, la mejor alternativa era un “imperialismo benevolente” que, legitimando la

¹³ Marx relaciona la acumulación originaria con la violencia y procesos como la conquista y esclavización, aquella viene definida como “el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*. Aparece como ‘*originaria*’ porque configura la *prehistoria del capital* y del modo de producción correspondiente al mismo” (Marx [1867] 2009: 893 cursiva propia de la edición consultada). Es, igualmente, relevante una de las referencias de Marx a la conquista de América: “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista” (Marx [1867] 2009: 939).

autoridad del rey, permitiese la explotación de recursos sin recurrir al maltrato y aniquilación de los pueblos indígenas (Castro 2007). Precisamente, el proyecto de *Cumaná* se inscribió en esta lógica, aunque en la práctica significó un “preludio capitalista” de la explotación de dicha región, con una consideración mínima de los indígenas cuya participación resultó complementaria (Castro 2007).

El fracaso de *Cumaná* puede explicarse, en gran medida, por la prioridad económico-productiva de la corona en América; esto se evidencia en la ineficaz acción del monarca *por cumplir y hacer cumplir* la legislación existente sobre derechos indígenas y organización política de las colonias. Esto porque, entre otros factores, la capacidad de coerción imperial mantenía una correlación con el flujo de tributos y rentas desde las Indias. Es decir, mientras el rey recibía ingresos *se dejaba hacer y se dejaba pasar* incluso como mecanismo para evitar conflictos internos con sus funcionarios y dependencias ultramarinas. Es así como el *esquema comunitario* de Las Casas no representaba una contradicción a la dinámica colonial; por el contrario, el apoyo inicial de Carlos V a las iniciativas de *La Española* y *Cumaná* se puede explicar por el rédito económico que prometían y por la utilidad propagandística que representaba ante la Iglesia, como prueba del interés monárquico por cumplir con la obligación de evangelizar las Indias. Empero, una vez en marcha, la corona tuvo un escaso interés por *hacer cumplir* las cédulas reales otorgadas a Las Casas, ya que el éxito o fracaso de estos proyectos era de poca relevancia para el rey frente al objetivo principal: la cobranza de tributos y la anexión de nuevos territorios.

I 209

En este contexto, el debate sobre la libertad de los indios adquiría especial relevancia, pues más allá de una preocupación política y humanista implicaba una discusión económico-productiva, por la consecuente pérdida de mano de obra en las colonias. Por ello, no es casualidad que Las Casas, desde el primer *Memorial* de 1516, propusiera reemplazar la fuerza de trabajo indígena con la importación de esclavos, bajo la premisa de que esta medida aumentaría la productividad y, por ende, las ganancias del rey. Incluso las propias misiones de evangelización dependían de la financiación proveniente de la producción colonial. Prueba de ello es una carta de Bartolomé de las Casas de noviembre de 1519¹⁴, dirigida a la corte real que reclama el otorgamiento de territorios con minas de oro y perlas en la zona de Cumaná, caso contrario, tanto seglares como religiosos no serían atraídos a participar y/o financiar la expedición.

¹⁴ Nos referimos a la “Petición al gran canciller acerca de la capitulación de Tierra Firme” (de las Casas [1519] 1958c).

Paradójicamente, la esclavitud era *conditio sine qua non* de la conversión pacífica de *La Española* y *Cumaná*. La relación entre Las Casas y el esclavismo es ampliamente estudiada (Clayton 2009; Gutiérrez 1993; Hanke 1970) y se mantuvo durante buena parte de su vida, según sus propias palabras, hasta 1547 cuando en una visita a Portugal presencié de primera mano las verdaderas condiciones del tráfico de esclavos desde África. Esta actitud ante el esclavismo nos permite resaltar dos aspectos medulares del periodo colonial: la centralidad de la acumulación originaria del capital y la necesidad constante de incrementar la productividad para sostener el crecimiento de la metrópoli, que requería del esclavismo para satisfacer su demanda y, colateralmente, financiar la *salvación de ánimas*.

Clayton (2009), a fin de justificar a Las Casas, indica que su concepción de la esclavitud —propia de la Andalucía del siglo XVI— era indulgente, porque el esclavo era incluido en el ámbito urbano y su trabajo se limitaba a servicios domésticos y oficios menores. Sin embargo, en 1531, Las Casas envió una carta al Consejo de Indias sugiriendo que, para reducir los gastos del rey en la construcción de fortalezas en Tierra Firme, cada vecino pueda “llevar esclavos negros o moros [o] de otra suerte, para servirse [...] que no fuese con perjuicio de los indios” (de las Casas [1531] 1958d: 53). Para entonces, y contrario al criterio de Clayton, Las Casas conocía de primera mano las inhumanas condiciones del trabajo esclavizado en minas, labranzas, haciendas o en las nascentes plantaciones de azúcar en las Antillas. Por eso, a pesar de sus arrepentimientos posteriores y sanciones personales, la inclusión del esclavismo en sus proyectos fue un *costo* que estuvo dispuesto a asumir para el *engrandecimiento* de las Indias y la salvación de los *naturales*. En ese sentido, dicha posición altruista en defensa de los indios, directa e indirectamente, favorecía la naturalización y profundización de la esclavitud como modo de producción válido en los territorios conquistados más allá del *mar océano*. Además, implícitamente, justificaba la esclavitud no como condición exclusiva de los “negros” del África, sino aplicable a cualquier persona cuya fuerza de trabajo pudiera ser precarizada *so pretexto* de su infidelidad religiosa, condición política, u origen geográfico.

Por otra parte, *Cumaná* y *La Española* representaban también una promesa religiosa. Se pensaron como un *remedio* para los cristianos ante la destrucción y damnación provocadas después de la llegada de Colón: pecado, maldad y violencia se podían subsanar ante los ojos de Dios con la conversión de los pueblos indígenas. Un remedio que no era incompatible con la producción colonial, ya que crear pueblos políticamente ordenados y dispuestos a trabajar, a más de salvar ánimas, enmendaba los daños causados al rey por las *pilleras* de los conquistadores. En la carta previamente citada Las Casas escribió lo siguiente:

El remedio de los cristianos es este, muy cierto: que S.M. tenga por bien de prestar a cada una de estas islas quinientos a seiscientos negros, o los que paresciere [sic] que al presente bastaren para que se distribuyan por los vecinos, e que hoy no tienen otra cosa sino indios (de las Casas [1531] 1958d: 54).

Es decir, el remedio cristiano consistía en aumentar la productividad del Nuevo Mundo mediante la esclavitud de mano de obra importada, con el fin de evitar la sobre-explotación y violencia contra los pueblos indígenas. Las Casas creía que, al organizar a los indios en pequeños poblados, se podía acelerar su conversión y organización socio-productiva a la vez que evitar los saqueos y actos de extrema violencia de parte de los conquistadores, hechos que representaban finalmente una afectación a los intereses del rey.

Asimismo, la aculturación indígena era una prioridad de Las Casas en su afán de *desarrollar* a los pueblos indígenas. La intención de traer labradores, gente pobre y obrera “de los que abundan en España” respondía al propósito de facilitar la enseñanza de oficios y costumbres españolas a los *naturales*. De esta manera, el esquema comunitario lascasiano se fundamentaba en una jerarquización socio-racial que sustentaba buena parte de la producción en esclavos, la aculturación indígena en labradores de clase baja, la conversión indígena en los misioneros, y la administración político-productiva en los colonizadores españoles. Así, los indígenas eran sujetos a un dominio político y un exhaustivo control social a fin de ser insertados en la sociedad colonial.

I 211

El *leitmotiv* de Las Casas era la abolición de las encomiendas y repartimientos, pues estaba convencido de que dicho régimen productivo sería el acabose del imperio en el Nuevo Mundo. Ciertamente, un exterminio de la mano de obra pauperizada y esclavizada de todos quienes tengan “otra suerte que no sea la cristiana” podía provocar una crisis del mercantilismo del siglo XVI. Por eso, Las Casas era consciente de que las encomiendas implicaban relaciones de producción insostenibles en el tiempo y que, en última instancia, afectaban los intereses de la corona al acabar con las tierras y la población local. Por ende, la propuesta de mejorar las condiciones de vida y trabajo de los indios permitiría contrarrestar el progresivo declive demográfico de las Antillas y su consecuente decrecimiento económico-productivo. En ese sentido, el clérigo andaluz es reiterativo en sus escritos en la necesidad de garantizar un crecimiento poblacional como mecanismo para aumentar las rentas reales con mayores tributos y vasallos a su disposición.

Finalmente, era una obligación colonial salvar a los indios y convertirlos, pero también, una necesidad productiva. Más allá de las minas, que estaban restringidas para los esclavos, Las Casas proponía –tanto para *La Española* como para *Cumaná*– que la demanda de mano de obra proveniente de

haciendas, plantaciones y obrajes pudiera ser cubierta por los indios, siempre que se sujetaran al dominio real a través de su conversión y urbanización. Por eso, el *esquema comunitario* no solo buscaba desarrollar sociedades pacificadoras sino también impulsar un proceso de proto-urbanización para fomentar la concentración de tierras e implementar relaciones de producción sostenibles y compatibles con el naciente sistema colonial, sin que ello signifique el acabose de los pueblos indígenas. En definitiva, es posible afirmar que Las Casas buscó crear un sistema que combinaba la salvación –física y espiritual– de los indígenas con una organización socio-productiva que beneficiaba al imperio en sus objetivos coloniales y eclesiásticos.

3.2. El indio como corporalidad, materialidad y potencialidad

212 | Una de las principales tesis de Las Casas a lo largo de su trayectoria misional fue la afirmación de la humanidad plena de los indios, quienes poseían capacidades racionales y políticas suficientes para recibir la fe y ser convertidos pacíficamente. Uno de los principales argumentos a favor de dicha postura, siguiendo el pensamiento aristotélico de la época, era la delicadeza y armonía de los cuerpos de los habitantes del Nuevo Mundo. Esta idea adquiere notoriedad en el contexto colonial, ya que Aristóteles en el Libro I de la *Política* sostiene que la esclavitud natural se fundamenta en el cuerpo. Los ciudadanos que nacen para ser libres gobiernan (sus cuerpos y ciudades) y son gobernados a través de la razón, en contraste con el esclavo o el malvado, quienes son dominados por pasiones y deseos corporales.¹⁵ Por lo tanto, aquellos individuos incapaces de gobernar(se) por la falta de razón deben ser regidos por la autoridad de otros para así cumplir, a través del cuerpo, con su función establecida: el trabajo. En el siglo XVI, esta definición de esclavitud natural, junto con las nociones aristotélicas del justo medio y la simetría, determinaba que cualquier cuerpo o corporalidad desproporcionada o desagradable frente al cuerpo europeo –particularmente a la visión griega del cuerpo– era inferior y susceptible de dominación, sujeción, y/o servidumbre.

Para Las Casas, entonces, uno de los argumentos en contra del sometimiento de los indios a la esclavitud y el trabajo forzado era la delicadeza de sus cuerpos. No es coincidencia que narre detalladamente en múltiples

¹⁵ Es importante indicar que para Aristóteles el cuerpo no era el factor determinante para definir la condición de un esclavo por naturaleza (*Pol.*, I.5, 1254b10-11), a diferencia de la interpretación vigente en el siglo XVI que concedía a la corporalidad un rol preponderante.

ocasiones, sobre todo en su *Brevísima* ([1552] 1991) las heridas, laceraciones, mutilaciones, desmembramientos, violaciones y todo tipo de agresiones que los conquistadores desplegaban en los cuerpos de los indios; todo aquello como evidencia de la violencia y guerra injusta en el Nuevo Mundo. De igual manera, en el *Memorial* de 1516 se refiere a la situación corporal de los indios Lucayos que estaban “flacos” y que debían engordar con una alimentación que detalla con precisión. Esta preocupación responde a la situación crónica de salud de los indios resultante de las condiciones infrahumanas de las encomiendas que hacían del trabajo en las minas y labranzas una forma inviable de producción y vida. Por ello, el cuerpo será una preocupación lascasiana en relación con la producción y la evangelización, porque la corporalidad indígena debe ser salvada del exterminio, pero también del pecado original y la infidelidad. Sin embargo, cabe destacar que la preocupación lascasiana no se limita al cuerpo o a la violencia física, ya que en última instancia el pensamiento del andaluz constituye un “paradigma biopolítico”, una “preocupación colonial moderna” por la población trabajadora con sus horarios, salud, alimentación, descanso, transporte, reproducción y productividad, es decir, una representación del “hacer vivir y no dejar morir a los indios” (Jáuregui y Solodkow 2024).

Por otra parte, aunque Las Casas procura presentar el cuerpo del *natural* como un espacio sin género y asexualizado —propio de una visión cristiana—, cuando menciona a las mujeres su narración es profundamente sexualizada describiendo las vejaciones y denotando sus cuerpos como objeto del deseo del conquistador. Las mujeres mayormente son retratadas como individuos sin agencia, a pesar de mencionar ciertas cacicas quienes, según el clérigo, serían primordiales para el mestizaje con los españoles, único rol político que les asigna en sus proyectos. Incluso reprocha ciertas acciones de las indias como el aborto colectivo como medida frente al avance de la colonización. Es cierto que Las Casas denunció la sobreexplotación a la que fueron sometidas las mujeres en labores domésticas y productivas y lamentó benévola-mente las pérdidas de sus vidas y sus hijos. Sin embargo, ignoró sistemáticamente la importancia que ellas tuvieron para el sostenimiento de la colonia con su trabajo reproductivo al igual que su acción colectiva de resistencia contra la conquista. Basta mencionar la escueta descripción que ofrece Las Casas de María, la india que hizo de mediadora entre colonizadores y colonizados en el proyecto de *Cumaná*.

El cuerpo como espacio de dominación colonial, racial y sexual se define como un territorio en disputa (Ambrosi De la Cadena 2020; Fanon 2009; Segato 2013); en este caso, en el cuerpo del *indio descubierto* se disputaba el futuro tanto del imperio español como de los pueblos indígenas. Como mencionamos, Las Casas rechazaba la idea de la esclavitud natural

de los indios¹⁶ afirmando entre otras cosas la delicadeza y armonía de sus cuerpos, es decir, que la condición sociopolítica del indígena sí se definía finalmente por su corporalidad. Precisamente, dicha sutileza del indio es entendida como fragilidad y necesidad, condiciones que lo predisponen a una sujeción político-espiritual ante el rey. Desde el *Memorial* de 1516 se presentó el argumento de la *sujeción temporal*, entendida como la cesión voluntaria y provisional por parte de los indios de su soberanía territorial, espiritual y política en manos del rey, hasta desarrollar sus capacidades político-espirituales y devenir en vasallos tributarios. Así, dicha sujeción temporal se concebía como una condición necesaria para superar el estado natural del indio, vinculado con la materialidad de la vida y la corporalidad, antes que con la razón y el (auto)gobierno. En este punto, cabe mencionar que Las Casas reconocía los señoríos, cacicazgos e imperios del Nuevo Mundo como fuente de la libertad natural de los indios y su capacidad de gobierno. Empero, limitaba estos regímenes, principalmente, a la gestión material de la vida. Por ello, el cacique era una autoridad legítima en los asuntos temporales —como el control del trabajo y cobro de rentas— mientras que en los asuntos espirituales y políticos la autoridad correspondía al rey y sus delegados políticos y eclesiásticos.

214 |

Las Casas recibe comúnmente la denominación de *indiófilo* y, en efecto, su trabajo incansable por defender la vida de los *naturales* fue loable en un periodo de conquista y despojo violento. No obstante, es posible realizar un análisis crítico de su concepción del indio, quien ocupa una posición privilegiada ante los esclavos africanos, moros e incluso labradores, pero una posición subalterna frente al español cristiano. El pensamiento lascasiano esboza una relación de continuidad entre el conquistador y el indio (el otro), en la cual, este último representa una particularidad al interior de lo universal en la visión cristiana imperial (Jáuregui 2005). Por eso, el *natural* puede abandonar progresivamente desde la alteridad infiel, a través de la conversión e instrucción, su estado natural hacia la civilidad y cristiandad. Aunque cabe resaltar que dicha posibilidad no elimina la sujeción político-productiva del indio y, más bien, sustenta la propuesta de los proyectos de *La Española* y *Cumaná*, donde evangelización, aculturación y mestizaje eran estrategias para avanzar en la continuidad gradual entre los *dos mundos*.

Desde una perspectiva filosófica, esta relación conquistador-colonizado puede explicarse recurriendo al aristotelismo-tomista de Las Casas y las categorías de potencia, acto, materia y forma, mismas que despliegan una

¹⁶ Este argumento es presentado por Las Casas en su análisis sobre la disputa en Barcelona con Juan de Quevedo en 1519 (ver [1527-1559] 2017: Cap. CL). Para profundizar el contenido filosófico de esta disputa ver Ambrosi De la Cadena 2023.

continuidad relacional y modal a través del movimiento como actualización. En primer lugar, el indio está concebido como una potencia pasiva que debe recibir la acción o el movimiento de alguien más, en este caso de un prediador/colonizador quien en tanto que acto (perfección) posee el conocimiento y capacidad para actualizarlo. Es así como conversión e instrucción se constituyen como una actualización en el camino a la entelequia cristiana. En segundo lugar, el *natural* está caracterizado por su corporalidad y materialidad que, en el discurso aristotélico, están asociadas con la potencia. Entonces, el indio en tanto que materia es también potencia frente a la espiritualidad castellana que se concibe como forma y acto, misma que debe imponerse sobre la materia para actualizarla. En otras palabras, el español es representado como una entelequia que ha alcanzado un cierto nivel de perfección a consecuencia del cristianismo y la política europea, mientras el indio es potencialmente un ciudadano cristiano que necesita de la potencia activa del colonizador.

En resumen, el pensamiento lascasiano temprano comprende a los indios desde la corporalidad, la potencialidad y, consecuentemente, desde la materialidad. Es así como la afirmación de la humanidad indígena se circunscribe a la satisfacción de necesidades básicas como alimentación, vivienda, instrucción¹⁷ y condiciones aceptables para el trabajo como se expresa en los proyectos discutidos. Jáuregui (2005) apunta que el indio se proyecta como una “materialidad sufriente” cuyo cuerpo torturado y desgarrado es semánticamente paralelo al martirio de los santos de las hagiografías. Con la diferencia de que, a pesar del sufrimiento, son cuerpos de los cuales se puede disponer y ordenar a cambio de salvarlos de la brutal conquista y la condena eterna. Asimismo, los *naturales* se definen como cuerpos de y para el trabajo, mismos que todavía pueden ser consumidos porque la condición de vasallaje no exime la entrega de su fuerza de trabajo al rey. Por lo tanto, mientras el indio no alcance su desarrollo político-espiritual, su posición social está limitada a la conversión y la producción, mientras que gobierno y religión son exclusivos de colonizadores y sacerdotes.

I 215

3.3. El indio: una obligación eclesiástica

Igualmente, para comprender la condición del indio es necesario recordar que Las Casas en ningún momento cuestionó la legitimidad del rey como soberano de las Indias; de hecho, sus disputas y acciones burocráticas

¹⁷ La instrucción propuesta para la mayoría de los indios se limita a las primeras letras, oficios y costumbres castellanas.

en cortes y audiencias buscaban estampar la benevolencia del monarca en la relación entre la metrópolis y las colonias. Todos sus escritos procuran exculpar a la corona de las tragedias acaecidas en las Indias y resaltar la humanidad y magnanimidad de la reina Isabel o de Carlos V, quienes habían hecho todo lo posible por proteger a los *naturales*. Porque la catástrofe del Nuevo Mundo en realidad era responsabilidad de conquistadores, comerciantes y encomenderos que desobedecían la voluntad real. La relación piadosa que Las Casas anhelaba entre el imperio y las colonias no implicaba en lo absoluto una crítica del régimen monárquico o de la acumulación originaria del mercantilismo ibérico. Por ello, la propuesta lascasiana puede entenderse como una “colonialidad sufrible”, pues la defensa de la condición humana del *otro* se argumenta desde y dentro de la razón jurídica del imperio (Jáuregui 2005). El indio no se rebela contra el orden colonial porque lo requiere para ser protegido de la conquista brutal (Solodkow y Jáuregui 2020). En consecuencia, el indio queda encerrado en un círculo que lo subalterniza constantemente; para salvarse de la violencia del orden colonial, el indio requiere de las herramientas propias de dicho régimen, cuya aplicación no depende de él mismo, sino de la voluntad benevolente del colonizador.

216 I

En este contexto, Las Casas no aplicó toda la jurisprudencia ni la filosofía vigente en el siglo XVI para analizar la situación de los indios; en particular, por ejemplo, no utilizó el *ius belli* como derecho de guerra, aplicado en otras ocasiones contra los infieles, que habría concluido que la conquista del Nuevo Mundo no tenía un fundamento justo (Carro 1966). El mismísimo Las Casas sostuvo, en reiteradas ocasiones, que los españoles carecían de una *causa justa* para atacar y violentar a los pueblos indígenas, ya que estos no habían atacado a los españoles, ni deshonrado la fe cristiana, ni ofendido la autoridad del monarca. Sin embargo, el clérigo defendió la legitimidad de la autoridad imperial en el Nuevo Mundo como resultado de la *encomienda cristiana* de las Indias a los reyes católicos por Alejandro VI con las bulas papales de 1493, y no por el mero *descubrimiento* de Colón. Así, la condición del indio en el pensamiento lascasiano no surge exclusivamente desde el humanismo cristiano, sino también de la obligación real de salvarguardar y convertir a los habitantes de los territorios encomendados. Como indican Solodkow y Jáuregui (2020), Las Casas formuló el “*poder-deber pastoral del soberano*” cuya finalidad específica era asegurar la subsistencia y seguridad del rebaño. Una vocación paternalista que tiene como uno de sus objetivos completar la misión eclesiástica del imperio, en la cual el indio es mayormente un medio antes que un fin. Adicionalmente, desde esta perspectiva es posible sugerir que el poco interés que Las Casas dio inicialmente a la condición del esclavo africano se debía a la inexistencia de una obligación religiosa hacia ellos, quienes, más bien, fueron cosificados desde un

determinismo político, bien sea por su fe religiosa, aspecto físico u origen geográfico.

3.4. El buen salvaje y el buen colono

Diversas autoras y autores (Abellán 1976; Baptiste 1990; Bartra 2014; Delgado 2007; Fiorani 2013; Rabasa 2019; Sepúlveda Contreras 2014; Teglia 2012, 2016) afirman que Las Casas desarrolla en su discurso –los proyectos de *La Española* y *Cumaná* no serían la excepción– el denominado mito del *buen salvaje*, es decir, una idealización de determinadas cualidades o condiciones de los pueblos conquistados desde una posición paternalista y benevolente. De este modo, se construye la representación de un *otro* que, por su condición de inferioridad o estado de necesidad, requiere de una persona dotada de conocimiento, fuerza o capacidad para abandonar dicho estado de insuficiencia o indefensión. En ese sentido, el pensamiento de Las Casas fue esencial en la conformación y debate de los discursos coloniales de los siglos XVI y XVII, que ubicaban al indio entre posiciones ambivalentes de condescendencia, inferioridad y miseria (Ambrosi De la Cadena 2024).

A criterio de Fiorani (2013), el humanismo cristiano de Las Casas escenifica al *buen salvaje* en la imagen medieval del *homo sylvestris* cuya vida feliz y libérrima es motivo de admiración. Desde el universalismo cristiano, este *homo sylvestris* es, en un primer momento, desculturalizado, pues sus formas de vida y organización sociopolíticas son consideradas como un *momento anterior* a ser superado en el desarrollo sociopolítico de la humanidad. Entonces, existe una re-semantización del salvaje como un cordero inocente que, si bien es un sujeto jurídico (en tanto vasallo) posee una incapacidad que obliga al imperio, la iglesia o al sacerdote a erigirse como intermediarios entre el dolor y la justicia (Jáuregui 2005). Para ello, el humanismo universalista debe esencializar determinados comportamientos y acciones que son convenientes a la acción evangelizadora imperial y que permiten, a su vez, crear la narrativa de la protección del verdadero caníbal que es el conquistador (Jáuregui 2005).

La representación idealizada de aspectos físicos, antropológicos, sociales y éticos de los indios fue una estrategia de Las Casas para defender sus tesis en las cortes y frente a sus pares españoles que abogaban por la incapacidad e imposibilidad de cristianizar a los pobladores del Nuevo Mundo. Por ejemplo, la descripción de los cuerpos indígenas como sutiles y proporcionados fue un argumento empleado para rechazar su condición de esclavos *a natura* en las disputas de 1519 contra Juan de Quevedo (Ambrosi de la Cadena 2023) y en 1550 en Valladolid contra Ginés de Sepúlveda. Por otra

parte, masedumbre, inocencia, ingenuidad o debilidad son características asignadas a los *naturales* que se proyectan como infantes o *menores de edad* quienes requieren de una conversión pacífica. Igualmente, con el mito del silvestre se reafirma una alteridad entre colonizado y conquistador: el indio es bueno, pero es un salvaje carente de la “perfección de la fe cristiana” (Delgado 2007) y, por ello, debe ser instruido, civilizado y salvado como obligación ético-eclesiástica de la corona.

Por lo tanto, la ilustración del *buen salvaje* tiene una doble finalidad: primero, delinear una crítica a la violencia de la conquista y la colonización temprana, definidas por Las Casas como una guerra injusta por carecer de causa justa y por evidenciar la incivilidad, pecaminosidad y barbaridad de los conquistadores. Segundo, destacar diversas virtudes de los *naturales* como estrategia retórica para persuadir a autoridades imperiales y eclesiásticas sobre la posibilidad de llevar a cabo una conversión pacífica del Nuevo Mundo. La idea de que los indios no eran bárbaros, incivilizados o enemigos de la fe sustentaba la solicitud de suspender la guerra injusta e impulsar una colonización pacífica que no descuidara los objetivos de legitimar la autoridad imperial, cumplir la delegación papal y, adicionalmente, obtener mayores recursos y territorios.

218 |

El discurso del *buen salvaje* puede considerarse humanista por reafirmar y defender la condición de los indios en cuanto seres humanos, no obstante, no implica un carácter anticolonial o anti-imperial. En el pensamiento lascasiano temprano, a diferencia de Rousseau¹⁸, por mencionar un caso, no existe el anhelo de retornar al estado del hombre natural ni de presentarlo como moralmente superior al hombre civilizado, caracterizado por su egoísmo y degeneración. Al contrario, el *buen salvaje* del Nuevo Mundo no es moral ni socialmente superior al cristiano español y, por ello, requiere de la conversión e instrucción. Las Casas en ningún momento sugirió conservar las costumbres de los Taínos, Mexicas, o Incas, ni mucho menos continuar con sus organizaciones sociopolíticas. Esto porque los pueblos indígenas, en un segundo momento, debían ser aculturizados con las costumbres hispánicas y el cristianismo católico. Ciertamente, las características del *buen salvaje* lo eximen de la violenta guerra injusta, pero no de la sujeción político-espiritual. En otros términos, la libertad que defiende el clérigo andaluz para los indios no es aquella del hombre natural, quien

¹⁸ Para Dussel (1979) la exaltación del indio en Las Casas no coincide con la definición del *bon sauvage* de Rousseau que justificaba el dominio de los europeos en sus nuevas colonias en el siglo XVIII, mientras que en el clérigo dicha exaltación abría camino a una teología de la liberación.

ronda libremente por el mundo, sino la libertad formal de un vasallo dentro de los confines del régimen colonial.

Evidentemente, el pensamiento lascasiano procuró evitar la aniquilación de los pueblos indígenas y contribuyó a pensar un proyecto civilizador para ellos más allá del *homo sylvestris*. Sin embargo, la esencialización del indio fue una estrategia discursiva necesaria para justificar la inevitable *conquista espiritual*, en la cual, el predicador asume un rol protagónico cuasi salvífico, dando origen a un relato del *buen colono*. Una persona que dedicaba su vida para enfrentarse contra violentos conquistadores y ambiciosos funcionarios, en busca de condiciones de vida mínimas para los indígenas, a fin de poder convertirlos a medida que legitimaba pacíficamente la autoridad del rey y del modo de producción servil.

Gutiérrez (1993) define a Las Casas y sus iniciativas como teocéntricas, dado que su objetivo principal era instaurar la religión católica en el Nuevo Mundo y no la salvación en sí misma de los indios. Podemos añadir que los proyectos de su periodo temprano respondían también a un proyecto civilizador eurocéntrico y colonizador que, aunque alternativo frente a la conquista violenta y el colonialismo, era personificado por un *buen colono* quien era un hombre blanco, europeo, cristiano y proto-capitalista. Erigiendo así un *locus* epistémico y de enunciación desde valores cristianos y costumbres hispánicas, con la figura de un colonizador que no hablaba por los conquistados sino por sí mismo y de sí mismo; una instancia más del denominado “*ego conquiro*”¹⁹ ante quien el *natural* no es un interlocutor válido. Por ende, no existía un diálogo o interacción cultural sino un monólogo autocentrado y autorreferencial; situación que se evidencia en los proyectos de *La Española* y *Cumaná* donde la voluntad y agencia del indio son conscientemente ignoradas²⁰. En esa línea, el *buen colono* no busca conocer las costumbres o culturas del *otro*, mucho menos adecuarse a ellas, pues es el indio colonizado quien debe ajustarse a las costumbres coloniales a fin de salvarse.

El *buen colono* subalterniza al *buen salvaje*, porque es quien define desde un lenguaje europeo-cristiano las prioridades, necesidades y acciones del indio. Por citar, Las Casas en el citado *Memorial* de 1516 menciona la necesidad de comunicarse con los *naturales* en sus lenguas nativas con la finalidad

I 219

¹⁹ El “*ego conquiro*” es definido por Dussel (2012) como una subjetividad moderna que busca incluir dialécticamente al otro como lo mismo, obligándolo a incorporarse en la totalidad dominadora como una cosa. Es un “Yo-moderno”, libre, violento, guerrero, hábil político, juvenil, es la proto-historia del ego cogito cartesiano.

²⁰ En el proyecto de Verapaz años después, Las Casas teorizará sobre la necesidad de contar con la voluntad del indio como requisito *sine qua non* para su evangelización.

de manifestarles su nuevo *status* como vasallos del rey, es decir, una funcionalización colonial de las lenguas originarias, situación que se replicará años más tarde en el proyecto de Verapaz y a lo largo del periodo colonial. Asimismo, la denuncia y descripción de la violencia colonial contra los pueblos indígenas se efectúa desde una posición de colonizador, limitada a la materialidad y corporalidad del *natural* invisibilizando el proceso antropofágico y la consecuente violencia epistémica de la conquista. Finalmente, la narrativa del *buen colono* —así como aquella del *buen salvaje*— no son discursos anticoloniales, pues emergen de la universalidad cristiana o, mejor dicho, de un proyecto de *lo mismo*, en el cual, el *otro* debe ser incluido dialécticamente como lo mismo a través de un encubrimiento en la subjetividad cristiano-europea (Dussel 2012). Además, en una teología de la dominación que totaliza y se totaliza, fetichiza y auto-interpreta como absoluta, donde la utopía se juzga como demoníaca (Dussel 1979)²¹, tal como ocurre con el universalismo cristiano-humanista de Las Casas. Como menciona Baptiste (1990), a pesar de las similitudes con Thomas More, las propuestas tempranas del clérigo andaluz no permiten vislumbrar caminos utópicos, sino que más bien contribuyeron a un proyecto civilizador colonial y eurocéntrico.

4. Conclusión

El trabajo de Bartolomé de las Casas entre 1516 y 1522 resulta extenso y valioso para el debate colonial en torno a las Indias y sus habitantes. Empero, vale decir que carece del carácter sistemático y la fundamentación teórica que presentan sus obras tardías, posteriores a su ordenación como fraile dominico. Es importante señalar que las propuestas tempranas del clérigo andaluz respondían a un voluntarismo orientado a ofrecer una respuesta urgente y práctica frente a la deplorable situación de los indios en las primeras décadas de conquista y colonización del Nuevo Mundo. Con el transcurso del tiempo, Las Casas radicalizó su pensamiento en aspectos como: esclavitud, libertad de los indios y oposición a la conquista violenta. Paralelamente, abandonó la intención de formar comunidades idealizadas, enfocándose en la evangelización de pequeños grupos, la teorización de la prédica y la disputa institucional por los derechos indígenas y la reforma de

²¹ Cabe resaltar que Dussel no aplica la categoría de “teología de la dominación” para analizar el pensamiento de Las Casas a quien considera más bien un precursor de la teología de la liberación.

las Indias.²² El periodo temprano que aquí se analiza representa una contribución fundamental en el pensamiento lascasiano, al evidenciar la estrecha relación entre evangelización y organización política colonial. Desde entonces, Las Casas comprendió que cualquier intento de modificación de las estructuras coloniales requería de una acción político-institucional, la cual, necesariamente, debía operar dentro de los confines del orden colonial, donde prevalecían la lógica de la producción y la acumulación.

La revisión crítica que propone este artículo no pretende desconocer el rol protagónico de Bartolomé de las Casas en la defensa de los pobladores del Nuevo Mundo en los albores del régimen colonial. Sin embargo, sí busca evidenciar que su pensamiento temprano no fue ajeno al marco teórico del siglo XVI. Así, influenciado por un humanismo cristiano profundamente aristotélico-tomista, contribuyó a la consolidación de un proyecto civilizador colonial eurocéntrico, en el cual el indio ocupaba una posición subalterna tanto en el plano sociopolítico como espiritual. En ese sentido, la exaltación o idealización de ciertas características del indio –con el discurso del *buen salvaje*– fue una estrategia retórica para justificar la cristianización, más que para abogar por la libertad de los *naturales*. No obstante, uno de los méritos de dicha discursiva benevolente fue colocar al indio en una posición *neutral*, al margen tanto de la civilización como de la barbarie (Rabasa 2019), una condición que permitió a Las Casas demandar una vida digna para los pueblos indígenas. Aunque dentro de esta misma narrativa tendrá lugar la creación de la figura del *buen colono*, concebido como aquel que buscaba conciliar el régimen colonial con un humanismo universalista. Como resultado, el indio terminó de todas formas bajo una sujeción político-económica frente al rey; si bien debía ser de forma temporal hasta alcanzar la civilidad europeo-cristiana, dicha situación en la práctica no sucedió durante los largos siglos de la colonia.

I 221

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. L.** (1976), “Los orígenes españoles del mito del ‘buen salvaje’: Fray Bartolomé de las Casas y su antropología utópica”, *Revista de Indias*, 36: 157-179.
- Ambrosi De la Cadena, M.** (2020), “Epistemología de los cuerpos y los territorios: un análisis rizomático”, *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(289): 319-340.

²² Para conocer sobre la gestión tardía de Las Casas en las cortes españolas, por ejemplo, en relación con las Leyes Nuevas de 1542 y con la situación del Perú, ver Masters (2022).

- Ambrosi De la Cadena, M.** (2023), “Cumaná y Bartolomé de las Casas: El aristotelismo en el Nuevo Mundo”, *Classica Boliviana Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos*, 12: 71-92.
- Ambrosi De la Cadena, M.** (2024), “The Indian condition debate in colonial Quito: a Long-lasting Colonisation of Indigenous Peoples”, *Theoretical Practice*, 3(53): 139-175.
- Anabitarte, H.** (1991), *Grandes personajes: Bartolomé de las Casas* (Barcelona: Labor).
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 419, L. 7, f. 746v-747v.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 419, L. 7, f. 767v-768r.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 419, L. 7, f. 769r-769v.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Indiferente* (I), 420, L. 8, f. 147v-148v.
- Archivo General de las Indias** (AGI), Sevilla, España, *Patronato* (PAT), 252, R.3.
- Aristóteles**, *Política*, traducción de García Valdés (Madrid: Gredos, 1988).
- Baptiste, V.** (1990), *Bartolomé de las Casas and Thomas More's Utopia: Connections and Similarities. A Translation and Study* (Culver City: Labyrinthos).
- Bartra, R.** (2014), *El mito del salvaje* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Carro, V.** (1966), “Bartolomé de las Casas y la lucha entre dos culturas: cristianismo y paganismo”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 18: 207-272.
- Castro, D.** (2007), *Another face of Empire: Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism* (Durham & London: Duke University Press).
- Clayton, L.** (2009), “Bartolomé de las Casas and the African Slave Trade”, *History Compass*, 7(6): 1526-1541.
- de las Casas, B.** [1516] (1958a), “Representación a los regentes Cisneros y Adriano”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 3-5).
- de las Casas, B.** [1516] (1958b), “Memorial de remedios para las Indias”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 5-27).
- de las Casas, B.** [1519] (1958c), “Petición al gran canciller acerca de la capitulación de Tierra Firme”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 40-43).
- de las Casas, B.** [1531] (1958d), “Carta al Consejo de Indias”, en J. Pérez de Tudela Bueso (ed.), *Obras Escogidas de Bartolomé de las Casas V. Opúsculos, Cartas y Memoriales* (Madrid: Atlas, 43-55).
- de las Casas, B.** [1552] (1991), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición de A. Moreno Mengíbar (Sevilla: Editorial Er. Revista de Filosofía, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici).

- de las Casas, B.** [1527-1559] (2017), *Historia de las Indias III*, edición de Agustín Millares Carlo (México: Fondo de Cultura Económica).
- Delgado, M.** (2007), “Bartolomé de las Casas y las culturas amerindias”, *Anthropos*, 102(1): 91-97.
- Dussel, E.** (1979), “La cristiandad moderna ante el otro: del indio rudo al bon sauvage”. *Concilium*, 150: 51-62.
- Dussel, E.** (2012), *1492 El encubrimiento del otro (Hacia el origen del “mito de la Modernidad”)* (Buenos Aires: Docencia).
- Fanon, F.** (2009), *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal).
- Fiorani, F.** (2013), “El grito lascasiano: el infierno de las Indias entre el apetito y la regeneración”, *Altre Modernità: Rivista di studi letterari e culturali*, Número Extraordinario 1: 317-327.
- Friede, J.** (1974), *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota* (México: Siglo Veintiuno).
- Gutiérrez, G.** (1993), *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ*, traducción de R. R. Barr (Maryknoll, New York: Orbis).
- Hanke, L.** (1970), *Aristotle and the American Indians* (Bloomington: Indiana University Press).
- Jáuregui, C.** (2005), *Canibalia: Canibalismo, calibanismo. Antropofagia cultural y consumo en América Latina* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas).
- Jáuregui, C. y Solodkow, D.** (2024), *Bartolomé de las Casas y el paradigma biopolítico de la modernidad colonial* (Bogotá: Iberoamericana, Vervuert, Universidad de los Andes).
- López de Gómara, F.** [1552] (1941) *Historia General de las Indias* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Marx, K.** [1867] (2009), *El Capital: crítica de la economía política. Tómo I, Volumen 3, Libro primero*, edición de P. Scaron (México: Siglo XXI).
- Masters, A.** (2022), “¿Por qué se decretaron las Leyes Nuevas de 1542? Nuevas luces sobre conquistadores peruleros, mujeres palaciegas y Bartolomé de las Casas en las reformas de Indias”, *Revista de Indias*, LXXXII (285): 293-327.
- Pérez Fernández, I.** (1995), *Fray Bartolomé de las Casas, OP. De defensor de los indios a defensor de los negros* (Salamanca: San Esteban).
- Quintana, M. J.** (1943), *Fray Bartolomé de las Casas* (Buenos Aires: Poseidón).
- Rabasa, J.** (2019), “Las Casas 2016/2019: conversión, etnocidio, violencia epistémica”, *Cuadernos de Literatura*, 23(45): 352-372.
- Segato, R.** (2013), *La escritura en los cuerpos de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (Buenos Aires: Tinta Limón).
- Sepúlveda Contreras, V.** (2014), “Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano decimonónico”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 3: 77-98.
- Solodkow, D. y Jáuregui, C.** (2020), “La utopía biopolítica: Bartolomé de las Casas y la gestión de la vida indígena en el Memorial de remedios para las Indias (1516)”, *A Contra corriente. Una revista de estudios latinoamericanos*, 18(1): 26-56.

- Teglia, V. M.** (2012), “El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología ‘colegida’ de la polémica”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 54: 217-247.
- Teglia, V. M.** (2016), “Un jardín para los indios, en Bartolomé de las Casas”, *Diálogo Andino*, 49: 47-55.

Recibido: 21-02-2024; aceptado: 16-04-2025

Nervios sociales de la locura: ensayo sobre la aproximación de Kant a las enfermedades mentales a través de las distorsiones de la atención subjetiva

MARTÍN FLEITAS
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

I 225

DOI: 10.36446/rlf461

Resumen: El artículo aborda la postura de Immanuel Kant acerca de la locura a través del concepto de atención. En su obra existe la preocupación por delimitar las reglas de la buena gestión de las facultades de la razón mediante la instrucción de la atención subjetiva (el “catártico del entendimiento común”: B 78). Esta capacidad juega un papel capital en la construcción de la autonomía personal y del conocimiento, por lo cual aparece en sus reflexiones trascendentales, metafísicas y antropológicas. En este contexto, el artículo reconstruye evidencia textual que sugiere que la consideración kantiana de la locura concibe la posibilidad de que ciertas debilidades de la atención individual puedan ocasionar enfermedades mentales, tan solo tratables por medio de ciertas prácticas sociales.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

Palabras clave: atención, soberanía, enfermedades mentales, debilidades mentales, sociedad.

Social Nerves of Madness: Essay on Kant's Approach to Mental Illnesses through the Distortions of Subjective Attention

Abstract: The article addresses Immanuel Kant's view on mental illness through the concept of attention. In Kant's work, there is a concern to delimit the rules of good management of the faculties of reason through the instruction of subjective attention (in his terms: "the *cathartic* of the common understanding": B 78). This subjective capacity plays a capital role in the construction of personal autonomy and knowledge, which is why it appears in his transcendental, metaphysical, and anthropological reflections. In this context, the article reconstructs textual evidence that suggests that the Kantian consideration of madness conceives the possibility that certain weaknesses in individual attention can cause mental illnesses, only treatable through certain social practices.

Key-words: attention, sovereignty, mental illnesses, mental weaknesses, society.

226 |

Toda atención y abstracción puede ser arbitraria e involuntaria. La abstracción y la atención arbitrarias constituyen el principio del autocontrol.

Immanuel Kant, *Lecciones de antropología Mrongovius*¹

1. Introducción

A excepción de Luis Vives, Nicolas Malebranche, Gottfried Leibniz, Johann Friedrich Herbart y William Hamilton (Johnson y Proctor 2004: 4-5), la atención no fue percibida como problema sino hasta el siglo XIX, cuando el incremento de la densidad poblacional, la reducción de los lapsos de tiempo que consumían la comunicación y el transporte, y las transformaciones perceptivas que habían traído consigo al-

¹ V-Anth/Mron, AA 25/2: 1239, la traducción es mía. Referencio la obra de Kant de acuerdo a la edición de la *Kant's gesammelte Schriften*, publicada por la *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1900 y ss., 29 vols.

gunas innovaciones tecnológicas en el ámbito del entretenimiento (el cine) y del trabajo (la cinta transportadora mecánica), hicieron de la atención algo a instruir y a dominar con cada vez mayor maestría. Se hizo entonces preciso adiestrar, alfabetizar en escuelas públicas, medicalizar y burocratizar la ingente masa de personas en medio de aquel frenético siglo: era necesario producir un agente que pudiera sobrellevar las nuevas exigencias de coordinación y sincronización social, razón por la cual brotó una inusitada inquietud por entrenar, capturar, orientar, e incluso raptar la atención de las personas (Crary 2001: 11-80). De hecho, nadie negaría actualmente que ser más o menos capaz de orientar la propia atención forma parte de cualquier ideal de autonomía, en virtud de que no es sino aquello que atendemos lo que termina por hacernos quienes somos. Si, como aseguraba David Foster Wallace (2008), nuestra época se caracteriza por hacer de la atención uno de los recursos capitalizables más deseados y asediados por su inaudita rentabilidad, entonces conviene preguntar si hacernos *soberanos de nuestra atención*, eligiendo a qué y a quiénes debemos conceder la gracia de nuestra mirada, no conforma uno de los ideales éticos y políticos más importantes de nuestro tiempo. En este sentido, y aún con toda la lejanía que se nos instala, entendía parcialmente Kant el papel de la atención dentro de la construcción pública del saber (*Wissenschaft*).² Si bien es esta una inquietud algo subterránea, no es menos cierto que su insistencia en el orden, método, y reglas necesarios para pensar correctamente persiste en la mayoría de sus textos: esta insistencia suya atraviesa tanto sus reflexiones trascendentales y metafísicas como antropológicas, y a su vez, dentro de estas últimas, las reflexiones que le dedica a las enfermedades mentales. Entiendo, y esta es la sugerencia principal que defiendo aquí, que su consideración de las enfermedades mentales se sitúa dentro de sus estudios acerca de la lógica general aplicada en virtud de considerarlas, antes que otra cosa, perturbadoras para el entrenamiento de la atención que luego nos permite construir públicamente el saber (sea científico, ético, político, o de otro orden). Para elaborar esta sugerencia comienzo por especificar el sentido y lugar epistémico que Kant parece otorgarle a la atención dentro de sus planteos trascendentales, metafísicos y antropológicos, al desempeñar un papel importante dentro de la construcción pública del saber (1). Introduciendo luego el lugar que Kant le concede a las debilidades y enfermedades mentales dentro de sus estudios

I 227

² Para la noción de *Wissenschaft* que emplea Kant (y luego el resto del idealismo alemán) véase Log §§ 95-98, AA 09: 139-140; también §§ ss.: se trata de un conjunto de conocimientos obtenidos metódicamente, y que tiene la forma de un sistema. Su carácter metódico es, precisamente, el que permite (o exige) la publicidad del saber.

antropológicos acerca de la lógica aplicada, ilumino algunos puntos de contacto que estas patologías mantienen con la atención (2), en virtud de que tanto las debilidades como las enfermedades mentales distorsionan la (o son causadas por la frágil) atención con la que orientamos nuestro pensamiento (3). La convicción kantiana de que todo saber ha de ser público, y de que las debilidades y enfermedades mentales son, antes que otra cosa, obstáculos para la construcción común del saber, me permiten identificar un ideal kantiano relacionado con la *soberanía de nuestra atención*: ideal que se presenta como condición de posibilidad de la autonomía individual (4), y que en nuestros días parece cobrar una inusitada relevancia para la crítica social (5).

2. La atención y lo trascendental

En primer lugar conviene observar que *Aufmerksamkeit*, término que Kant suele emplear para referirse al acto de atender o concentrar la mirada, es equívoco, del mismo modo que ocurre con sus equivalentes en las demás lenguas: *Aufmerksamkeit* puede tanto emplearse en contextos en los que se desea orientar la mirada hacia algo, advirtiendo así la evasión de algún error que se entiende de gravedad, como en contextos en los que se quiere hacer referencia a la actividad perceptiva de focalizar la mirada en un objeto, y evitar con ello la dispersión de la experiencia. La segunda acepción es la que me resulta de interés explorar detenidamente, en virtud de que Kant no discierne siempre entre el acto de dirigir la atención y el caso de que nuestra atención sea “solicitada”, razón por la cual siempre debemos cuidar del contexto textual y temático dentro del cual emplea el término *Aufmerksamkeit*.³

En segundo lugar, los raptos de la atención subjetiva (o del investigador) son constantemente mencionados por Kant: sea para mostrar cómo un argumento especulativo (tal como el de la existencia de un *ser necesario*) puede seducir falazmente “al entendimiento más común” (A590/B618),⁴ sea

³ Kant, sin embargo, no siempre emplea *Aufmerksamkeit* para referirse al acto de focalizar nuestro espíritu sobre un objeto: en A801/B829, por ejemplo, emplea *Augenmerk*, mientras en A297 opta por *Achtsamkeit*. Según los apuntes que algunos de sus estudiantes tomaron en sus lecciones de antropología, como tendré la oportunidad de observar más adelante, Kant empleaba el término latino *Attention*. Para atender esta variación lingüística del concepto ingresaré entre corchetes el término alemán que emplea Kant al lado de la expresión española “atención” a lo largo de todo este trabajo, independientemente de si la traducción es mía o no.

⁴ Aquí, por ejemplo, Kant no utiliza *Aufmerksamkeit*, sino que se vale de una peculiar expre-

para orientar la atención del/la joven hacia la ley ética o su propia libertad (KpV, AA 05: 284 y 287), o sea para explicar cómo lo bello excita, atrapa y sostiene (y a veces distrae) nuestra atención durante la contemplación (KU § 12, AA 05: 37; § 14, 41), Kant percibe algo que podemos apreciar todos todo el tiempo, a saber, que nuestra mente/mirada suele ser orientada la mayor parte del tiempo por elementos extraños a nosotros y no por nuestra propia voluntad. No obstante, lo que realmente interesa aquí es profundizar en la noción reglada y autónoma de la atención que Kant siempre supone, mas pocas veces llega a explicitar. Sabemos muy bien, de hecho, que su noción de “lógica aplicada trata de la atención (*Aufmerksamkeit*), de sus obstáculos y consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc.”,⁵ y que por ello comprende tanto elementos racionales como antropológicos. Sin embargo, “[l]a doctrina de la virtud no es capaz de proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, ya que, al igual que la lógica aplicada, tiene que servirse de principios empíricos y psicológicos” (A55/B79), por lo que conviene detenernos un momento para precisar el lugar sistemático que Kant le otorga a la atención.

Si bien no está completamente claro el esquema definitivo que Kant habría elaborado para la lógica (Capozzi 2002; Pozzo 2016), podemos al menos discriminar una lógica general que se conforma, por una parte, (i) por una lógica pura que se define como la ciencia del uso universal y necesario del pensar en general: en virtud de ello tal lógica no contempla objeto alguno del pensar sino tan solo las formas sin las cuales no se podría pensar, ni hacer uso del entendimiento ni de la razón, por lo que Kant asegura que la lógica pura constituye un *Canon* de la facultad del pensar (A54/B76 y ss.; A131/B170; B736). Por otra parte, (ii) la lógica general tiene como segundo componente una lógica general aplicada que se ocupa de estudiar el uso del entendimiento bajo las condiciones subjetivas empíricas en las que, por ejemplo, intervienen los principios de la sensibilidad, del juego de la imaginación, y de las leyes de la atención y memoria que enseña la psicología (A54/B76 y ss.). A estas sería necesario, asimismo, agregar la existencia de (iii) una lógica referida

I 229

sión final que le sirve de sinónimo, para explicar que “una vez guiado hacia ello” (“*einmal darauf geführt wird*”: A590/B618) hasta el entendimiento más simple es capaz de comprender el argumento que se le ofrece.

⁵ Empleo traducciones disponibles en nuestra lengua, indicando en la bibliografía el detalle de sus ediciones. Para aquella parte de su obra aún no editada en nuestra lengua (primera parte de las *Lecciones de antropología* del semestre de invierno de 1784/1785 según la transcripción de K. C. Mrongovius, y las del semestre de invierno de 1788/1789 [?] según la transcripción de G. C. W. Busolt) realizaré traducciones propias en base al texto alemán (ver nota 22 *infra*).

a las leyes que rigen el uso particular del entendimiento con relación a ciertos objetos específicos, quedando así por fuerza ligada a ciencias particulares, y oficiando entonces de *Organon* para las mismas (Log AA 9: 12), y finalmente (iv) una lógica trascendental que, a diferencia de la general pura, considera los objetos aunque siempre en relación con el entendimiento, por lo que se presenta como la ciencia que se ocupa de determinar el origen, el alcance y la validez de todos los conocimientos del entendimiento puro y de la razón pura (B80-88, 97 y ss., 102, 169 y ss., 193 y ss., y 349 y ss.). Ahora bien, en relación con la lógica aplicada, Kant asegura que es general en relación a los objetos, y que se caracteriza por promover un *Catárticon* del entendimiento común (A53/B77-78) que tanto se aplica para la analítica como para la dialéctica de este: mientras la primera se concentra en los criterios formales de verdad, de la segunda atiende las reglas que nos permiten denunciar los engaños que entraña todo aquello que se acomoda superficialmente a tales criterios (Log, AA 9: 11-22).⁶ Por este motivo es que la dirección de la atención es tan importante dentro de la lógica aplicada: la atención se describe, precisamente, como la capacidad empírica de seleccionar los estímulos empíricos o mentales para conformar un objeto de contemplación a ser pensado o juzgado, dejando así otros posibles estímulos fuera de nuestro radar perceptivo consciente.⁷ En muchos casos, esta selección de estímulos se realiza automáticamente, mas en otros de manera voluntaria, lo cual reviste una importancia cardinal, pues, no es descabellado pensar que Kant podría haber juzgado la permanente errancia de la razón especulativa de su época como el producto de la yuxtaposición de un fallo trascendental con otro antropológico, en especial atinente a la atención. El primero remite al origen mismo de las preguntas y respuestas metafísicas: desde las primeras líneas del primer prólogo de la *Crítica* Kant asegura que “[l]a razón humana tiene el destino singular [...] de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar [...] pero a las que tampoco puede responder” (A vii). Y agrega que:

La perplejidad en la que cae la razón no es debida a culpa suya alguna. Co-mienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia,

⁶ En la carta que le dirige a Moses Mendelssohn el 8 de abril de 1766 (Br, AA 10: 69-73) Kant ya insistía en la necesidad de mantener este *Catárticon* del entendimiento frente a pretensiones metafísicas espurias. Volveré en un momento sobre este asunto.

⁷ Como bien sugiere el/la Revisor/a A de *Revista Latinoamericana de Filosofía*, aquellos elementos no contemplados por la percepción consciente podrían ser, sin embargo, “representaciones oscuras” o “inconscientes” de las que Kant habla en sus *Lecciones de antropología*, y que hace algún tiempo Claudio La Rocca (2008) ha tratado con detenimiento.

uso que se halla, a la vez, suficientemente justificado por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero advirtiéndole que de esta forma su tarea ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones (A vii).⁸

El segundo fallo responde, al parecer, al descuido con el que los filósofos (en especial racionalistas) han tratado con aquellas perplejidades metafísicas que asaltan a la razón, una vez que esta apela a principios allende toda experiencia posible para cerrar la serie de explicaciones que requiere el conocimiento de la experiencia efectivamente obtenida. Este fallo sería, entonces, uno de tipo psicológico en la medida en que remite al modo en el que el entendimiento de aquellos filósofos acostumbraba a actuar (*de hecho*), y no al modo en el que estos debían hacerlo, amén de que este señalamiento contribuya a precisar algunos de los motivos que, según Kant, perjudicaban la elaboración sistemática (y por tanto, pública) del saber metafísico. En virtud de que no está claro si la lógica trascendental y la lógica general aplicada tienen alguna clase de vinculación (pues todo apunta a que no: Pozzo 2016: 215–220), manteniéndose, al parecer, separadas una de otra, me limito a observar que Kant salta entre una y otra cuando se encuentra involucrada la *Aufmerksamkeit* del filósofo, mostrando con ello la hipótesis de la yuxtaposición que sugería más arriba.⁹

I 231

Téngase por caso el interés de Kant por instaurar una crítica de la razón que le permita a esta evitar, dentro del campo de lo teórico (y profesional de la filosofía de su época), las ciénagas que producen sus “naturales” e “inevitables” *ilusiones trascendentales*:

⁸ Sigo aquí la conocida (y por ello muy discutida) interpretación de Marcus Willaschek (2018) y su tesis acerca de las fuentes racionales de la metafísica en el idealismo trascendental. Para su discusión véase Chingell (2020), Guyer (2020) y Willaschek (2020).

⁹ La conjetura de la yuxtaposición que paso a ejemplificar surge como respuesta a los muy útiles comentarios, sugerencias y preguntas que el/la Revisor/a B de *Revista Latinoamericana de Filosofía* le ha realizado al manuscrito original de este trabajo: en particular, a su solicitud de expresar de forma más “clara” y “categórica” si mi argumentación supone la existencia de alguna vinculación entre la lógica trascendental y la lógica aplicada, para así calibrar mejor los alcances de la tesis que defiende. Sirva esta nota para expresar mi profunda gratitud hacia su comprensión, caridad y autoridad intelectuales.

La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas), se debe exclusivamente a la falta de atención (*Achtsamkeit*) a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como la atención se concentra sobre el caso de que se trate (A297).¹⁰

La pregunta aquí es obvia: ¿quién acomete aquella “falta de atención a la regla lógica”: el investigador o la razón? Si bien podría resultar seductora la segunda opción (sobre todo porque toda la *Crítica* está plagada de personificaciones de la razón), juzgo más plausible que Kant esté aludiendo a la atención del filósofo, introduciendo con ello una posible explicación antropológica de aquellas ilusiones que debería, asimismo, incorporarse a aquella otra estrictamente racional que da cuenta del origen de las preguntas y respuestas metafísicas (A viii; *cfr.* Willaschek 2018). Sabemos bien que las ilusiones trascendentales de la propia razón son las responsables de llevar su función teórica a callejones sin salida. Pero los excesos que promueven las ideas cosmológica, psicológica y teológica distan de ser meros problemas metafísicos, en virtud de que estos excesos animan peligros políticos patentes tales como la conformación de instituciones, grupos y escuelas que presumen de tener un acceso privilegiado a aquellas ideas, privatizando así ese “pseudosaber”, e hiriendo gravemente la publicidad de la propia razón. Para comprender cabalmente la delicadeza de este asunto conviene recordar que la publicidad no es un mero agregado del conocimiento (*Wissenschaft*), sino un componente de su naturaleza misma: Kant insiste una y otra vez en que no existen conocimientos teóricos o prácticos que no estén ya de algún modo contenidos en el sentido común, incluso en el del más inculto granjero de la Prusia oriental (B xxxiv). Por este motivo es que hacia el final del “Canon de la razón pura” Kant concluye que el *thelos* del conocimiento del mundo se justifica en base a la idea práctica del bien supremo, clarificando algo que en cierto modo ya se encuentra en la base de las creencias de todas las personas, a saber, la posibilidad de una vida futura y la existencia de Dios como garante del mundo moral:

232 |

¹⁰ En la traducción de Pedro Ribas pueden apreciarse dos aspectos relacionados con la atención que son aquí de utilidad. En primer lugar, se confirma en la primera oración que Kant no siempre utiliza *Aufmerksamkeit* para hacer referencia a la capacidad de darnos cuenta de algo: aquí Ribas traduce *Achtsamkeit* (“*aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel*”) como *atención* para dar cuenta de la falta de conciencia, o de la presencia de un descuido, en la actividad mental mencionada. En segundo lugar, y haciendo referencia a la segunda oración, Ribas vuelve a mencionar la *atención* aunque no aparezcan *Aufmerksamkeit* o *Achtsamkeit* para mantener la continuidad del sentido propositivo entre los enunciados en nuestra lengua.

Pero ¿exigís acaso que un conocimiento que afecta a todos los hombres rebese el entendimiento común y os sea revelado únicamente por los filósofos? [...] en relación con lo que interesa a todos los hombres por igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la distribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común (A831/B859).

Por este motivo Kant se da a la tarea de elaborar un método con el cual explotar tanto negativa como positivamente (en esto consiste la crítica) las capacidades de la razón. Delimitando con la mayor precisión posible los tipos de justificación que entrañan nuestros juicios acerca del mundo (idea cosmológica), de nosotros mismos (idea psicológica), y de lo que nos cabe esperar (idea teológica) en relación con lo que nos es posible hacer (idea de libertad), nuestro filósofo se mostraba convencido de estar contribuyendo a una suerte de terapia de la razón pura, *i.e.*, a la restauración de la elaboración pública del conocimiento (recuérdese esta redundancia: sin publicidad no hay para Kant conocimiento alguno). Y de esta manera es que entra en escena la dirección consciente de la atención subjetiva.

Kant muestra que debemos cuidar la atención de nuestras ideas y, junto a ello, de nuestros procesos mentales, para evitar caer en el mundo privado y pervertir así el uso apropiado de nuestra razón. Como veremos más adelante, la imposibilidad de comunicar nuestra forma de percibir y conceptualizar el mundo es, precisamente, lo que distingue a un débil y un enfermo mental de uno reflexivamente entrenado y otro sano respectivamente (Anth §§ 45-53, AA 07: 202-220). La disciplina de la razón es la terapia que Kant ofrece, y que además exhorta a emplear durante la elaboración de cualquier forma de conocimiento. Todo el capítulo primero de la “Doctrina trascendental del método” viene a concentrarse en este asunto (en especial por primar la escritura en primera persona), *i.e.*, en hacer uso de nuestra razón a través del cumplimiento de sus reglas propias, sin necesidad de negar sus inherentes antinomias y paralogismos, pues, “[s]in esta atención (*Aufmerksamkeit*), las demostraciones, como agua desbordada, corren desenfrenadamente a campo traviesa, a donde las lleve casualmente la pendiente de la asociación oculta” (A783/B811).¹¹ Esto último constituye, ciertamente, un fallo antropológico acometido por el filósofo y no (al parecer) por la razón

I 233

¹¹ Otras atenciones y desatenciones del investigador son apuntadas por Kant en Prol, AA 4: 308-310, 329-330, y 375.

pura, y en virtud de él se podría comprender por qué Kant se mostraba tan seguro de estar en el camino correcto para rehabilitar la metafísica: en base al señalamiento de determinadas “desatenciones” Kant acusaba a sus antecesores de haber confundido, entre otras cosas, las diferentes dimensiones de la lógica al tomar el *Canon* por *Organon*, y emplearlo así con el propósito de producir algún tipo específico de conocimiento (B viii y ss.).¹²

3. Las enfermedades mentales y la construcción pública del conocimiento

Hay quienes aseguran que las enfermedades mentales (junto con los casos de los visionarios y el pensamiento infantil) configuran de algún modo la contracara de la visión pública y, por tanto, trascendental, de la razón que Kant comienza a elaborar y sistematizar a partir de su primera *Crítica*. Más o menos desde que Michel Foucault sostuvo en 1964 la tesis de que la *Antropología en sentido pragmático* solo podía ser comprendida cabalmente teniendo a contraluz el modelo trascendental del sujeto que presentara Kant en su primera *Crítica*, el papel que pudiera o no haber desempeñado la locura dentro del pensamiento crítico de nuestro filósofo se ha hecho cuando menos visible (Foucault 2008). Asimismo, la tesis de Foucault aún goza de buena aprobación, y se cree que ilustra bastante bien cómo Kant parece haber identificado su modelo trascendental del sujeto con una noción nunca explícita de “salud mental”. Dentro de esta estela interpretativa, Monique David-Ménard (1990), por ejemplo, ha subrayado que aquel *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764 prefigura, junto con el posterior *Sueños de un visionario explicados por los ensueños de la Metafísica*, de 1766, la inquietud kantiana de proteger su querida metafísica de las supersticiones, del oscurantismo religioso, y en especial, de la demencia, pues, ¿acaso las pretensiones de la metafísica racionalista de su tiempo no eran demasiado afines a aquellas que abrigan las presuntas revelaciones de un teósofo como von Swedenborg? (TG, AA 02: 342; Br, AA 10: 69-73).¹³ Todo acceso presuntamente privilegiado a algún objeto que incumba de alguna u otra

234 |

¹² Por lo que, en este sentido, Kant parecería emprender aquí una tarea muy familiar a la que Aristóteles había realizado en sus “refutaciones sofísticas” (Aristóteles 1982: 309-382).

¹³ Es también significativo que durante su refutación del idealismo problemático, Kant entienda que tanto las experiencias del soñador como las del demente deban ser consideradas ilusiones creadas por la imaginación en base a “anteriores percepciones externas” que cumplen “con los criterios de toda experiencia efectiva” (B278-279)

manera a todo el género humano tiene que ser infundado, según Kant, desde el mismo momento en el que se rehúsa a someter su naturaleza epistémica al escrutinio público.¹⁴

Sabemos que las apreciaciones generales que a Kant le merecen las debilidades y enfermedades mentales son sistematizadas en su *Antropología en sentido pragmático*. Luego de apuntar sus observaciones en torno a la amencia (*Unsinnigkeit*) y demencia (*Wahnsinn*) que sobreestimulan la imaginación, e insania (*Wahnwitz*) y vesania (*Überwitz*) que perturban el juicio, afirma que:

La única característica universal de la doctrina es la pérdida del *sentido común* (*sensus communis*) y la aparición, en cambio, de un *sentido privado lógico* (*sensus privatus*); p. ej. una persona ve, en pleno día, una luz que arde sobre su mesa, mientras que otro que allí está no la ve; u oye una voz que nadie más oye (Anth § 53, AA 07: 219).

Ningún avezado en la lectura de los textos kantianos podría sorprenderse de esta observación, y en virtud de ello puede que no sea demasiado relevante insistir en esta idea, por otra parte capital. Una y otra vez ha defendido nuestro célebre filósofo que todo tipo de saber (sea teórico o práctico) debe ser cultivado públicamente, ofreciendo razones dignas de ser compartidas, discutidas, revisadas, y asumidas:

Pues una piedra de toque subjetivamente necesaria de la corrección de nuestros juicios en general, y por consiguiente también de la salud de nuestro entendimiento, es que lo medimos a este con el *entendimiento de otros*, y no nos *aislamos* con el nuestro juzgando *públicamente*, por decirlo así, con nuestra representación privada (Anth § 53, AA 07: 219).

Esta insistencia suya puede observarse, como aquí he hecho, a lo largo de sus *Críticas*, y en varios de sus demás trabajos (WA?, AA 08: 39; WDO, AA 08: 144–147; ZeF, AA 08: 386). Sin embargo, lo que no muchas veces se observa dentro de estas apreciaciones de Kant acerca de las debilidades y enfermedades mentales es el papel subterráneo que desempeña la atención. Él apunta específicamente que un rasgo peculiar de estas condiciones mentales humanas es perturbar nuestro dominio en el curso de las ideas, experiencias, y decisiones. Tanto la *hipocondría* como la *manía*, los dos géneros de la enfer-

¹⁴ En la carta que Kant le dirige a Carlota von Knobloch el 10 de agosto de 1763 (Br, AA 10: 43–48) puede notarse cómo nuestro filósofo comunica el asombro que experimentó al enterarse de que “el suceso concerniente al Sr. Swedenborg” fuese divulgado “para uso público”.

medad mental que allí distingue Kant, se caracterizan por parcializar diferencialmente el control que tenemos sobre el curso que toma nuestra mente: a veces hiperconcentrando nuestra atención (hipocondría), a veces secuestrándola a través de la generación de una regla que vuelve al pensamiento consistente consigo mismo, mas contrariando las reglas de la experiencia (manía), Kant parece asociar en todo momento la pérdida del dominio de nuestra atención con una pérdida del control de nuestra razón:

Los defectos de la facultad cognoscitiva son, ya *debilidades de la mente*, ya *enfermedades de la mente*. Las enfermedades del alma con respecto a la facultad cognoscitiva se pueden dividir en dos géneros principales. Uno es la *enfermedad de las quimeras* (hipocondría), y el otro la *perturbación mental* (manía). En el caso de la *primera* el enfermo es consciente de que algo anda mal en el funcionamiento de sus pensamientos; pues su razón no tiene suficiente poder sobre sí misma para dirigir la marcha de ellos, para detenerla ni para impulsarla [...] – La segunda es un curso caprichoso de los pensamientos, que tiene su propia regla (subjetiva), la cual va, empero, en contra de las [reglas] (objetivas) que concuerdan con las leyes de la experiencia (Anth § 45, AA 07: 202, los corchetes son del traductor).

236 | Como se puede ver, existe para Kant una suerte de espacio intermedio entre la concentración total de nuestra atención y su arbitrariedad total que nos permitiría orientar saludable (cuestión mental) y críticamente (cuestión filosófica) el curso de nuestros pensamientos. Y es precisamente este “espacio intermedio” de la atención/dispersión el que se propone delimitar con la lógica aplicada, y dentro de ella, con el *Catárticon* del entendimiento común. En modo alguno exhorta Kant a mantenerse concentrado en nuestros pensamientos todo el tiempo, pues eso sería, además de impracticable, poco recomendable para nuestra salud.¹⁵ Si es que entiendo bien este aspecto, parece

¹⁵ Disponemos de importante evidencia textual en favor de este punto. En primer lugar, Kant recomendaba en su *dietética* distraernos deliberadamente, e incluso dejarnos llevar por el libre juego de nuestras facultades, al menos una vez al día (SF, AA 07: 109-110; Anth § 47, AA 07: 206-208). En segundo lugar, es conocida su posición acerca de cómo lidiar mentalmente con algunos malestares físicos (Kant nos cuenta de las dificultades que siempre atravesó para respirar en virtud de las características defectuosas de su pecho), en especial, desviando nuestra atención de ellos mediante actividades mentales poco fatigosas (SF, AA 07: 97-116; Anth § 50, AA 07: 212-213). Ilustrativo de este asunto es, también, que su amigo Christian Garve defiende exactamente lo contrario (véase la carta que Garve le envía a mediados de septiembre de 1798 [Br, AA 12: 252-254], y la célebre respuesta que Kant le devuelve el 21 de septiembre del mismo año [Br, AA 12: 256-258]). Finalmente, el caso

estar animándonos a instruir nuestra atención para poder emplearla cuando es debido, acerca de aquellos asuntos que merecen ser atendidos, bajo términos debidos, y según procedimientos debidos, para luego poder compartir con nuestros compañeros de interacción nuestra particular manera de percibir, sentir e interpretar el mundo; se trata de una de las condiciones de posibilidad de la elaboración pública de cualquier forma de saber. Y esto es, precisamente, lo que me gustaría conceptualizar como *ideal de la soberanía de la atención subjetiva*.

No creo que Kant defienda un ideal relativo a “tener que adueñarnos” o a “tener que hacernos dueños de nuestra atención” (ideal que encuentro muy presente tanto en *Infinite Jest* como en la referencia de David Foster Wallace que he colocado en la introducción de este trabajo), en virtud de que él no cree que esto último sea posible, o siquiera recomendable.¹⁶ Parece más bien estar defendiendo un ideal relativo a la atención que se liga mejor con la noción de “soberanía”, en la medida en que no se pretende controlar contenidos mentales o psíquicos propios, sino más bien *reconducirlos*.¹⁷ Desde este punto de vista no se trataría, a la manera de Foster Wallace, de procurar *adueñarnos* de nuestra atención, sino de ser capaces de reconducirla cuando es necesario, en torno a aquellos objetos que merecen ser atendidos, de acuerdo a reglas adecuadas. En ello consistiría, precisamente, el ideal kantiano de hacernos soberanos de nuestra atención que subyace a gran parte de sus textos.

Tirando así del hilo de la atención individual tocamos tierra en aquella posición de Robert B. Louden (2011: 70 y 82) que, junto a otros (Cohen 2008: 513), conjetura que Kant habría coleccionado materiales tan diversos

I 237

del abogado ilustra muy bien algunas de las bondades que Kant le atribuía a la distracción artificiosa/deliberada (Anth § 30, AA 07: 174).

¹⁶ Aunque no deja de ser atractiva la sugerencia de encontrar aquí un ideal de “hacernos dueños de nuestra atención”, dado que no pocos interpretan el ideal de autonomía de Kant bajo la clave rousseauiana de “hacerse dueño de uno mismo” (Berlin 1993: 187-243). En uno de los apuntes que Kant le dedica a la atención y a la abstracción dentro de las *Notas de las lecciones de antropología* del semestre de invierno de 1781-1782 (denominadas “*Menschenkunde*” por Reinhardt Brandt y Werner Stark), asegura que “Toda nuestra atención y abstracción debe ser de tal forma que se encuentre bajo nuestro control, y en general es una gran ventaja para el ser humano el tener siempre bajo control todas las fuerzas de su alma, porque entonces este se tiene a sí mismo bajo control” (V-Anth/Menschenkunde, AA 25/2: 900).

¹⁷ Heinz Kohut y Philip F. D. Seitz han defendido la noción de “soberanía” dentro de las discusiones psicoanalíticas relativas al *Ego*, para rehuir de un ideal freudiano de autonomía que percibe en la conciencia, reflexión, o yo, un *propietario* o *dueño* de contenidos internos (Kohut y Seitz 2011: 344-345). Creo útil continuar con la reconstrucción del abordaje kantiano de las enfermedades mentales a través de la mirilla de aquella noción.

en sus lecciones de antropología acerca del “conocimiento del mundo” (*Weltkenntnis*) con el propósito de asistir a la razón en su fin de moralizar el mundo. Y en este contexto, la atención subjetiva pasaría a encontrarse, junto a otros elementos, en la base de la ansiada autonomía moral.¹⁸

4. La atención en la antropología

No es casualidad que, según las notas de sus estudiantes, sea precisamente en sus lecciones de antropología donde Kant se detenga con mayor tranquilidad a explicar aquello que entiende por atención. En especial, porque a diferencia de otras disciplinas que tienen por objeto aquello que la naturaleza ha hecho de los seres humanos, en el segundo párrafo de su introducción a la *Antropología en sentido pragmático* Kant asegura que el conocimiento pragmático relativo al hombre se ocupa de “lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Anth, AA 07: 119).¹⁹ Dentro de este contexto de autoconformación subjetiva Kant dejó bastante claro que la atención no era una capacidad cognitiva y perceptiva más entre otras, sino que, en realidad, se insertaba en el corazón mismo de una de las actividades capitales de la razón humana: la de abstraer.

238 |

Poder hacer abstracción de una representación, incluso cuando ella se impone al ser humano a través de los sentidos, es una facultad mucho mayor que la de prestar atención (*zur attendieren*); porque demuestra la libertad de la facultad de pensar, y [demuestra] el poder de la mente, de *tener en su dominio el estado de las representaciones propias* (*animus sui compos*). En este respecto, la *facultad de abstraer* es más fácil, pero también más importante, que la de la atención (*Attention*), cuando concierne a representaciones de los sentidos (Anth § 3, AA 07: 132, los corchetes son del traductor).²⁰

¹⁸ Tengo en cuenta, por tanto, los recaudos heurísticos que conviene asumir en el procesamiento de las lecciones de antropología de Kant, sugeridos por Werner Stark (2003: 19-20).

¹⁹ También es curioso que para enfatizar la autoconformación que los seres humanos pueden promover en base al siempre defectuoso conocimiento que puedan tener de sí mismos, Kant insistiera, en sus cursos de antropología de la década de 1770, en la existencia de una tercera facultad que acompañara tanto a la receptividad como al libre albedrío: Kant señalaba entonces la existencia de una “fuerza” subjetiva que debía ser cultivada para “ponerlo todo en movimiento” (V-Anth/Collins, AA 25/1: 29).

²⁰ Nótese que aquí Kant “parece” (por tratarse de notas tomadas por estudiantes) no emplear *Aufmerksamkeit* o *Achtsamkeit*, sino *Attention*. Véase también V-Anth/Collins AA 25/1: 36-39.

Kant asegura allí, de hecho, que el desvarío de nuestra atención nos hace constantemente infelices, en virtud de que “es un vicio particular de nuestra facultad de atención (*Attentionsvermögens*) el de fijarse, aun sin querer, precisamente en los defectos de los otros” (Anth § 3, AA 08: 132) y de uno mismo.²¹ De ahí que sea necesario ejercitar nuestra atención (lo cual en este contexto significa abstraer aquellos contenidos que definen las representaciones con las que opera nuestra mente) y librarnos de tan perturbadora condición natural si es que pretendemos tomar las riendas de nuestra actividad mental. Sin embargo, la atención no se identifica exactamente con la abstracción, pues Kant observa que:

- 1.) Si elevo estas representaciones al mayor grado de claridad posible. Eso es lo que hace la atención (*Attention*).
- 2.) Si extraigo de todas las demás representaciones en la vecindad tanta claridad que se oscurecen por completo y solo queda una [representación]. Esto es abstracción. La abstracción no es falta de atención (*Aufmerksamkeit*), su propósito es meramente negativo – es una actividad en la que evito que se produzcan otras representaciones para que sus impresiones no actúen en mi conciencia – Toda atención y abstracción puede ser arbitraria e involuntaria. La abstracción y la atención arbitrarias constituyen el principio del autocontrol (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1239, la traducción es mía).²²

I 239

De ahí luego su afirmación acerca de que “[u]na persona abstrae involuntariamente cuando aparta todas las ideas que le pasan por la cabeza y se aferra a una con tanta fuerza que no puede soltarla (*Los hipocondríacos sólo tienen control sobre estas locuras cuando se encuentran en un estado saludable*)” (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1239-1240, las cursivas y traducción son mías). Veamos un poco mejor cómo Kant conecta algunos de los problemas de atención con las enfermedades mentales. Cito *in extenso*:

²¹ Esta clase de observaciones de Kant van de la mano con lo que a su entender constituyen las fuentes históricas y sociales del mal. Recuérdese al respecto que él no creía que el mal fuese una condición natural de los seres humanos, sino una consecuencia de las influencias que estos mantienen forzosamente al compartir una superficie esférica que los obliga a cohabitar (RGV, AA 06: 93-94).

²² Como adelanté en la nota 5 *supra*, traduzco algunos pasajes de las obras incluidas en el segundo tomo del volumen 25 de los *Kant's gesammelte Schriften*. También tomo como referencia las traducciones inglesas de Allen W. Wood y Robert B. Loudon (2013).

La observación, en mí mismo, de los diversos actos de la facultad representativa, *cuando hago que se presenten*, es algo digno de meditación, y es necesario y provechoso para la lógica y la metafísica. Pero pretender espiarse a uno mismo [para atisbar] cómo vienen a la mente *también por sí mismos, sin ser evocados* (lo que ocurre mediante el juego de la imaginación involuntariamente poética) es una inversión del orden natural en la facultad cognoscitiva, porque entonces los principios del pensar no proceden (como debieran) sino que van detrás; y bien es ya una enfermedad de la mente (chifladura), o bien lleva a ella y al manicomio. A quien suele relatar muchas *experiencias internas* (de la Gracia, de tentaciones) le conviene que su viaje de descubrimiento y exploración de sí mismo comience siempre por tocar tierra, primero, en Antycira. Pues esas experiencias internas no son como las *externas*, de objetos en el espacio, en las cuales los objetos se presentan unos junto a los otros, y se fijan como *permanentes*. El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones solo en el tiempo, y por tanto, en un fluir en el que la observación no es duradera; lo que es, empero, necesario para la experiencia (Anth § 4, AA 07: 133-134, corchetes del traductor).²³

240 | Como puede apreciarse, tanto forzar como descuidar la atención que uno se dirige hacia sí mismo y sus pensamientos puede socavar de cabo a rabo la posibilidad de comunicar a los demás los hallazgos del autoconocimiento. Esto se hace evidente porque Kant explica desde el inicio que su inquietud aquí refiere tan sólo a la lógica pura del pensamiento, no a la salud mental como tal, razón por la cual, como sugirió Foucault, todo lo atinente a las debilidades y enfermedades mentales tiene que ser concebido como contracara de su modelo de sujeto trascendental.²⁴ Sin embargo, esta sugerencia no parece ser completamente acertada. Para Kant ni es posible, ni es deseable, mantenerse todo el tiempo en esta clase de concentración abstractiva. Es necesario *saber* oscilar entre la concentración de nuestra atención y la distracción deliberada, recreativa y saludable dentro de aquello que suele denominar “common sense” o “bon sens”:

²³ Véase también V-Anth/Collins § 4, AA 25/1: 23-24; y V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1439.

²⁴ Se debate si las lecciones de antropología kantianas pueden sistematizarse bajo una sola perspectiva. Reduciendo violentamente las voces más atinadas cabe identificar los que entienden estas lecciones bajo el halo de una “doctrina de la prudencia” (Graband 2015; Wilson 2016), de una “antropología de la cognición” (Cohen 2014: cap. 5), o de una “antropología lógica” (Zinkstok 2011). Entiendo que la reconstrucción y sugerencia que aquí presento armonizan con cualquiera de estos acercamientos.

Para calificar a los seres humanos de acuerdo con su facultad cognoscitiva ([de acuerdo] con el entendimiento en general), se los divide en aquellos a quienes se debe reconocer *sentido común* (*sensus communis*) –que, por cierto, no es vulgar (*sensus vulgar*)– y en gente de *ciencia*. Los primeros son conocedores de las reglas en los casos de aplicación de ellas (*in concreto*); los otros [son conocedores de las reglas] en sí mismas y antes de la aplicación de ellas (*in abstracto*). Al entendimiento que pertenece a la primera facultad cognoscitiva se lo llama *sano* entendimiento humano (*bon sens*); al que pertenece a la segunda, se lo llama *ingenio inteligente* (*ingenium perspicax*) (Anth § 6, AA 07: 140, corchetes del traductor).

De ahí que pocas líneas después agregue que la capacidad de resolver un problema con claridad, orden y sosiego, tenga que guardar relación con una especie de *tacto lógico* “en cuyo caso la reflexión se representa al objeto desde varios lados, y produce un resultado correcto sin ser consciente de los actos que lo preceden en el interior de la mente” (Anth § 6, AA 07: 140).²⁵ Kant entiende que esta capacidad se ejercita, se instruye, y que las personas pueden no solo controlarla cuándo y cómo es debido, sino que también pueden aprender a rehuir de ella a través de actividades recreativas y, sobre todo, regeneradoras: esto constituiría, según sus palabras, una “dietética de la mente” (Anth § 47, AA 07: 207). Los seres humanos somos seres racionales y finitos, y en virtud de ello debemos descansar, distraernos, y reponernos de la fatigosa tarea que significa focalizar nuestra visión en un objeto y abstraer todo aquello que le conforme eliminando lo que le sea accesorio. Todo lo cual es particularmente importante, en razón de que las debilidades y las enfermedades mentales podrían estar, según Kant, no pocas veces conectadas:

I 241

Una de las debilidades de la mente es quedar uno ligado por la imaginación reproductiva a una representación a la que se ha prestado gran atención (*Aufmerksamkeit*), o atención duradera, y no poder apartarse de ella, es decir, no poder volver a dar libre curso a la imaginación. *Si este mal es habitual, y se dirige a uno y al mismo objeto, puede convertirse en demencia* (Anth § 47, AA 07: 207, las cursivas son mías).

—

²⁵ En este punto, y como bien apunta Suzuki (2014), Kant se hace eco de los finos análisis que Georg Friedrich Meier había realizado acerca del arte de no perder la concentración mediante el empleo de distracciones voluntarias. Kant utilizaba a Meier, precisamente, como base textual en sus cursos de Lógica. Debo esta puntualización y referencia a Nuria Sánchez (2018: 133).

Si bien es verdad que Kant contempla varias causas de las enfermedades mentales, sobre todo fisiológicas y hereditarias, y algunas pocas sociales (Anth § 53, AA 07: 218, n.), me interesa detenerme en aquellas que traban una especie de *continuum* entre la debilidad mental y la demencia. Este es el caso de las debilidades ligadas a la atención subjetiva, y el de algunos súbitos cambios de humor tales como la melancolía (*Tiefsinnigkeit*) (Anth § 50, AA 07: 212). Sobre todo porque el propio Kant asegura que:

[...] al producirse la *eclosión* de la disposición a la locura (que por lo común acontece de manera súbita) lo primero que se le presenta a la mente (la *materia* con la que accidentalmente se topa, acerca de la cual, después, se desvía) es aquello acerca de lo que de ahí en adelante el loco desvaría preferentemente; porque, por la novedad de la impresión, se fija en él más firmemente que lo demás que sigue (Anth § 53, AA 07: 218).

En este contexto cobra sentido la conjetura de que las debilidades mentales que luego desembocan en la locura se podrían cultivar a través de malos hábitos y, en especial, de rutinas sociales fosilizadas.²⁶ El cuidado que Kant mantiene en todo momento a la hora de identificar componentes etiológicos para explicar el origen de las debilidades y enfermedades mentales tiene por propósito no responsabilizar a los individuos de sus propios sufrimientos, lo cual es por demás atendible. Sin embargo, este cuidado no le impide apuntar en una conocida nota que “[e]s un fenómeno corriente el que los hombres de negocios cometan un exceso de transacciones y se pierdan en planes ambiciosos que sobrepasan sus fuerzas” (Anth § 53, AA 07: 218, n.): Kant reconoce que algunos malos hábitos generados y regenerados dentro de la interacción social pueden promover debilidades mentales que luego florecen bajo alguna forma de demencia.²⁷ Si acierto al menos parcialmente al identificar una relación intrínseca entre la instrucción de la atención/abstracción subjetiva, la interacción social, las debilidades mentales

242 |

²⁶ Marco Costantini (2018: 234-235), sin embargo, ha apuntado que Kant no cree que la sociedad y sus intrínsecas conflictividades causen por sí solas las enfermedades mentales, sino que lo social delimita las condiciones dentro de las cuales estos males pueden aparecer. Aquí pretendo sugerir que lo social podría ser para Kant algo más que un espacio de aparición para las enfermedades mentales.

²⁷ El caso que intenta desmitificar aquí Kant es el de enloquecer a causa del exceso de actividad intelectual y, en especial, de estudio: a principios de 1780 uno de sus estudiantes (Elkan-da) enloqueció, y pronto comenzó a circular en Königsberg la sospecha de que las clases de Kant habían llevado al joven a través de pensamientos demasiado rigurosos, abstractos y exigentes, no propios de una mente saludable (Kuehn 2011: 275 y 318).

y la locura, cabe entonces ensayar una reconstrucción de los orígenes no fisiológicos (*i.e.*, sociales) de las enfermedades mentales en base a aquel ideal de la soberanía de la atención que he intentado iluminar. Esclareceré las conexiones entre estos conceptos a continuación.

5. Soberanía de la atención y enfermedades mentales en lo social

Según lo dicho hasta el momento, las piezas importantes de mi reconstrucción serían las siguientes:

(i) He apuntado que Kant solo encuentra un síntoma universal relativo a las enfermedades mentales: aquel que se refiere a la imposibilidad de comunicar públicamente nuestras ideas y experiencias. Esto, evidentemente, supone una idea de “salud mental” que pivota en torno a nuestra capacidad de descentración, y a la posibilidad de imaginar los puntos de vista de nuestros compañeros de interacción.

(ii) En la *Antropología en sentido pragmático*, como sabemos, Kant se sumerge en el barro de la casuística para iluminar aquellos componentes que diariamente hipotecan o fomentan nuestras capacidades racionales, y por extensión, nuestra salud mental. Casi la totalidad de las perturbaciones mentales son causadas, según su opinión, por factores fisiológicos y, de hecho, asegura que en su mayoría son hereditarias; otras pocas, sin embargo —e intentando con esto evitar culpabilizar al demente de su condición— serían sociales, o al menos circunscritas a lo social.

(iii) Dentro del componente social de las enfermedades mentales Kant apunta que podemos identificar algunas ocasionadas por la persistencia de debilidades mentales, muchas de las cuales se vinculan a la no instrucción o al arrebato sistemático de la atención/abstracción subjetiva.

(iv) Finalmente, Kant también observa que una manera de superar estas dificultades recae en el aprendizaje y ejercicio de las reglas que rigen el buen curso de nuestras ideas.

Llegados a este punto, y con el propósito de ensamblar todas las piezas mencionadas, argumentaré en favor de la siguiente hipótesis: la insistencia kantiana de incorporar prácticas sociales saludables constituye la piedra angular de un enfoque de la locura que, amén de estar fisiológicamente centrada, contempla la existencia de algunas de sus causas históricas. El soporte textual de esta hipótesis se puede hallar, asimismo, en algunas de las notas que sus estudiantes obtuvieron durante sus lecciones de antropología. En las notas tomadas por Christoph Coelestin Mrongovius durante las lecciones de antropología que Kant dictó el semestre de invierno de 1784/1785, se puede

leer que tanto aquellas distracciones que raptan nuestra atención, como el exceso de abstracción que a veces protagonizamos al considerar algún asunto en particular, pueden mitigarse con prácticas sociales específicas:

Es un estorbo cruel en el que pensar. La abstracción involuntaria reverbera durante mucho tiempo, aunque esta reverberación consista en representaciones oscuras. El ser humano está enfermo de cualquier abstracción a la que se aferra, pues debilita seriamente sus fuerzas. *El mejor remedio contra esto es la sociedad*; la condición de [estar] abstraído irreflexivamente es una [especie de] irreflexión (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1240, la cursiva y traducción son mías).

Por esta razón Kant concluye pocas líneas después que “[l]a demencia (*Wahnsinigkeit*) a menudo surge cuando uno concentra su atención (*Aufmerksamkeit*) en un objeto durante mucho tiempo [...] Así son los melancólicos, pero no se permiten estar en sociedad en absoluto y es censurable (*tadelhaft*)” (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1241, la traducción es mía; también Anth §47, AA 07: 206).²⁸ El ejemplo que aquí ofrece Kant es uno de sus favoritos: se cuenta que una vez visitado por un amigo, y puesto a prueba por este, Isaac Newton decidió salir a caminar con él no sin antes comer. Al echar mano de uno de los platos allí disponibles y encontrarlo vacío creyó que ya había comido de él, y entonces resolvió salir a caminar con su amigo; sin embargo, este le confesó que había puesto a prueba su atención comiéndose lo que había en los platos sin que se diera cuenta (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1241; también V-Anth/Friedländer, AA 25/1: 539, y Refl 525, AA 15: 227-228, n.). La sentencia de Kant acerca de esta clase de extravíos es muy ilustrativa de lo que me interesa apuntar: “Los eruditos somos muy olvidadizos. – Esta es una distracción mortal de la que es muy difícil escapar” (V-Anth/Mron, AA 25/2: 1241, la traducción es mía). Nuestro filósofo no se cansa en este punto de dar ejemplos de socialización dentro de los cuales nos vemos forzados a estar pendientes de las perspectivas de las demás personas: en su opinión, siempre es bueno estar pendientes de cómo somos percibidos por los demás, de cómo nos aprecian y en base a qué criterios o reglas lo hacen. La descentración y no la exteriorización de uno mismo sería la oportunidad que la socialización nos ofrece para ser capaces de orientar el curso de nuestras ideas correcta y saludablemente.²⁹ Y esta es la razón principal, a mi entender, por

²⁸ *Tadelhaft* también refiere a algo inocente y libre de culpa.

²⁹ No es menor diferenciar aquí la exteriorización de la descentración, en virtud de que en ello descansa, en parte, un distanciamiento de Kant para con su admirado Rousseau: el asunto estriba en que el ginebrino entendía que el frenesí con el que los individuos buscan

la cual no podemos ni debemos renunciar a habitar la antinomia de nuestra atención: la naturaleza elástica y siempre peligrosa (tanto por tender a disolver como a hiperconcentrar nuestra mirada, y con ello nuestra agencia) de la atención subjetiva descansa, entre otras razones, en que necesitamos habitar el mundo de nuestras propias vivencias en relación con el de la mirada ajena. Los demás nos interpelan todo el tiempo, y con ello logran raptar nuestra mirada, abriéndonos la puerta bien para sucumbir en la heteronomía más extrema, bien para tener que arreglar la construcción de nuestra autonomía en medio de aquella heteronomía a través del uso público de la razón. Este es el motivo principal, como digo, de que Kant entienda que en lo atinente a nuestra atención siempre hay (y debe haber) algo de indisponible, de incontrolable, algo que hipoteque las posibilidades de construir alguna especie de ingeniería en torno a ella:

Un alma saludable siempre está preocupada por algo fuera de ella misma. *Un alma enferma siempre se preocupa una y otra vez de sí misma, y así surgen seres fantásticos y entusiasmo (Schwärmerey).* —A través de una gran atención (*Aufmerksamkeit*) uno se siente perturbado o afectado. Uno se siente perturbado cuando en las relaciones sociales observa una excesiva meticulosidad y así al final suscita desconfianza contra uno mismo. Uno no sabe cómo mostrarse ventajosamente. Pero todo esto viene simplemente de cuidarse mucho a uno mismo. De este desconcierto surge que el ser humano hace las cosas peor de lo que las hubiera hecho de otro modo. Por lo tanto, no estar perturbado (*Ungenirt*) ya es una gran ventaja (V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1439, la cursiva y traducción son mías).³⁰

I 245

sus reconocimientos, distinciones, prestigio y fama nace de una hipertrofia de las habilidades sociales que aquellos se habrían visto inducidos a desarrollar luego de ingresar al contrato social. La inflamación patológica del *amour propre* individual que perpetra la esclavitud y desigualdad entre las personas no es subsidiaria de una forma de organización social específica, sino de la estructura racional elemental con la cual la civilización habría comenzado a andar (Neuhouser, 2008). Kant, por su parte, enfatiza la importancia práctica de la descentración (“A decir verdad, el respeto es la representación de un valor que doblé mi amor propio”: GMS, AA 04: 402, n.), evitando así la demonización de lo social y el “otro” que, por otra parte, parece predominar en el pensamiento francés (Honneth 2019: 2).

³⁰ *Ungenirt* también puede referirse a no tener vergüenza. Por otra parte, vale la pena mencionar que pocos años después del curso de invierno (1788-1789) que toma Busolt, Kant escribe una carta a Ludwig Ernst Borowski (Br, AA 11: 141-143) para evacuar la inquietud de este acerca de la multiplicación de “visionarios” (“*Schwärmerei*” también puede traducirse por “delirante”, “entusiasmo” o “fanatismo”) en Europa. Allí Kant sugiere, entre otras cosas, reducir la cantidad de lectura superflua y optar por leer aquello que supone un incremento de la com-

No es difícil notar que sus lecciones de antropología se ocupan, entre tantas otras cosas, de estudiar las dinámicas de la cognición humana ordinaria *dentro de lo social* o, para ser más claros, socialmente mediadas. De ahí que la mayor parte de sus consejos ligados al conocimiento cotidiano abriguen componentes propios de una buena convivencia. Cuando de la sensibilidad se trata, Kant recomienda matar el tiempo para estimular la mente, cultivar tan solo públicamente los sentidos del olfato y el oído, buscar la novedad para quebrar la monotonía, e incluso fumar para estimular la conversación. Cuando se trata de la imaginación nos sugiere tomar vino para estimularla y evitar novelas que la sobreexcién, meditar, y ejercitar la afinidad de las ideas y los diferentes tipos de memoria (ingeniosa, mecánica y juiciosa). Finalmente, en lo relativo al entendimiento nos encarga mantener silencio en público cuando no se pueda observar algo agudamente, o juzgar un asunto desde un punto de vista común (Anth §§ 1-2, AA 07: 125-130). Como se puede apreciar, todas estas recomendaciones ligan la cognición a la convivencia social en virtud de que, como he apuntado en la primera sección, todo saber que se presume tal ha de ser generado y regenerado metódicamente y en el seno público. Cualquier pretensión contraria no puede merecer otra cosa que la burla:

246 |

Esta distracción involuntaria es una enfermedad en la que la atención (*Aufmerksamkeit*) está siempre dirigida a uno mismo, y donde uno se detiene en pensamientos que despiertan desagrado. Los seres humanos que tienen este tipo de distracción sutil y siempre construyen castillos en el aire, no sirven para nada en la sociedad y son perjudiciales para ellos mismos y una molestia para la sociedad. Pero estas personas son comúnmente consideradas los tontos de la sociedad. Porque cuando una persona despistada está en sociedad, siempre hay algo de qué reírse (V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1530, la traducción es mía).

6. Conclusiones: atención, enfermedades mentales y modernidad tardía.

He argumentado que por debajo de las investigaciones trascendentes, metafísicas y antropológicas, Kant siempre alude a la necesidad de instruir nuestra atención para ser capaces de orientar correctamente el pensamiento, y luego comunicarlo a los demás. En este contexto,

presión individual, desarrollando a la par cierta “repugnancia” por lo demás. Esto guarda significativa consonancia con el disciplinamiento de la atención subjetiva que trato aquí.

tanto las debilidades como las enfermedades mentales parecen referir, de una u otra manera, a parcializaciones de la atención subjetiva, y en virtud de ello es que la superación de aquellas condiciones parece referir, de alguna u otra manera, a la necesidad de hacernos soberanos de nuestra atención mediante el cultivo de hábitos intelectuales favorables y, sobre todo, sociales. Así las cosas, esta lectura despierta un número importante de interrogantes. Me limitaré a apuntar dos de ellas.

En primer lugar, no puede decirse que sea del todo claro que la debilidad de la atención (en tanto debilidad mental) pueda generar enfermedades mentales. Mi reconstrucción se atiene a aquellos pasajes en los que Kant da a atender que ciertas prácticas sociales (como las del mercader o Isaac Newton) pueden inducir actitudes nocivas para el aprendizaje del “tacto lógico” del sentido común, y con ello promover debilidades, e incluso enfermedades mentales. Sin embargo, y sin negar lo anterior, es forzoso recordar que para la mayoría de los casos Kant parece no quitar ojo de la idea de que la parcialización de la atención personal es una consecuencia, y no una causa, de las debilidades y enfermedades mentales. En este contexto, el protagonismo que Kant le concede a la explicación fisiológica de la locura se comprende gracias a dos razones de peso: por una parte, nuestro filósofo parece interesado en convenir con las investigaciones más conocidas y legitimadas de su época en relación a este asunto y, por otra, aseguraba estar preocupado por no responsabilizar al enfermo de su condición. Esto último sugiere que Kant entendía imprudente incorporar una etiología social de las enfermedades mentales por entender que debía con ello añadir en la explicación una causalidad referida a la voluntad del sufriente. Los aún inexistentes estándares de discusión sociológica no le permitían investigar la posibilidad de elaborar una etiología social de las enfermedades mentales sin tener que anclar su causalidad en los sujetos considerados individualmente, y no colectivamente, lo que seguramente llevaría a poner entre paréntesis la noción misma de “responsabilidad”. En la actualidad, sin embargo, es posible seguir la pista de esta posibilidad (Ehrenberg 2000).

I 247

En segundo lugar, y como he afirmado al comienzo de este trabajo, nadie vacilaría en afirmar junto a Kant y Foster Wallace que cualquier autonomía personal imaginable se cimenta, cuando menos en buena parte, sobre la base de un desarrollo razonable de la capacidad de dirigir nuestra atención: encauzando y reposando así nuestra mirada sobre aquellas cosas que efectivamente abrigan cierto valor para nosotros podemos luego participar de la elaboración (pública) del conocimiento. Sin embargo, es imperioso apuntar que Kant reflexiona acerca de la atención dentro de un contexto histórico signado por la presencia y la permanencia, y no tanto por la vertiginosidad de nuestro tiempo. Aquel ideal kantiano de hacernos soberanos de

nuestra atención es cultivado dentro del mismo caldo temporal y rítmico en el que Jean-Siméon Chardin pintaba *Le philosophe lisant* (1734), *L'enfant au totón* (1739) y *Le grattoir à navet* (1740): se trata de una atención dieciochesca que debe armonizar con la presencia de lo que se tiene en frente, y no con las dramáticas velocidades que debemos gestionar diariamente en nuestra época. Kant gesta su lógica trascendental y psicología empírica dentro de una modernidad en ciernes, relativamente poco variable, que recién comenzaba a sacudirse con la Revolución francesa. De manera que conviene evitar la instrumentalización cándida de aquel ideal de la atención para la reflexión de nuestro tiempo.

Con todo, he argumentado que Kant parece legarnos un esquema de análisis de las enfermedades mentales nada desdeñable: uno que contempla la existencia de un *continuum* entre ciertas formas de interacción social y ciertas formas de demencia, acopladas mediante debilidades mentales relacionadas con la atención personal.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles** (1982), *Organon I*, traducción de M. Candel Sanmartín (Madrid: Gredos).
- Berlin, I.** (1993), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, traducción de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez (Madrid: Alianza).
- Capozzi, M.** (2002), *Kant e la lógica*, vol. 1 (Nápoles: Bibliopolis).
- Chingell, A.** (2020), “The Many Faces of Transcendental Realism: Willaschek on Kant’s Dialectic”, *Kantian Review*, 25(2): 279–293.
- Cohen, A. A.** (2008), “Kant’s Answer to the Question What is Man’ and Its implications for Anthropology”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 39(4): 506–514.
- Cohen, A. A.** (2014), *Kant’s Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (Londres: Cambridge University Press).
- Costantini, M.** (2018), “Le patologie psichiche nel *Versuch* kantiano del 1764”, *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 7: 234–251.
- Crary, J.** (2001), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle, and Modern Culture* (Massachusetts: MIT Press).
- David-Ménard, M.** (1990), *La folie dans la raison pure* (París: Vrin).
- Ehrenberg, A.** (2000), *La fatiga de ser uno mismo*, traducción de Rogelio C. Paredes (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Foster Wallace, D.** (2008), “David Foster Wallace on Life and Work”, *The Wall Street Journal*, 19 de septiembre, <https://www.wsj.com/articles/SB12217821196645460Z> [consultado el 22 de mayo de 2024].
- Foucault, M.** (2008), “Introduction à l’Anthropologie”, en I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (París: Vrin, 11–79).

- Graband, C.** (2015), *Klugheit bei Kant* (Berlín: Walter de Gruyter, Kantstudien-Ergänzunghefte).
- Guyer, P.** (2020), “God and the Structure of the transcendental Dialectic: On Willaschek’s *Kant on the Sources of Metaphysics*”, *Kantian Review*, 25(2): 267–277.
- Honneth, A.** (2019), *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*, traducción de S. Chaparro Martínez (Madrid: Akal).
- Johnson, A. y Proctor, R. W.** (2004), *Attention: Theory and Practice* (Thousand Oaks, Londres y Nueva Delhi: SAGE Publications).
- Kant, I.** (Anth), *Antropología en sentido pragmático*, traducción de Mario Caimi (Buenos Aires: Losada, 2010).
- Kant, I.** (Br), *Correspondencia*, edición y traducción de Mercedes Torreveano (Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” [CSIC], 2005).
- Kant, I.** (GMS), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto R. Aramayo (Madrid: Gredos, 2010).
- Kant, I.** (KrV), *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas (Madrid: Gredos, 2014).
- Kant, I.** (V-Anth/Busolt), *Anthropologie Busolt*, en R. Brandt y W. Stark (eds.), *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 25, tomo 2, *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1997, 1435–1531).
- Kant, I.** (V-Anth/Collins), *Lecciones de antropología Collins* edición y traducción de Alejandro García Mayo (Madrid: Escolar y Mayo, 2012).
- Kant, I.** (V-Anth/Menschenkunde), *Lecciones de antropología Menschenkunde*, en I. Kant, *Lecciones de antropología: Fragmentos de estética y antropología*, edición y traducción de M. Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015, 139–186).
- Kant, I.** (V-Anth/Mron), *Anthropologie Mronovius*, en R. Brandt y W. Stark (eds.), *Kant’s gesammelte Schriften*, vol. 25, tomo 2, *Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften* (Berlín y Leipzig: Walter de Gruyter, 1997, 1209–1429).
- Kohut, H. y Seitz, P. F. D.** (2011), “Concepts and Theories of Psychoanalysis”, en P. H. Ornstein (ed.), *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut: 1950-1978* (Nueva York: International Universities Press, vol. 1, 337–374).
- Kuehn, M.** (2011), *Kant: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press).
- La Rocca, C.** (2008), “Der dunkle Verstand. Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant”, en V. Rohden et al. (eds.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlín: Walter de Gruyter, vol. 2, 447–458).
- Louden, B. R.** (2011), *Kant’s Human Being* (Oxford: Oxford University Press).
- Neuhouser, F.** (2008), *Rousseau’s Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford: Oxford University Press).
- Pozzo, R.** (2016), *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, traducción de J. Sánchez Arjona (Madrid: Maia).
- Sánchez, N.** (2018), *Elogio de la razón mundana: Antropología y política en Kant* (Adrogué: La Cebra).

- Stark, W.** (2003), “Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lectures on Anthropology”, en B. Jacobs y P. P. Kain (eds.), *Essays on Kant’s Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 15–37).
- Suzuki, M.** (2014), “Georg Friedrich Meier e os paraísos artificiais de Immanuel Kant”, *Cuadernos de Filosofía Alemã*, 19(1): 105–116.
- Willaschek, M.** (2018), *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason* (Cambridge University Press).
- Willaschek, M.** (2020), “Replies to the Comments of Paul Guyer and Andrew Chingell”, *Kantian Review*, 25(2): 295–311.
- Wilson, H.** (2016) “Kant’s Anthropology as Klugheitslehre”, *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, 3: 122–138.
- Wood, A. W. y Louden, R. B.** (2013) (eds.), *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Lectures on Anthropology*, traducción de R. R. Clewis, R. B. Louden, G. E. Munzel y A. W. Wood (Nueva York: Cambridge University Press).
- Zinkstok, J. T.** (2011), “Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic”, *Kant Yearbook 2011: Anthropology*, 3: 107–130.

Recibido: 22-05-2024; aceptado: 19-03-2025

Apuntes para una gramática cartesiana: sobre la función lingüística de la memoria intelectual y la posibilidad de una gramática *historica y methodica*

RODOLFO LEIVA

Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
Buenos Aires, Argentina

I 251

DOI: 10.36446/rlf468

Resumen: En el contexto del siglo XVII, el estudio de la gramática representaba algo más que un conjunto de reglas para el correcto uso del lenguaje: con ello, además, se pretendía brindar los instrumentos necesarios para poder argumentar y razonar adecuadamente. El programa cartesiano puede entonces inscribirse en esta tradición que busca las inconsistencias lingüísticas que nos alejan de la verdad, para luego establecer reglas precisas que orienten el discurso racional. Para establecer esta “gramática cartesiana”, deberemos determinar, en primer lugar, la naturaleza del problema lingüístico, a partir del análisis de la “memoria intelectual”. Luego, deberemos identificar los prejuicios y prevenciones que se originan en el lenguaje y que impiden acceder a la verdad. Finalmente, determinaremos

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

las reglas o preceptos que permitan elaborar un “discurso racional” adecuado y verdadero.

Palabras clave: Descartes, memoria intelectual, gramática racional, gramática *historica*, gramática *methodica*.

***Notes for a Cartesian Grammar:
on the Linguistic Function of Intellectual Memory
and the Possibility of a Historical and Methodical Grammar***

Abstract: In the context of the 17th century, the study of grammar represented more than just a set of rules for the correct use of language: it also aimed to provide the necessary tools to argue and reason adequately. The Cartesian program can thus be inscribed in this tradition that seeks the linguistic inconsistencies that distance us from the truth, to then establish precise rules that guide rational discourse. To establish this “Cartesian grammar”, we must first determine the nature of the linguistic problem, based on the analysis of “intellectual memory”. Then, we must identify the prejudices and biases that originate in language and prevent access to the truth. Finally, we will determine the rules or precepts that allow for the elaboration of an appropriate and true “rational discourse”.

Keywords: Descartes, intellectual memory, rational grammar, historical grammar, methodical grammar.

1. Introducción¹

En la tercera objeción a las *Meditationes de Prima Philosophia*,² Thomas Hobbes cuestiona la tesis cartesiana que afirma que el

¹ Algunos pasajes de este artículo retoman, con modificaciones y adecuaciones al presente enfoque, la comunicación “Acerca del rol de la memoria intelectual en la lingüística cartesiana”, presentada en las XIX Jornadas Internacionales de Investigación en Psicología y XXI Jornadas Internacionales de Actualización del Algoritmo David Liberman, “Lo intra e intersubjetivo”, 22 de julio de 2023, Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales: <https://dspace.uces.edu.ar/jspui/handle/123456789/6700>

² Utilizaremos como referencia la edición canónica de las obras cartesianas: Descartes, R.

conocimiento cierto de la extensión procede de su concepción intelectual y no de la experiencia perceptiva.³ A tal fin, recurre a una estrategia lingüística pues razonar, dirá, solo consiste en el enlace de significados a través de significantes, las palabras, de modo que la materialidad lingüística se encuentra comprometida en la actividad cognitiva.⁴

Hobbes malinterpreta el argumento cartesiano y su objeción es respondida con facilidad por Descartes distinguiendo significado y significante, desligando el aspecto material del signo (la palabra, el significante) de su contenido racional (el significado),⁵ de modo que la materialidad convencional del discurso no determina la comprensión racional de sus significados universales. Y si bien Descartes sale airoso de la objeción hobbesiana, el problema planteado (aunque sea erróneamente) representa un verdadero desafío para la lingüística cartesiana, pues ¿cómo es la relación entre el “razonamiento” y el “conjunto de sus denominaciones” o palabras? Es decir, ¿cómo se relacionan razón y lenguaje?

(1897-1913). *Œuvres de Descartes* (12 vols.). Edición de Ch. Adam y P. Tannery. París: Léo-
pold Cerf Imprimeur-éditeur, indicando, según la costumbre, el volumen (AT I al XII) y
número página. Las traducciones pertenecen a las ediciones castellanas citadas en la biblio-
grafía, salvo que se indique lo contrario.

³ En el denominado “argumento de la cera” (Descartes 2009b: 91, 93; AT VII 30), Descartes diferencia las transformaciones cualitativas de la realidad percibida (como el cambio de estado líquido a sólido de la cera, de su color o perfume, etc.) con la concepción “clara y distinta” de su idea (ser una cosa extensa) con la finalidad de establecer que su verdadera naturaleza se revela por el acto cognitivo (ser concebida por la mente) y no por su percepción (Cottingham 1995: 126).

⁴ “¿Que diremos ahora, si el razonamiento no fuera de pronto otra cosa que un conjunto o concatenación de nombres mediante la palabra es? De ahí se seguiría que mediante la razón no concluimos nada en absoluto con respecto a la naturaleza de las cosas, sino únicamente con respecto a sus denominaciones, es decir, que por su medio vemos simplemente si reunimos bien o mal los nombres de las cosas según las convenciones que hemos hecho siguiendo nuestra fantasía en lo tocante a sus significados. Si esto es así, como puede serlo, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación y la imaginación tal vez (y esto según mi sentir) del movimiento de los órganos corporales; y así el espíritu no será otra cosa que un movimiento en ciertas partes del cuerpo orgánico” (Descartes 2009b: 453; AT IX 138).

⁵ “Ahora bien, la unión que se hace en el razonamiento no es de nombres, sino más bien de las cosas significadas por los nombres. Porque ¿quién duda que un Francés y un Alemán puedan tener los mismos pensamientos o razonamientos respecto a las mismas cosas, aunque ellos conciben sin embargo palabras por completo diferentes? Porque si él admite que algo es significado por las palabras ¿por qué no acepta que nuestros discursos y razonamientos son más bien de la cosa que es significada, que de las solas palabras?” (Descartes 2009b: 454; AT IX 139).

En las pocas ocasiones en las que Descartes trata el problema de la naturaleza del lenguaje (principalmente en su *Discurso del método* y *El mundo*), utiliza esta cuestión para justificar la distinción entre cuerpo y alma, atribuyendo a esta última la facultad racional y judicativa. En este contexto hará uso de los célebres “autómatas” (y del contraste con el reino animal) que, aun pudiendo imitar al hombre al proferir palabras o frases, sin embargo, carecen de la capacidad de dar respuesta a las infinitas contingencias imaginables:⁶ pueden reproducir las palabras, los signos, pero no pueden crear (e interpretar) libremente sentido pues esto es propio de la razón [eso que Chomsky denominaba “el aspecto creador del lenguaje” (1969: 20)]. Así, concluirá Descartes, el lenguaje es signo de una racionalidad presente en el hombre irreducible a cualquier mecanismo corporal y que pertenece por entero al “instrumento universal” (Descartes 2009a: 99; AT VI 57) de la inteligencia humana, a la razón.

Razón y lenguaje están integrados así en el “discurso racional” y dilucidar la naturaleza del discurso racional requiere, en primer lugar, determinar nuestra relación con la materialidad del lenguaje (significantes) y cómo ella se relaciona con sus significados. La descripción formal de los elementos lingüísticos del discurso racional supone, en segundo término, que dicha relación puede ser problemática, sujeta a ambigüedades, arbitrariedades, a prejuicios que se instalan en el uso de las lenguas, de modo que para determinar el origen de estos problemas será necesaria una gramática crítica que revele las inconsistencias lingüísticas y luego otra gramática que establezca reglas para un correcto y adecuado ordenamiento del discurso racional.

Para nuestro primer objetivo, determinar la naturaleza del lenguaje en general, deberemos analizar el modo en que poseemos y disponemos de estos elementos lingüísticos (materiales e intelectuales, signos y significados) en la memoria, cuando Descartes retoma la distinción clásica [presente desde Tomás (Suma teológica, I, 77 art. 8; Díaz Quiroz 2021: 125) hasta los manuales conimbricenses]⁷ de la memoria intelectual y corporal.

⁶ Pues “aunque ellas [las máquinas] hicieran muchas cosas tan bien, o quizá mejor que ninguno de nosotros, indefectiblemente fallarían en algunas otras, por donde se descubriría que no obraban por conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos. Pues mientras que la razón es un instrumento universal que puede servir en toda clase de contingencias, esos órganos requieren alguna disposición particular para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina bastante diversidad de ellos, para hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como nuestra razón nos hace obrar a nosotros” (Descartes 2009a: 99; AT VI 57).

⁷ Manuel de Gois en su comentario al *Acerca de la memoria y la reminiscencia* aristotélico distingue una memoria sensitiva y una intelectiva (1593: 3 y ss).

2. La doble naturaleza de la memoria

En la literatura cartesiana encontramos de modo recurrente una diferenciación o doble esfera de la memoria: por un lado, a) una “memoria corporal” y por el otro, b) una “memoria intelectual”. La facultad es, naturalmente, una sola y así es descripta en las obras que sistematizan su gnoseología y fisiología del conocimiento (*Regulae* y *Du monde*, principalmente) pero, no obstante, en varias cartas o manuscritos⁸ suele diferenciar una doble naturaleza de la memoria.

2.1. La “memoria corporal”

La memoria corporal se origina en la huella que deja la reiteración de una impresión figurativa procedente de los sentidos externos en el sentido interno o común y permite retener e invocar voluntaria o involuntariamente la idea correspondiente. Esta capacidad de recordar estímulos, sensaciones o movimientos corporales no se origina en una actividad intelectual sino en la huella física que deja la reiteración de ciertas impresiones figurativas originadas en los sentidos externos y que se imprimen en el sentido interno, dónde la mente las comprende como ideas.

La estructura general de la gnoseología y psicología cartesiana, cabe recordar, consiste inicialmente en una descripción mecanicista por la cual los sentidos externos perciben las impresiones de los corpúsculos de los objetos exteriores (como la luz impresa en el fondo ocular, etc.); luego, estas impresiones son comunicadas por pequeños tubos y filamentos nerviosos al

I 255

⁸Desde épocas tempranas, como en su ensayo *Studium bonae mentis* (ca. 1622), Descartes diferencia “una memoria corporal que requiere de frecuentes repeticiones para mantener sus hábitos [...] [y una memoria] intelectual que no depende sino del alma sola” (AT X 201; la traducción me pertenece). En numerosas cartas reaparecerá esta distinción, véase la carta a Arnauld del 3 de junio de 1648, dónde afirma que “debemos admitir necesariamente en nuestras mentes un doble poder de memoria: uno puramente espiritual, el otro que necesita un órgano corporal, del mismo modo que, como usted explica y demuestra, hay un doble poder de pensamiento” (Díaz Quiroz 2021: 131; AT V 186); carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, donde afirma que “además de esta memoria, que depende del cuerpo, aún reconozco otra, totalmente intelectual, que solo depende del alma” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 48); carta a Mersenne del 6 de agosto de 1640, aclara que “además de la memoria corporal, cuyas impresiones pueden explicarse por estos pliegues del cerebro, juzgo que también hay en nuestro entendimiento otro tipo de memoria, que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales” (AT III 143, la traducción me pertenece).

sentido interno (donde se encuentra la glándula H, sede del alma), en cuyas paredes imprimen aquellas formas y figuras que “darán ocasión al alma” (AT XI 144-149) para que perciba con ellas ideas. Esta fisiología de la percepción y el conocimiento estará presente desde sus obras más tempranas, como en *Regulae*, bajo una descripción puramente geométrica,⁹ hasta en *Du monde*, al explicar la dinámica entre la glándula H y las huellas de las figuras impresas en las paredes interiores del cerebro (semejantes a los orificios abiertos por un conjunto de agujas en una tela, figura n° 1), a partir de las cuales la mente puede volver a formar sus ideas correspondientes.¹⁰

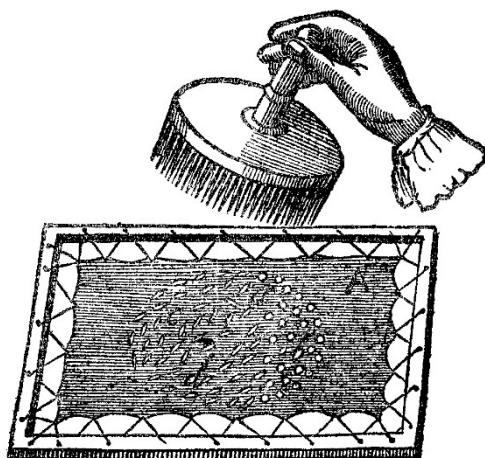


Figura n° 1 (AT XI Figura 30)

Esta memoria “corporal y semejante a la de los animales (*brutorum*)” (Descartes 1996: 122; AT X 416) se origina entonces en la reiteración de es-

⁹ La huella de las figuras en el sentido interno o “fantasía [que] es una verdadera parte del cuerpo y de una magnitud tal que sus diversas partes pueden asumir varias figuras distintas entre sí, y que suelen conservarlas durante mucho tiempo: es lo que se llama entonces memoria” (Descartes 1996: 120; AT X 414).

¹⁰ Pues la reiteración habitual de figuras en el sentido común tiende a dejar huellas que, cuando son convocadas por el flujo de espíritus animales procedentes desde la glándula H, permiten recrear la figuras que serán comprendidas por la mente como ideas. Así, la intensidad o reiteración de las impresiones del sentido interno “motiva que tales figuras no se borren tan fácilmente, sino que se conserven de tal forma que, por su mediación, las ideas que estuvieron en alguna ocasión en esta glándula, pueden volver a formarse en la misma mucho tiempo después sin que sea necesaria la presencia de los objetos a los que se refieren. En esto consiste la memoria” (Descartes 1980: 99; AT XI 178).

tímulos, en el modo en que habitualmente se presentan asociados (un sonido con su danza o un estímulo con una respuesta)¹¹ y en la mecanización de movimientos corporales.¹² Se trata entonces de una memoria que naturalmente nos dispone a reproducir experiencias particulares,¹³ como al asociar el aroma con su flor, una melodía con su danza, o al mecanizar los movimientos de las manos al interpretar una gallarda con el laúd. Por tal motivo hablará de una memoria de las “acciones particulares (*singularium factorum*)” (AT V, 150, la traducción me pertenece), pues el conocimiento de una gallarda no me permite interpretar otra diferente (si, quizás, fragmentos, escalas, acordes, etc., eso de particular que dos o más obras pueden tener en común) y solo a partir de acumular experiencias particulares uno adquiere la comprensión del lenguaje musical (la lectoescritura, la semántica musical, etc.), es decir, la red de significados universales.

Sobre esto volveremos a continuación pues conviene destacar que esta memoria corporal de las experiencias particulares se reduce, en definitiva, al exclusivo ámbito de la disposición¹⁴ que habilita el registro físico de significantes figurativos, capaces de propiciar tanto significados para la mente (como la idea de un determinado estímulo o sensación) como movimientos mecánicos de la corporalidad.

I 257

¹¹ Hablando en una carta a Mersenne del 18 de marzo de 1630 sobre el modo en que “son excitadas las ideas que hay en nuestra memoria [explica que] así, los que han gustado al danzar alguna vez, cuando tocaban cierta canción, tan pronto como oyen alguna parecida les vuelven las ganas de bailar; por el contrario, si alguno solo hubiera oído tocar gallardas al mismo tiempo que le ocurría alguna desgracia, infaliblemente se entristecería cuando la oyera otra vez. Lo que es tan cierto que considero que si se hubiera castigado a un perro cinco o seis veces al son del violín, tan pronto lo oyera otra vez comenzaría a gritar y a huir” (Descartes 1967a: 352; AT I 133-134).

¹² Como explica en su carta a Mersenne del 1 de abril de 1640, “creo que todo el resto del cerebro es el que más se usa para la memoria, principalmente sus partes internas, e incluso que todos los nervios y los músculos pueden servir; de modo que, por ejemplo, un intérprete de laúd tiene una parte de la memoria en sus manos; porque la facilidad de plegar y disponer de sus dedos en distintas formas, que ha adquirido a través del hábito, le ayuda a recordar los pasajes para la ejecución” (García Rodríguez 2017: 377; AT III 48).

¹³ Por tal motivo la llamará también “memoria local (*mémoire locale*)” (AT III 48 = AT X 201): la memoria de las manos del intérprete, de los pies del danzante, etc., no extrapolable a otras experiencias.

¹⁴ En su carta a Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que los vestigios de dichas figuras en el cerebro disponen los recuerdos del alma del mismo modo que “los pliegues que hay en un trozo de papel o en un lienzo hacen que sea más dúctil al ser plegado rectamente como estuvo antes que si nunca hubiera estado plegado” (Descartes, 1967a: 423; AT IV 114-115).

2.2. La “memoria intelectual” y su función lingüística

La memoria intelectual, en cambio, no “necesita [de] un órgano corporal” (AT V 186, la traducción me pertenece) como el sentido interno pues “solo depende del alma” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 48). Esta memoria “que es enteramente espiritual, y que no se encuentra en los animales” (AT III 143, la traducción me pertenece), cumple una doble función: por un lado, la tradicional función escatológica de explicar la experiencia de la continuidad personal, cómo es posible el recuerdo en el más allá;¹⁵ por el otro, articula la relación entre la naturaleza contingente y material de los signos lingüísticos (las letras, las palabras, las lenguas) con sus significados intelectuales y universales.

En efecto, en su carta al Padre Mesland del 2 de mayo de 1644 explica que, “en cuanto a la memoria, creo que la de las cosas materiales depende de los vestigios que permanecen en el cerebro después de que se le ha impreso alguna imagen; y que la de las cosas intelectuales depende de algunos otros vestigios que permanecen en el pensamiento mismo” (Descartes, 1967a: 422; AT IV 114).

Estos vestigios (*vestiges*) de una naturaleza muy diferente a la corporal son, precisamente, los conceptos universales que, presentes “en el pensamiento mismo”, son expresados mediante ciertos “nombres” o palabras materiales. Así lo explica en su carta a Hyperaspistes de agosto de 1641, cuando comenta que: “de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo, sino que la primera vez que se presentan son pensadas tan cabalmente como la segunda, a no ser que suelen asociarse con algunos nombres que, como son corpóreos, también nos hacen recordar” (Descartes 1967a: 396; AT III 425).

Si bien las funciones de estas memorias son diferentes, actúan naturalmente de modo coordinado: uno puede recordar con mayor o menor dificultad cuál es el triángulo isósceles y cuál el escaleno, pero esta dificultad

¹⁵ A propósito de la muerte del hermano de Huygens le escribe el 13 de octubre de 1642 una carta en la que expresa su anhelo de que el alma conserve recuerdos de su vida terrena tras la muerte del cuerpo, pues explica, “no puedo concebir otra cosa sobre la mayoría de los que mueren, salvo que pasen una vida más dulce y pacífica que la nuestra y que los iremos a encontrar algún día, incluso con el recuerdo del pasado; porque encuentro en nosotros una memoria intelectual que ciertamente es independiente del cuerpo” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 580). Díaz Quiroz (2021: 136), sostiene que esta doble esfera de la memoria intelectual podría incluso concebirse como dos memorias distintas, de modo que además de la memoria corporal habría una memoria intelectual (de los universales) y una “memoria puramente intelectual” asociada a esta finalidad teológica.

estriba solo en el nombre, es decir, en el significante de dichas figuras; el significado, a saber, un triángulo con dos de sus lados iguales o con todos sus lados diferentes, se comprende tan clara y distintamente la primera vez que se piensa como la segunda. Del mismo modo, uno puede recordar con mayor o menor dificultad cuál es la palabra latina para “rey” (*rex*) pero no debe aprender nuevamente el concepto de soberano. Esta relación aparece explicada en su conversación con Burman del 16 de abril de 1648:

al oír que la voz R-E-Y (*R-E-X*) significa suprema potestad, lo confío a la memoria, y después evoco ese significado, esto ocurre ciertamente gracias a la memoria intelectual, pues entre aquellas tres letras y su significado no hay ninguna afinidad que me permita obtenerlo, sino que recuerdo lo que esas letras denotan por la memoria intelectual. Pero esta memoria intelectual es más propia de los universales que de las cosas particulares, de manera que por ella no podemos acordarnos en particular de todo lo que hemos hecho (Descartes 2011a: 423-424; AT V 150).

La comprensión del significado de las letras y la palabra R-E-Y no depende de una repetición de experiencias singulares, sino de la comprensión intelectual del sentido de esos signos como especie¹⁶ “universal”. Dichos signos, las letras y palabras que constituyen una lengua, representan entonces el aspecto material y contingente de un significado universal, y así lo comenta en su carta a Chanut del 1 de febrero de 1647 al explicar que “cuando se aprende un idioma (o lengua *langue*) se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significaciones, que son pensamientos” (Descartes 1967a: 454; AT IV 604).

I 259

En consecuencia, si “de las cosas puramente espirituales no existe propiamente ningún recuerdo” (Descartes 1967a: 396; AT III 425), la memoria intelectual representa una estructura de significados universales, una red de significaciones¹⁷ que constituye al pensamiento mismo (Foti 2000: 598), pues

¹⁶ Carta a Mersenne del 11 de junio de 1640: “la memoria intelectual tiene sus especies aparte, que de ninguna manera dependen de esos pliegues [cerebrales]” (Díaz Quiroz 2021: 135; AT III 84-85).

¹⁷ Sutton (1998: 68-69) señala oportunamente que esta imposibilidad de la memoria corporal de extraer universales (tales como lo triangular, la humanidad, lo divino, etc.) por yuxtaposición de experiencias particulares es central en la argumentación cartesiana (y de Gassendi, complementa). Esta red de significados en la memoria, sostiene, es el producto de un proceso de abstracción que podría asimilarse al mecanismo asociativo de la memoria corporal (que asocia una música con su danza) y no ser necesariamente algo específico de la memoria intelectual. Aquí hemos seguido una interpretación diferente, pero en todo caso,

enlaza la “realidad actual o formal” (Descartes 2009b: 109–113; AT VII 41, 42, etc.) de las ideas, el acto cogitativo por el cual me la represento, con su contenido objetivo, es decir, la realidad contenida en el acto representativo (Hamelin 1949: 196, Gueroult 1953 I: 160, Cottingham 1993: 136, Gouhier 1962: 123 ss., Alquié 1966: 202 ss).¹⁸

Ahora bien, esta realidad actual o formal de las ideas se inscribe, irreductiblemente, en una determinada materialidad que la sostiene y soporta, la contingente y convencional red de significantes llamados lenguas, estructuradas con reglas y principios pero también con ambigüedades e irregularidades “introducidas por la corrupción del uso” (Manrique 2009: 169; AT I 77). En consecuencia, las inconsistencias lingüísticas pueden comprometer nuestro acceso a la realidad objetiva de dichas ideas, vinculando inadecuadamente conceptos a palabras.

La encargada de establecer las reglas para un uso adecuado y preciso del lenguaje es tradicionalmente la gramática. Y si bien Descartes nunca se ocupó de formular un programa lógico gramatical, como harán sus seguidores de Port-Royal,¹⁹ su crítica epistemológica y metodológica contiene, no obstante, elementos suficientes para poder realizar un esbozo de una gramática cartesiana.

260 |

3. *Una gramática cartesiana*

Para los humanistas del siglo XVII, el estudio de la gramática latina suponía la adquisición de un método general de razonamiento y no sólo un conjunto de reglas sintácticas (Shea 1993: 189–190). Esta es la herencia que recibe Descartes en La Flèche, pues “sus maestros jesuitas decían del latín y del griego (...) que instilaban la capacidad de ordenar claramente y comandar efectivamente los propios pensamientos. Sus maestros hablaban de la gramática latina como si fuese la realización de la lógica” (189–190).

—

queda clara la diferencia existente entre asociar dos conjuntos de estímulos singulares (como un género musical con sus pasos de danza) y la asociación que opera en la abstracción de los significados universales.

¹⁸ Caimi (2009: LXXIV y ss.) reconstruye el origen medieval del concepto de “realidad objetiva” (nota 134), así como una sinopsis de algunas de las interpretaciones que se han dado del problema (2009: LXXVII, nota 137).

¹⁹ Para un análisis de la relación entre la gramática de Francisco Sánchez y la lógica de Port-Royal véase Álvarez Mateos (2015).

Por tal motivo, explica a continuación, en dicha gramática racional, “la sintaxis latina no se estudiaba para aplicarla sin sentido crítico a las frases vernáculas, sino con la esperanza de que diese a quienes la aprendiesen el dominio de la estructura fundamental del discurso racional” (190). ¿Cuál fue entonces la relación de Descartes con esta gramática?

Los estudios en La Flèche comenzaban con tres años de gramática y uno de humanidades (Rodis Lewis 1996: 30) en los que se aprendía el latín y se leía a los clásicos latinos, los poetas (Ovidio, Virgilio, Horacio, Ausonio), historiadores (César, Salustio, Tito Livio y Tácito), la “cultura” estoica (Séneca, Cicerón, AT XII 21-22) y Epicteto (30). Respecto a la gramática, la *Ratio Studiorum*, el “Plan oficial de estudios de la Compañía de Jesús” que ordenaba la enseñanza en los colegios jesuitas, prescribía (Reglas del Provincial, 23) el uso de “la Gramática de Emmanuel [Álvarez]” (Pachtler 1887: II, 155).

Estos contenidos se integraban complementariamente, pues el estudio de la gramática, según la clásica distinción que se remonta hasta Quintiliano,²⁰ se divide en una gramática que enseña el correcto dominio de la lengua (escrita y oral), la gramática *methodica*, y otra, cuya función es interpretar y comentar textos literarios, para lo cual es necesario comprender su historia, la gramática *historica*. Este programa, presente en la obra de Emmanuel Álvarez,²¹ complementa dos aspectos centrales del estudio de la lengua: el conocimiento de sus reglas formales (la morfología, ortografía, prosodia, etimología y sintaxis) y el análisis de la literatura clásica como modelo de dichas reglas, y representa algo más que una gramática meramente descriptiva y normativa, constituye una “gramática racional”, que explica las razones de dichos usos normativos (Gómez Gómez 2002: XXVIII-XXXVIII).

I 261

Descartes, familiarizado con esta tradición, buscará las razones de los problemas lingüísticos y elaborar, así, una “gramática racional” en un sentido epistemológico propio, esto es, que dé cuenta de las dificultades lingüísticas que afronta el espíritu en “la investigación de la verdad de las cosas” (Descartes 1996: 78; AT X 371), dificultades derivadas de la relación entre la naturaleza formal (o actual) de las ideas y su materialidad lingüística. En primer lugar (a), identificando el origen (“histórico”) de las inadecuaciones

²⁰ Quintiliano explica que la gramática “se divide en dos partes [...] en ciencia de hablar correctamente y explicación de poetas” (Quintiliano 1996: I 59).

²¹ En el primer libro del *De institutione grammatica libri tres*, de Emanuel Álvarez, en el apartado titulado “Rudimenta, siue de octo partibus Orationis”, encontramos la definición de Quintiliano y la división de la gramática en *methodica* e *historica* (Ponce de León Romeo 2002: 155).

conceptuales, cuándo y por qué se producen y asientan en el sujeto. Tal es la naturaleza del autoexamen filosófico²² del *Discours*, una “Historia de su Entendimiento (*Histoire de votre Esprit*)” (AT I 570, la traducción me pertenece), de su formación y de las cosas falsas que había admitido como verdaderas (Descartes 2009b: 69; AT VII 17) expresada “como una historia [o relato, *histoire*], o si lo preferís, como una fábula” (Descartes 2009a: 7; AT VI 4), para que el lector pueda juzgarla. Luego (b), sobre este examen crítico, ofrecerá ciertas reglas y preceptos que permitan formular conceptos precisos y adecuados, para que el lector juzgue²³ si son o no de utilidad para conducir su entendimiento. Conforme al uso tradicional, podemos denominar a la primera *historica* y a la segunda *methodica*.

3.1. Elementos de una gramática historica

Descartes toma la necesidad de examinar al lenguaje como posible portador de inconsistencias de la doctrina baconiana de los *idola*. En la primera parte del *Novum Organum*, la *pars destruens*, Bacon opone a la lógica estéril de la escolástica, que tan solo produce argumentos, una nueva lógica de la investigación científica fundada en el examen crítico de los errores y precipitaciones que nos impiden interpretar rectamente la realidad natural (1984: I, 40). Así, advierte Bacon, hay errores “impuestos a la inteligencia por el lenguaje” (37), los *idola fori*, pues los “hombres se comunican entre sí por el lenguaje, pero el sentido de las palabras se regula por el concepto del vulgo” (32), de modo que en ocasiones designan cosas inexistentes y en otras cosas “confusas y mal definidas” (38).

Además de la utilidad metodológica —a saber, liberar el espíritu humano de dichas precipitaciones para formular gradual y experimentalmente inducciones regladas—, los *idola fori* nos brindan la posibilidad de comprender la relación de las diversas culturas con sus lenguas. En efecto, la gramática posee un uso corriente, que consiste en el aprendizaje de las estructuras de las lenguas. Pero también posee un uso “filosófico [que] examina el poder y naturaleza de las palabras en cuanto pisadas y huellas de la razón” (Bacon 1988: 145) y permite tomar el “hecho lingüístico para remontarse a las estructuras mentales de determinadas civilizaciones” (Rossi 1990: 293) y

²² Originado en una promesa hecha a su amigo Guez de Balzac (AT I 569-471).

²³ “Mi propósito no es, pues, enseñar aquí el método que cada cual deba seguir para dirigir bien su razón; sino solamente mostrar el modo como traté de conducir la mía” (Descartes 2009a: 7; AT VI 4).

analizar la cultura de los griegos, romanos o hebreos a partir de su relación con el lenguaje.

Descartes, atento lector de la obra baconiana (AT I 109, 195, 251), retomará a su manera este proyecto, determinando primeramente los peligros asociados al uso ambiguo o inadecuado de las palabras. En el *artículo* 74 de sus *Principia*, titulado “La cuarta causa [de errores] es que ligamos nuestros conceptos (*conceptus nostros*) a palabras (*verbis*) que no corresponden precisamente a las cosas (*rebus accurate*)” (Descartes 1967b: 346; AT VIII 37), explica precisamente que:

por el uso de la lengua ligamos todos nuestros conceptos a las palabras que los expresamos y los grabamos en la memoria (*memoriae mandamus*) junto con esas palabras; y acordándonos luego más fácilmente de las palabras que de las cosas, apenas tenemos alguna vez un concepto tan preciso de alguna cosa que lo sepamos de todo concepto de las palabras, y los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre las palabras que sobre las cosas (Descartes 1967b: 346; AT VIII, 37).

La función de “las palabras” es enlazar “conceptos” y “cosas”, pero en “el uso de la lengua” resulta más sencillo recordar la palabra que su concepto y por tal motivo, “los pensamientos de casi todos los hombres versan más sobre las palabras que sobre las cosas”. Esto parece contradecir lo dicho antes (2.2), a saber, que la dificultad en identificar un triángulo, por caso, estriba en el significante (su nombre) y no en el significado, su concepto. Sin embargo, se trata de dos perspectivas diferentes: aquel escenario es propiamente formal, la descripción funcional de las memorias actuando conjuntamente; este, en cambio, propone determinar metodológicamente “la causa de nuestros errores, explicar por qué desde la infancia afloran en nosotros ciertos prejuicios (*praejudiciis*)” (Descartes 1967b: 343; AT VIII 35), vinculados a la temprana relación del alma con el cuerpo,²⁴ que luego se asientan en el uso irreflexivo del lenguaje, prestando asentimiento a palabras cuyo significado “no se corresponde precisamente con las cosas” (Descartes 1967b: 346; AT VIII 37).

I 263

²⁴ En el artículo 71 de la edición francesa de los *Principia*, titulada “La primera y principal causa de nuestros errores reside en los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia” (Descartes 2002: 65; AT IX 58), explica que “la mayor parte de nuestros errores...[se originan, efectivamente] durante los primeros años de nuestra vida, estando nuestra alma tan unida a nuestro cuerpo que solo prestaba atención a lo que producía impresiones en nuestro cuerpo” (Descartes 2002: 65; AT IX 58).

La posibilidad de una respuesta lingüística a este problema, elaborando una nueva “lengua universal”, es analizada por Descartes en su famosa carta a Mersenne del 20 de noviembre de 1629, pues encuentra que tal empresa sería “una invención útil al público, si todos los hombres quisieran concordar en su puesta en uso” (Manrique 2009: 170; AT I 78). Sin embargo, advierte, este proyecto posee evidentes problemas para su implementación, como la dificultad de concebir una “gramática universal para toda clase de naciones” (Manrique 2009: 170; AT I 79), pues cada lengua posee sus fonemas, sus particularidades sintácticas, etc. que hacen imposible unificarlas; por otra parte, sería necesario aprender todas las palabras, nuevamente, de un “gran diccionario” (Manrique 2009: 170; AT I 80), una tarea abrumadora y poco práctica.²⁵

3.2. Elementos de una gramática *methodica*

El problema de esta inadecuación entre “las palabras” y las “cosas” no es meramente lingüístico sino metodológico, originado en “mil prejuicios que hemos recibido en nuestra creencia antes de que fuésemos capaces de usar correctamente de nuestra razón” (Descartes 2002: 66; AT IX 59). En consecuencia, la solución ha de ser también metodológica, procurando establecer criterios para un asentimiento verdadero de los “conceptos”, esto es, de modo adecuado con las “cosas”.

Dado “que ningún camino se abre a los hombres para el conocimiento cierto de la verdad aparte de la intuición evidente y de la deducción necesaria” (Descartes 1996: 131; AT X 425), el método cartesiano estará orientado, en primer término, a la consecución de verdades intuitivas²⁶ que, por su naturaleza simple, clara y distinta, resultan evidentes al espíritu. Tal es el sentido de la primera regla del método,²⁷ que prescribe “no admitir

²⁵ “Sería más fácil hacer que todos los hombres concordasen en aprender la lengua latina, o alguna otra de aquellas que están en uso, que esta en la que no hay todavía libros escritos para practicar, ni hombres que la conozcan con los que se pueda adquirir el uso de hablarla” (Manrique 2009: 170; AT I 79).

²⁶ “Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta que en absoluto quede duda alguna de aquello que entendemos” (Descartes 1996: 75; AT X 368).

²⁷ En la Segunda parte del *Discours de la méthode* realiza, primero, un balance del abordaje metodológico de las *Regulae* en el que compara al método con las leyes de un Estado y explica que “la multitud de las leyes suministra a menudo excusas a los vicios, de modo que un Estado está mucho mejor regido cuando tiene muy pocas, muy estrictamente observadas; así,

nunca como verdadera cosa alguna que no conociese con evidencia ser tal [...] y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se presentase a mi espíritu [...] clara y distintamente” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18). Las verdades evidentes son aquellas que se presentan con claridad y distinción²⁸ y, por lo tanto, inmediatamente reconocidas por la mente como indudablemente verdaderas. Sobre este criterio instará, en segundo término, a prestar tan solo asentimiento a este tipo de verdades intuitivas, esto es, a restringir voluntariamente nuestra formulación de conceptos (concebir o asentir ideas) exclusivamente a los objetos presentes a la mente de modo completo, directo, claro y distinto (Cottingham 1995: 45).

Para que esto sea posible debemos “evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18). La prevención sucede, explica Caimi, “cuando juzgamos basándonos en prejuicios, a los que adherimos por una convicción solo subjetiva y no por la inclinación verdaderamente irresistible producida por la evidencia” (2009: XXIX). La prevención, aquella disposición “procedente de los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia”, ejerce una poderosa influencia en el espíritu²⁹ y solo un esfuerzo metódico de la voluntad puede liberarnos³⁰ de ellos. Tal sería el

I 265

en lugar de ese gran número de preceptos de que se compone la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes, con tal que me formase una resolución firme y constante de no dejar de observarlos ni una sola vez” (Descartes 2009a: 31, 33; AT VI 18). Por tal motivo, sintetiza las conclusiones en torno al método allí abordado en cuatro elegantes reglas pues, si en las *Regulae* se entremezclan las reglas metodológicas con elementos metafísicos, gnoseológicos o epistemológicos, en el *Discours* el método es formulado en un estado “casi puro, [privado] de todo elemento extraño” (Hamelin 1949: 105).

²⁸ Aclara en los *Principia*, artículo 54, que “llamo clara a aquella [idea] que está presente y manifiesta a la mente atenta, como decimos que vemos claramente las cosas que, presentes al ojo que las mira, lo impresionan con bastante fuerza y claridad. En cambio, llamo distinta a la que siendo clara está tan precisamente separada de todas las otras, que no contiene en sí absolutamente nada más que lo que es claro” (Descartes 1967b: 330; AT VIII 22).

²⁹ Dice en el artículo 72 de los *Principia*, titulado “La segunda causa de los errores reside en que no podemos olvidar estos prejuicios” (Descartes 2002: 67; AT IX 59), que “cuando hemos alcanzado el uso completo de nuestra razón y nuestra alma, no estando sometida al cuerpo, intenta juzgar correctamente de las cosas y conocer su naturaleza, aunque nos percatemos que los juicios realizados cuando aún éramos niños, están plagados de errores, tenemos mucha dificultad para liberarnos de ellos” (Descartes 2002: 67; AT IX 59).

³⁰ En las respuestas a las objeciones hechas por Gassendi, explica que “hay muchos que dicen solo de boca que se debe evitar con cuidado la prevención, pero que sin embargo nunca la evitan, porque no se esfuerzan para deshacerse de ella, y se persuaden de que no debe tenerse por prejuicio aquello que una vez recibieron por verdadero” (Descartes 2009b: 584; AT IX 475-476).

sentido de una gramática *historica*, examinar metódica y sistemáticamente los conceptos adquiridos cuyos significados no se correspondan “precisamente con las cosas” (Descartes 1967b: 346; AT VIII 37).

Finalmente, nos precipitamos cuando afirmamos un conocimiento que no se presenta con claridad y distinción, cuando asentimos verdades que no son intuitivas. Tal es el problema con el saber de las escuelas,³¹ pues “todos los errores que se cometen en las ciencias solo proceden de que desde el comienzo juzgamos con demasiada precipitación, admitiendo como principios cosas evidentemente oscuras y de las que no tenemos ninguna noción clara y distinta” (Descartes 2011c: 95; AT X 526). La precipitación se origina entonces en una voluntad que carece de método, de “suficiente paciencia para conducir con orden [...] [los] pensamientos” (Descartes 2009a: 27; ATVI 15).

Sobre el modo de evitar la precipitación volveremos a continuación, pues debemos primero concluir que en la intuición el entendimiento se encuentra ante un objeto tan simple, claro y evidente que su concepto es apprehendido de modo inmediato y sin esfuerzo.

El otro camino para acceder a la verdad (la identidad entre concepto y objeto) es la “deducción necesaria”, esto es, “todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza” (Descartes 1996: 76; AT X 369). En la deducción, entonces, las verdades intuitivas se encuentran enlazadas de modo tal que encuentran “principios verdaderos, conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento, que intuye con transparencia cada cosa en particular” (Descartes 1996: 76; AT X 369). Luego de intuir “con transparencia” los sucesivos eslabones que componen esta cadena deductiva, se puede advertir: “que el último eslabón de una larga cadena está enlazado con el primero, aunque no contemplemos con un *único* golpe de vista todos los intermedios [...], con tal de que los hayamos recorrido con los ojos sucesivamente y recordemos que están unidos desde el primero hasta el último” (Descartes 1996: 76-77; AT X 369-370).

La memoria intelectual desempeña entonces un papel fundamental en la búsqueda de la verdad, pues permite retener las verdades intuitivas enlazadas en un encadenamiento que, aunque no se presente como evidente (por ser complejo), conserva necesariamente su verdad. Sea, por caso, las experiencias intuitivas $A=B$, $B=C$, $C=D$ y $D=E$, entonces podemos “recordar” el modo en que están unidas y comprender la necesidad que une $A=E$, pues en

³¹ La crítica de los errores que comente “la ciencia” se sitúa en el diálogo *Recherche de la vérité par les lumières naturelles* (Descartes 2011c; AT X 495-514), en boca de Eudoxio, el hombre de “buen juicio” que interpela a Epistemón, personaje que representa la erudición tradicional, que repite la sabiduría de los maestros y las escuelas.

la deducción “no es necesaria una evidencia actual, como para la intuición, sino que más bien recibe en cierto modo de la memoria su certeza” (Descartes 1996: 77; AT X 370). La memoria intelectual nos permite entonces enlazar un conjunto de experiencias intuitivas vinculando objetos cuya relación es necesaria pero no evidente.

Clarke ha hecho notar hace un tiempo que el término “deducción (*deduire*)” significaba en el contexto del siglo XVII³² y en la propia obra cartesiana³³ “algo similar a una detallada *narración* (las cursivas nos pertenecen) del tipo de las que se dan cuando se están dando las razones propias sobre algo o se está explicando algo”, es decir, cuando se elabora un discurso argumentativo (Clarke 1986: 216). Deducir es elaborar un discurso, un encadenamiento racional y articulado a partir de los “vestigios [intelectuales] que permanecen en el pensamiento mismo”, como en el ejemplo de más arriba, retener un conjunto de equivalencias intuitivas $A=B$, $B=C$, $C=D$ y $D=E$ para explicar cómo y por qué $A=E$.

Los siguientes preceptos del método buscan regular el correcto uso del discurso deductivo y garantizar el encadenamiento cierto y verdadero de la disertación científica. En primer lugar, debemos analizar los objetos complejos, inaccesibles al acto intuitivo, y descomponerlos en sus partes simples (como prescribe la regla del análisis),³⁴ para, desde allí, “conducir [...] [nuestros] pensamientos ordenadamente, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más compuestos” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18). La regla de la evidencia previene la prevención y la de la síntesis, la precipitación, pues prescribe ascender “poco a poco” en nuestras inferencias deductivas para alcanzar tan solo finalmente el conocimiento de lo compuesto.

Pero, no siempre encontraremos un encadenamiento de intuiciones en el que cada término se siga necesariamente del otro (como en $A=E$),

I 267

³² Clarke rastrea el sentido originario del concepto francés “*déduire*” (que Descartes luego, en ocasiones, traduce al latín “*deducere*”), asociado a la acción de “descontar”. Pero asume también otra acepción—registrada en varios diccionarios de la época, como el de Jean Nicot, el de Randle Cotgrave o el publicado por la Academia Francesa— que refiere a la acción de “narrar”, “declarar” o “disertar” (Clarke 1986: 216-217).

³³ En AT I 53, AT I 350 y AT VI 210, utiliza el término con el sentido de “explicar”; en AT IX II 126, traduce al francés “*démontrer*” el concepto original latino “*deduci*” (AT VIII I 102) y, finalmente, lo emplea como sinónimo de “probar” o “explicar” en AT VIII I 81 (Clarke 1986: 216-218).

³⁴ La regla consiste en “dividir cada una de las dificultades que examinaría, en tantas partes como fuese posible y como fuese necesario, para resolverlas mejor” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18).

en cuyo caso debemos formular un orden hipotético “suponiendo incluso un orden entre aquellos [elementos] que no se preceden naturalmente los unos a los otros” (Descartes 2009a: 33; AT VI 18, 19). Esta ordenación *in ordo cognoscendi*³⁵ expresa no solo la naturaleza hipotética y experimental de la ciencia (frente a la naturaleza lógica de la ciencia de las escuelas), sino también su inherente creatividad: es un modo imaginario de “explicar (*déduire*)” el orden natural. Así será planteado, expresamente, en su primera y más ambiciosa obra de filosofía natural, *Du monde*, como una “fábula del mundo”³⁶, es decir, como la descripción de un mundo situado en “espacios imaginarios”³⁷ en los que puede formular leyes y principios racionales hipotéticos del orden natural, demostrar su eficacia y deducir su validez experimental.

Finalmente, prescribe la regla VII de las *Regulae*: para “completar la ciencia es preciso recorrer en un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento todas y cada una de las cosas que conciernen a nuestro propósito y abarcarlas en una enumeración suficiente y ordenada” (Descartes 1996: 95; AT X 387), con el fin de cerciorarnos de no haber omitido nada³⁸ en nuestro movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento. Una enumeración adecuada implica contemplar todos los elementos necesarios para la investigación, con el propósito de integrarlos ordenadamente en ese movimiento continuo del pensamiento (Clarke 1986: 81). Implica, en definitiva, una correcta sintaxis del discurso racional³⁹, que no omita nada y ordene su estructura adecuadamente.

268 |

³⁵ “Una ordenación epistemológica o gnoseológica: una ordenación según el orden del conocer”, dice Caimi (2009: XXXVIII)

³⁶ Descartes utiliza por primera vez esta expresión en una carta a Mersenne del 25 de noviembre de 1630, al comentarle que se encuentra redactando “*la fable de mon Monde*” (AT I 179). En lo sucesivo, destaca Alquié, utilizará la expresión “fantasías” (*rêveries*), para describir los escenarios hipotéticos para su física (Alquié 1966: 113, 114). También carta a Balzac del 5 de mayo de 1631 (AT I 204), carta a Mersenne del 10 de mayo de 1632 (AT I 252), etc. En *Le monde*, será presentada como “invención” o “fábula” (*fable*) (Descartes 1989: 99; AT XI 31) y descripta en términos “imaginarios” (*imaginaires*) (Descartes 1989: 99; AT XI 31).

³⁷ “Por un momento, pues, permitid a vuestro pensamiento salir de este mundo para ir a otro nuevo que, dentro de los espacios imaginarios, haré nacer en su presencia” (Descartes 1989: 99; AT XI 31). Los “espacios imaginarios” representan, en la cosmología escolástica, la región situada más allá de las estrellas fijas (Alquié 1963 I: 343) y, en consecuencia, un espacio irreal para la filosofía natural.

³⁸ Es decir, “hacer en todo unas enumeraciones tan completas y unas revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada” (Descartes 2009a: 33; AT VI 19).

³⁹ Una “interrelación correcta de las partes de la oración”, como definía Álvarez (Gómez Gómez 2002: XXXIX).

Determinar la estructura fundamental del discurso racional es, como hemos dicho, el objetivo del método cartesiano, pues: “entiendo por método reglas ciertas y fáciles mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz” (Descartes 1996: 79; AT X 371-372).

Entonces el método prescribe reglas para elaborar un discurso, un en-cadenamiento racional y articulado, sintácticamente estructurado, deductivamente ordenado, que explica hipotéticamente el orden natural. El método no es entonces algo extrínseco al pensamiento, sino una gramática que nos previene de los prejuicios y ordena la “marcha natural del pensamiento” (Hamelin 1949: 114).

4. La disputa con “los gramáticos”

Poco antes de morir, Descartes tuvo una última disputa con los presuntos “eruditos” (AT V 460), amantes del saber tradicional: hacia 1649, estando ya en Estocolmo al servicio de la reina Cristina de Suecia, comenta a su amiga, la Princesa Isabel de Bohemia —a través de una carta del 9 de octubre de 1649— la afición de la reina “al estudio de las letras” y que el “gran entusiasmo que tiene por el conocimiento de las letras la inclina en la actualidad a cultivar la lengua griega y a hacerse con numerosos libros antiguos” (Descartes 2011b: 671; AT V 430). Lo cierto es que Cristina “no ha tenido contacto alguno con la filosofía” y Descartes expresa reservas respecto de la posibilidad de que la relación sea fructífera (AT V 430). Tal es así que el bibliotecario de la corte e historiógrafo real, Johannes Frenshemius, “ha convencido a Su Majestad de que no debo ir al Palacio para tener el honor de platicar con ella más que en las horas que él tenga a bien fijarme” (Descartes 2011b: 671; AT V 430).

La sospecha de Descartes resultó ser correcta. Años más tarde, en una carta a Petit, fechada el 20 de febrero de 1659, Sorbiere relató:

He oído decir que esta princesa no sentía gran estima por las especulaciones de M. Descartes porque él, en su detrimento, reprochaba los estudios de la reina, que en esa época estaba por completo fascinada por la lengua griega que le enseñaba el joven Vossius. Alguien me aseguró que M. Descartes comentó a la reina que le asombraba que su majestad se entretuviera con semejantes bagatelas, que él ya se había hartado de ello cuando estudiaba en

la escuela, pero se alegraba de haberlo olvidado todo al llegar a la edad de la razón (Watson 2003: 270; AT V 460).

El “joven Vossius”, que fascinaba a Cristina, era Isaac Vossius, su profesor de griego (Watson 2003: 270), hijo de Gerardus Vossius, autor del *Aristarchus, sive de arte grammatica* de 1635, la más influyente gramática en Holanda y Alemania hasta bien entrado el siglo XIX (Fuentes Moreno 2021: 228). Los recelos del bibliotecario (custodio del saber tradicional) y la preferencia de la soberana por el gramático representan algo más que simples anécdotas e intrigas palaciegas: ilustran con elocuencia la disputa con los “gramáticos” (AT V 460), con representantes de la gramática racional de los “eruditos” y su entusiasmo por los libros antiguos, que no son más que “bogatelas” que nos alejan de los problemas de nuestra propia época.⁴⁰

Que se personifique en los “gramáticos” a los enemigos⁴¹ de la renovación metodológica cartesiana abona nuestra hipótesis inicial, a saber, que la disputa cartesiana con los “eruditos” tiene como objeto problematizar la naturaleza del discurso racional: si se accede a él mediante reglas formales y explicativas de los discursos racionales de la tradición o si se sigue del examen crítico del espíritu, de su génesis y naturaleza.

270 |

5. Conclusiones

La relación entre razón y lenguaje, anticipábamos, resulta para Descartes problemática. En primer lugar, porque al analizar la memoria intelectual, la encargada de vincular los signos lingüísticos (el aspecto material del lenguaje) con sus significados intelectuales y universales, encontramos irregularidades, ambigüedades, inadecuaciones e inconsistencias que limitan severamente nuestro acceso adecuado a la realidad. Por tal motivo, será necesario elaborar una “gramática racional”, esto es, un examen crítico de la “historia” de nuestro espíritu, de cómo desde la niñez se graban en nuestro entendimiento nociones inadecuadas y conceptos dudosos que son

⁴⁰ Pues si leer los libros antiguos es como viajar, “cuando se emplea demasiado tiempo en viajar, uno acaba por volverse extranjero en su propio país; y cuando se tiene demasiada curiosidad por las cosas que se hacían en los tiempos pasados, uno queda ignorante, por lo común, de las cosas que se practican en el presente” (Descartes 2009a: 11; AT VI 6).

⁴¹ Tras la repentina muerte de Descartes, ocurrida pocos meses después, hubo rumores que señalaban a los “gramáticos” como los responsables de un presunto envenenamiento (Rodis Lewis 1996: 255).

admitidos como verdaderos y que generan prejuicios y prevenciones que disponen a la razón a equivocarse. De allí la necesidad de un conjunto de reglas que oriente al espíritu en su búsqueda de la verdad, un método, que ordene la marcha natural del pensamiento y permita formular un “discurso racional” adecuado y verdadero. Esto es posible si tomamos como punto de partida verdades que, por su simpleza, puedan ser aceptadas inmediatamente como verdaderas, si construimos nuestro discurso con verdades claras y evidentes. Sobre este principio, podremos enlazar dichas verdades deductivamente, esto es, en un “discurso racional” necesariamente verdadero cuya certeza se deriva del enlace que permanece en la memoria intelectual como garantía de una continuidad ininterrumpida del encadenamiento racional. La sustitución de los prejuicios naturales adquiridos en la infancia por nuevos “hábitos mentales” (García Rodríguez 2017: 382-385) que nos permitan juzgar correctamente representa entonces la finalidad del método, ya que “al aplicarlo [al método] sentía que mi espíritu se acostumbraba poco a poco a concebir más nítidamente y más distintamente sus objetos” (Descartes 2009a: 37; AT VI 21).

Al igual que la gramática “filosófica” que proponía Bacon, la gramática cartesiana buscará echar luz a la relación entre lenguaje y razón, al modo al que el lenguaje modela el modo en que razonamos (recta o inadecuadamente), con la finalidad de establecer un fundamento metodológico para la elaboración de un discurso racional que, en contraste con la ciencia silogística y retórica de las Escuelas, asuma creativamente la tarea de “explicar (*déduire*)” el orden natural.

I 271

BIBLIOGRAFÍA

- Alquié, F.** (1963), *Oeuvres philosophiques*, 3 vols. (Paris: Garnier).
- Alquié, F.** (1966), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (París: Presses Universitaires de France).
- Álvarez Mateos, T.** (2015), “La relación entre gramática y pensamiento en la Gramática de Port Royal: un contraste con la Minerva de Francisco Sánchez”, *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 9: 3-22.
- Bacon, F.** (1984), *Novum organum* (Madrid: Orbis Hispamérica).
- Bacon, F.** (1988), *El avance del saber* (Madrid: Alianza).
- Caimi, M.** (2009), “Introducción”, en Descartes, R. (2009a: VII-CXLII).
- Chomsky, N.** (1969), *Lingüística cartesiana* (Madrid: Gredos).
- Clarke, D.** (1986), *La filosofía de la ciencia de Descartes* (Madrid: Alianza).
- Cottingham, J.** (1993). *A Descartes Dictionary* (Oxford: Blackwell).
- Cottingham, J.** (1995). *Descartes* (México: UNAM).

- De Gois, M.** (1593), *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur* (Lisboa: Lopes).
- Descartes, R.** (AT), *Œuvres de Descartes* (12 vols.), edición de Ch. Adam y P. Tannery (París: Léopold Cerf, 1897-1913).
- Descartes, R.** (1967a), *Correspondencia*, en *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (Buenos Aires, Sudamericana).
- Descartes, R.** (1967b), *Los principios de la filosofía*, en *Obras escogidas*, traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (Buenos Aires, Sudamericana).
- Descartes, R.** (1980), *Tratado del hombre*, traducción de Guillermo Quintas (Madrid: Editora Nacional).
- Descartes, R.** (1989), *El mundo. Tratado de la luz*, edición bilingüe, traducción de Salvio Turró (Barcelona: Anthropos).
- Descartes, R.** (1995), *Notae in Programma quoddam*, estudio preliminar, traducción y notas de Juan Pedro García del Campo. Texto no publicado. R.P.I. M-28265.
- Descartes, R.** (1996), *Reglas para la dirección del espíritu*, traducción de Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid: Alianza).
- Descartes, R.** (1997), *Las pasiones del alma*, traducción de José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué (Madrid: Tecnos).
- Descartes, R.** (2002), *Los principios de la filosofía*, traducción de Guillermo Quintas (Barcelona: RBA).
- Descartes, R.** (2009a), *Discurso del método*, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue).
- Descartes, R.** (2009b), *Meditaciones acerca de la filosofía primera*, edición trilingüe, traducción de Jorge Aurelio Díaz (Bogotá: Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia).
- Descartes, R.** (2011a), *Conversación con Burman*, traducción de Ernesto López y Mercedes Graña, en *Obras* (Madrid: Gredos).
- Descartes, R.** (2011b), *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, traducción de María Teresa Gallego Urrutia, en *Obras* (Madrid: Gredos).
- Descartes, R.** (2011c), *Investigación de la verdad por la luz natural*, traducción de Ernesto López y Mercedes Graña, en *Obras* (Madrid: Gredos).
- Descartes, R.** (2011d), *Tres cartas a Mersenne*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Pedro Lomba (Madrid: Encuentro).
- Díaz Quiroz, D. F.** (2021), “Descartes y la memoria intelectual”, *Estudios de Filosofía*, 64: 123-138.
- Foti, V.** (2000), “Descartes’ intellectual and corporeal memories”, en S. Gaukroger, J. Schuster y J. Sutton (eds.), *Descartes’ Natural Philosophy* (New York: Routledge, 591-603).
- Fuentes Moreno, F.** (2021), “El *De Arte Grammatica* de G. J. Voss”, *Fortunatae*, 6: 227-243.
- García Rodríguez, S.** (2017), “La intervención cartesiana en el cuerpo y la mente a través de las nociones de «hábito» y «memoria»”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34-2: 363-387.

- Gómez Gómez, J. M.** (2002), *Emmanuelis Alvari e Societate Iesu de institutione grammatica liber secundus, de octo partium orationis constructione*, estudio, edición crítica, traducción, notas e índices. (Extremadura: Tesis de Doctorado de la Universidad de Extremadura, Departamento de Ciencias de la Antigüedad).
- Gouhier, H.** (1962), *La pensée métaphysique de Descartes* (París: Vrin).
- Gueroult, M.** (1953), *Descartes selon l'ordre des raisons* (2 vols.) (París: Aubier).
- Hamelin, O.** (1949), *El sistema de Descartes* (Buenos Aires: Losada).
- Manrique, J. F.** (2009), “Carta sobre el proyecto de un lenguaje universal”, *Praxis Filosófica*, 29, 165-178.
- Pachtler, G.** (1887), *Monumenta Germaniae Paedagogica. Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis* (Berlín: Hofmann).
- Ponce de León Romeo, R.** (2002), *Aproximación a la obra de Manuel Álvares: edición crítica de sus “De institutione grammatica libri tres”* (Madrid: Tesis de Doctorado de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología, Departamento de Filología Latina).
- Quintiliano, M. F.** (1996), *Sobre la formación del orador* (5 vols.) (Salamanca: Kadmos).
- Rodis Lewis, G.** (1996), *Descartes, Biografía* (Barcelona: Península).
- Rossi, P.** (1990), *Bacon, de la magia a la ciencia* (Madrid: Alianza).
- Shea, W.** (1993), *La magia de los números y el movimiento* (Madrid: Alianza).
- Sutton, J.** (1998), *Philosophy and memory traces: Descartes to connectionism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Tomás de Aquino** (1947), *Suma teológica. I*, edición bilingüe (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).
- Watson, R.** (2003), *Descartes: el filósofo de la luz* (Barcelona: Vergara).

I 273

Recibido: 26-06-2024; aceptado: 21-10-2024

Multitud absoluta y ciencia intuitiva: un análisis del proyecto político de Spinoza desde su teoría del conocimiento

ANTONIETA GARCÍA RUZO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 275

DOI: 10.36446/rlf488

Resumen: El presente trabajo busca brindar una interpretación del proyecto político spinoziano en clave gnoseológica. A partir de la defensa de que la mente de la multitud puede guiarse, igual que las mentes singulares, a partir de la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva, se mostrará que estas tres maneras configuran distintos modos de comprender la comunidad política. Cuando la multitud se guía a partir de la imaginación se concibe en sus partes individuales sin lograr acceder a lo común que las une; cuando es dirigida por la razón se concibe en lo que es común dejando de lado lo singular; cuando se guía por la ciencia intuitiva la multitud logra comprenderse en su completitud como unión de lo singular y lo común. La materialización de estas tres

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

formas da lugar, correlativamente, a lo que Spinoza denomina estado de naturaleza, estados monárquicos y aristocráticos, y democracia.

Palabras clave: onto-gnoseológica, estado de naturaleza, monarquía, aristocracia, democracia.

***Absolute Multitude and Intuitive Science:
an Analysis of Spinoza's Political Project
from his Theory of Knowledge***

Abstract: This paper aims to provide an interpretation of Spinoza's political project from a gnoseological perspective. Based on the defense that the mind of the multitude can be guided, just like individual minds, by imagination, reason, and intuitive science, it will be shown that these three modes configure different ways of understanding the political community. When the multitude is guided by imagination, it perceives itself in its individual parts without being able to access the common that unites them; when directed by reason, it is conceived in what is common living aside the singular; when guided by intuitive science, the multitude comes to understand itself in its completeness as a union of the singular and the common. The materialization of these three forms gives rise, correspondingly, to what Spinoza refers to as the state of nature, monarchical and aristocratic states, and democracy.

Key-words: onto-gnoseological, state of nature, monarchy, aristocracy, democracy.

1. Introducción

El vínculo que existe entre la singularidad humana y la comunidad política en la obra de Spinoza ha sido largamente indagado por los lectores y especialistas de su sistema. Nuestro filósofo, como sabemos, aborda este nexo dentro de lo que podría, a primera vista, entenderse como una estructura contractualista. Los individuos pasan de la singularidad y segregación que caracterizan al estado de naturaleza, a una unión de sus potencias a partir de un pacto¹ en una comunidad política o Estado. Sin em-

¹ Como se sabe, el término pacto aparece en TTP, pero ya no en TP, dando lugar a una descripción del contrato social en términos de unión de potencias (multitud). Utilizaremos

bargo, no podemos sostener que Spinoza sea, de hecho, un contractualista. Encontramos en su planteo político, a medida que avanza y se solidifica, una noción que busca postular un vínculo muy particular entre los hombres y la comunidad política, ubicando su planteo en las antípodas de las teorías de este tipo: la noción de *multitud*.

Entender el nexo que une a la singularidad y el colectivo político en Spinoza no podrá, entonces, ser independiente de una comprensión de lo que esta *multitud* es, su naturaleza y carácter, sus límites, su relación con los individuos que la componen, su ligazón con el Estado en general y con la democracia en particular, su potencia y duración. Como sabemos, estas cuestiones han estado en el centro de las disputas y los debates más importantes entre los intérpretes en las últimas décadas, quienes no han llegado a acuerdos respecto de ellas. El presente trabajo busca abordar este problema central con el objetivo de brindar una lectura distinta a la luz de lo que hemos denominado en trabajos anteriores *hipótesis onto-gnoseológica*.²

Esta hipótesis, como su nombre lo indica, buscó cruzar el aspecto del ser y del conocer en la obra spinoziana, defendiendo que muchos de los conceptos que la tradición ha entendido como ontológicos son presentados, por Spinoza, como gnoseológicos. Para esto, hemos mostrado que las nociones de modos y sustancia, esencia y existencia, finitud e infinitud, y duración y eternidad solo pueden entenderse adecuadamente como siendo consecuencias de los distintos géneros de conocimiento humano. Esta interpretación tuvo como corolario, según creemos, una lectura más coherente de la obra de Spinoza, evitando las acusaciones de dualismo, platonismo, acosmismo y ateísmo que sobre ella han recaído.

I 277

las abreviaturas habituales para referir a las obras de Spinoza: TTP para el *Tratado teológico político* y TP para el *Tratado político*. Al citar estas obras, lo haremos según la traducción española de Atilano Domínguez (Editorial Alianza). En ambos casos, remitiremos a la página de la edición canónica de la obra de Spinoza realizada por Carl Gebhard (Baruch de Spinoza, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1^o ed. 1925, reimpresión: 1972, tomo 3). Para las demás obras: TIE *Tractatus de intellectus emendatione* (*Tratado de la reforma del entendimiento*) (párrafo de Gb.); Ep = *Epistolae* (*Epistolario*) (número y p. Gb.); La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número). Las traducciones al castellano de todas las obras utilizadas son consignadas en la bibliografía.

² El presente trabajo surge como una prolongación natural y necesaria de la investigación que llevé a cabo en mi doctorado y que se materializó en la tesis titulada “El desafío de una ontología de la inmanencia en Spinoza. Hacia una propuesta *onto-gnoseológica*”. Para una lectura de esta hipótesis cf. García Ruza (2022).

En este trabajo buscaré extender mi interpretación al ámbito político, partiendo del convencimiento de que la pregunta política es, en el sistema spinoziano, inescindible de la pregunta ontológica.³ En efecto, el vínculo entre individuo y Estado no es otra cosa que una expresión más del permanente desafío que implica en este sistema pensar todo nexo entre lo singular y lo común. Como sabemos, al separarse de toda tradición creacionista —ya sea platónica, cristiana o cartesiana— para postular una ontología de la inmanencia, la filosofía spinoziana abre un sinfín de dilemas y paradojas con relación a la clase de ligazón que existe entre nuestra singularidad finita durable y la sustancia infinita eterna. El mismo problema, aunque en otra escala, es el que debemos enfrentar cuando abordamos el aspecto político: ¿cómo comprender la unidad que presupone la comunidad política y conservar, a su vez, la singularidad de las potencias individuales? ¿cómo lograr que los individuos, siendo tan distintos y diversos entre sí, puedan pensarse como una unidad bajo el concepto de multitud? ¿cómo entender, en resumen, el complejo vínculo que existe entre la comunidad política y las singularidades que la componen? Intentaremos mostrar que lo que parece ser un problema de difícil solución encuentra una salida adecuada y coherente con el resto del sistema si lo leemos a partir de la teoría del conocimiento spinoziana.⁴

278 |

En el marco de esta hipótesis interpretativa, tomaremos a la *multitudo* como sujeto o individuo político y buscaremos defender que la mente de esta multitud puede guiarse, tal como la mente singular de los hombres, a partir de la imaginación, la razón o la ciencia intuitiva. La *imaginación*, intentaremos mostrar, es aquel género que guía a la multitud en su estado prepolítico o estado de naturaleza, en el cual no puede hablarse de una *civitas* como tal, sino de una multiplicidad de individuos singulares que poseen tanto derecho como poder y que detentan el pleno uso de ese poder. En este estado, los hombres se guían por sus deseos y pasiones singulares siendo incapaces de concebir qué tienen en común con los otros hombres, tal como es imposible acceder a partir del primer género de conocimiento a las nociones comunes que nos unen a otros individuos. En este momento —que no podemos entender en cuanto momento real ni temporalmente primero, sino como una manera de concebir el cuerpo político— la multitud solo comprende uno de los aspectos que la conforman: el de los individuos o partes que son sus ele-

³ En palabras de Negri: “La verdadera política de Spinoza es su metafísica” (1993: 357).

⁴ Del Lucchese ha investigado el vínculo que existe entre la teoría política de Spinoza y su teoría del conocimiento, fundamentalmente respecto de la ciencia intuitiva. El autor, en línea con nuestra hipótesis, señala: “la totalidad de la política spinoziana se encuentra estrechamente ligada a la teoría del conocimiento” (Del Lucchese 2009a: 344).

mentos, sin poder captar los factores comunes necesarios para la unidad. Lo que sucede cuando la mente de la multitud se guía por la *razón* parece ser lo opuesto: las nociones comunes permiten fundar una *civitas* basada en lo que tienen en común los seres humanos que son sus partes. Esta unidad, mostraremos, tiene como contracara la renuncia a la singularidad de cada cuerpo y de cada mente (Tosel 1998: 195). Esta es la situación de la multitud en los Estados monárquicos y aristocráticos que se erigen sobre una asociación basada en la alienación de derechos singulares de hombres que solo pueden llamarse súbditos. Aquí, entonces, la multitud encarna el aspecto opuesto al imaginativo: deja de lado lo singular para concebir lo común. Cuando la mente de la multitud es dirigida por la *ciencia intuitiva* y se materializa en el Estado democrático, mostraremos, unifica los dos aspectos de la naturaleza política que bajo los primeros dos géneros de conocimiento aparecían escindidos: lo singular e individual, y lo común y colectivo. La multitud democrática es, entonces, en definitiva, una manera de comprender lo político en su completitud, ya sin sesgos ni cercenamientos; es aquel modo de comprender lo político en tanto unidad inescindible de lo diferente y lo común.

Esta multitud guiada por el tercer género de conocimiento es la única compatible con la propuesta ontológica de Spinoza: ella es expresión de la comprensión de que las singularidades no pueden persistir por sí mismas sin lo común, por un lado, y de que la alienación de lo singular es imposible en un sistema que equipara derecho y poder o potencia, por el otro. Esta comprensión, como siempre que nos reparamos a la ciencia intuitiva, se da en el mismo momento: es al mismo tiempo que me concibo como potencia colectiva que me percibo como potencia singular. No hay que elegir uno u otro aspecto, sino que la multitud es síntesis de ambos. Solo en este nivel de conciencia y conocimiento, ya sin perspectivas o parcialidades, los individuos se hacen comunidad en la medida en que la comunidad se vuelve individuo compuesto y absoluto (EIVP18Esc).

I 279

2. *¿Es la multitud un individuo?*

Tal como la hemos presentado, nuestra hipótesis se ancla en una premisa que no es absolutamente evidente por sí misma: la de que la multitud es un individuo que puede guiarse como por una sola mente.⁵

⁵ TP III,2; TP III,7; véanse otros giros parecidos: TP II,16; II, 21; III,5; IV,1; VI, 1; VIII, 6 y VIII, 19.

Esto es, que la unión de los múltiples componentes⁶ que forman a la multitud es susceptible de recibir la denominación de individuo. La discusión en torno a esta cuestión ha convocado y reunido a la gran mayoría de los intérpretes spinozianos, sin llegar a conclusiones unívocas. En términos generales, las aguas se han dividido en dos posturas fundamentales. Por un lado, sosteniendo que la categoría ontológica de individuo puede ser aplicada a la multitud en tanto individuo múltiple o individuo de individuos, se hallan varios de los más relevantes estudiosos de Spinoza: Martial Guérout (1974), Alexandre Matheron (1969 y 2003), Antonio Negri (1993), Pierre-François Moreau (1994), Marilena Chaui (2004) y Etienne Balibar (2005), entre otros. Por el otro, se encuentran intérpretes como Lee C. Rice (1990), Robert McShea (1968 y 1975) y D. J. den Uyl (1983) que, en la vereda contraria, niegan que el cuerpo político pueda entenderse como un individuo.

Spinoza explicita qué entiende por *individuo* en la definición de cuerpo compuesto que brinda en la segunda parte de la *Ética*. Allí dice:

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 cuerpos (EIIP13Def, énfasis mío).

Unas líneas antes, nuestro filósofo habla de estos *ciertos cuerpos* que componen a los individuos. Allí los denomina “cuerpos más simples”, y los define como “los que solo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud” (EIILem3Ax2). Los individuos o cuerpos de cuerpos, entonces, se distinguen entre sí, no ya por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, sino por las *relaciones* o *ratios* particulares que se dan entre sus componentes. De este modo, aquello que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos bajo una determinada relación. Mientras se conserve esta ratio específica, se conservará

⁶ Respecto de estos componentes, adherimos a la lectura de Sainz Pezonaga que afirma que esta multitud reúne dentro de sí tanto a gobernantes como gobernados, esto es, a la totalidad del cuerpo político. Reunión que puede consistir en que gobernantes y gobernados sean las mismas personas si el imperium es democrático o no, si es aristocrático o monárquico (Sainz Pezonaga 2019: 196). Lo que nos llevará a concluir que la única multitud verdaderamente absoluta es la que hallamos en el estado democrático.

el mismo individuo aun cuando haya un continuo cambio de los cuerpos que lo componen (Lema IV). Como sabemos, los seres humanos somos un ejemplo de esta clase de individuos que resultan de la unión de otros cuerpos más simples.

En el escolio a esta misma proposición, Spinoza nos enseña que este proceso de individuación no termina aquí, sino que puede extenderse *hasta el infinito*. Estos individuos compuestos de cuerpos más simples componen, a su vez, otros individuos más complejos. Al respecto dice:

Si ahora concebimos otro [individuo], compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá (*por el Lema anterior*), sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuestos de individuos de segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos 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 (EIIP13Esc, agregado mío).

I 281

Dos cuestiones esenciales para nuestro estudio se desprenden de este último escolio. Por un lado, Spinoza no solo afirma que los individuos compuestos de otros individuos son individuos —valga el trabalenguas—, sino que parecen serlo de un modo más elevado —si es que es posible hacer esta disquisición en un sistema donde realidad es perfección—. Nuestro filósofo hace hincapié en cómo se incrementa la capacidad de ser afectado de un individuo en la medida en que es compuesto por una mayor cantidad de individuos de la mayor variedad de naturalezas posible. Esta mayor capacidad de ser afectado redundará en una mayor potencia (EIIP13Esc; EIVP38). Así, un individuo que agrupe una cantidad mayor de componentes bajo una determinada relación o ratio, será más potente que uno con menos componentes. La multitud, en tanto cuerpo o individuo político, se halla compuesta de distintos individuos de diferentes intensidades y naturalezas que, aún en su diferencia, *se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación*. La excelencia de este individuo radica justo en su capacidad de unificar lo plural, lo distinto, lo discordante de sus elementos singulares (Chauí 2004: 148). Cuanto mayor y más variado sea el número de individuos que reúne esta multitud, mayor potencia y derecho tendrá (TP 2/13; Espinosa 2018: 187; Del Lucchese 2009a: 136).

Por otro lado, este escolio nos brinda la clave para pensar el nexo que existe entre los individuos singulares y la comunidad política en virtud del factor gnoseológico. Spinoza nos presenta su física a partir de lo que parece ser una ontología estructural (Vidal Peña, nota 13 EII). Esto es, explica la realidad, en concordancia con la inmanencia que defiende, como un todo interrelacionado. No hay corte alguno entre los distintos cuerpos o individuos, sino que estos engloban a aquellos que los componen, y son englobados⁷ por aquellos de los que forman parte. Este planteo ontológico, como hemos defendido a partir de nuestra hipótesis *onto-gnoseológica*, no puede comprenderse si no se tiene en cuenta el factor del conocimiento. El criterio para distinguir individuos parece ser de algún modo interno —una cierta relación—, pero fundamentalmente externo —dependiendo de qué relación nos encontremos concibiendo, podemos hablar de uno u otro individuo—. Los recortes, lejos de ser ontológicos, refieren a nuestras maneras de concebir la realidad, de captar las distintas ratios que se dan a la vez entre los cuerpos de cuerpos.⁸ Este hecho es fácilmente comprensible cuando, siguiendo lo que dice el escolio, concebimos a toda la naturaleza como un solo individuo en tanto dotado de una cierta proporción, pero podemos, a su vez, concebir la relación de movimiento y reposo que es María, la que es mi cuerpo con la ola (Deleuze 2008: 315), o la que conforman ciertos individuos cuando se unen en una comunidad mayor. Un individuo no niega al otro ni hace que el otro deje de ser, este jamás es una parte *realmente* distinta de otras. La distinción o superposición jamás puede ser ontológica, sino gnoseológica: refiere a distintos recortes que podemos hacer de una y la misma realidad. Este hecho será fundamental cuando intentemos comprender el vínculo entre la multitud y los individuos que la componen. Y se volverá más claro cuando indagemos los distintos géneros de conocimiento por los que se guía la mente de esta multitud.

Además de estas definiciones que encontramos en la *Ética*, con las que consideramos que se vuelve evidente el hecho de que el cuerpo político es, en Spinoza, un individuo, hallamos en su obra política declaraciones en este mismo sentido. En el *Tratado político* dice:

⁷ El término “englobar” es utilizado por Deleuze para abordar el vínculo que existe entre la Sustancia y sus modos (Deleuze 1996: 12).

⁸ La definición de cosa singular como aquella que es causa de un solo efecto (EIIDef7) también postula un criterio que se aleja de lo ontológico. Las cosas singulares no representan algo estanco o fijo, sino que dependiendo del efecto que nos hallemos concibiendo, podemos denominar cosa singular a distintos conjuntos.

Por el §15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder (TP III, 2).

La multitud o Estado está dotada, como todo individuo, de un cuerpo y una mente, y posee tanto derecho como tiene poder. De este modo, podemos acordar en que la tan debatida expresión *quae una veluti mente ducitur* debe aludir al modo en que se guía la mente del cuerpo político. Esta mente, como adelantamos, tal como las mentes de los hombres, podrá guiarse por la imaginación, la razón o la ciencia intuitiva.

3. La multitud imaginativa: estado de naturaleza

El primer género de conocimiento es presentado por Spinoza en su *Ética* como aquel que nos brinda el conocimiento de *cosas singulares* (EIIP40Esc2). En el Escolio a la Proposición 17 de esta Segunda Parte, Spinoza dice:

[L]lamaremos ‘imágenes’ de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los *cuerpos exteriores* como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los “imagina” (EIIP17Esc, énfasis mío).

El conocimiento de primer género nos permite, a partir de las ideas de afección, conocer cuerpos externos singulares como existentes; esto es, nos habilita un acceso a aquellos cuerpos que nos afectan y a los que afectamos (EIIP16). Este conocimiento de lo singular es, a su vez, extensivo al propio cuerpo: “el alma humana percibe esas afecciones, y, consiguientemente, percibe el cuerpo humano mismo, y ello como existente en acto” (EIIP19Dem).

Así, esta manera de percibir redundante en un conocimiento de lo singular y lo finito, esto es, de las *partes*. Acerca de esto es extremadamente claro Spinoza en numerosos lugares de su obra: la imaginación siempre es causa de división o diferenciación. Al permitirnos conocer la realidad en términos de cuerpos singulares, nos lleva a concebirla en sus componentes constitutivos. En otras palabras, y haciendo hincapié en aquello que es el tema de

este trabajo, el registro imaginativo solo capta las partes constitutivas de los individuos compuestos de otros individuos, sin capacidad de aprehender la ratio común a todos ellos. Este hecho es explicitado múltiples veces por Spinoza a lo largo de su obra. En la primera parte de su *Ética*, por ejemplo, dice que “si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación –que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia–, aparecerá finita, divisible y compuesta de *partes*” (EIP15Esc). En este mismo escolio explicita a qué quiere referirse dando un ejemplo de aquello que definimos más arriba como individuo compuesto de otros individuos: el agua. Allí dice “[p]or ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus *partes* se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide” (EIP15Esc). Spinoza se encuentra abordando el problema de la división de la extensión divina, y decide utilizar el ejemplo del agua como el de individuo compuesto de otros para explicar un hecho fundamental: cuando concebimos el agua a partir del primer género podemos percibir cómo sus partes se separan unas de otras. Esto no sucederá, como veremos, cuando nos hallemos concibiéndola a partir del segundo género de conocimiento, en su ratio, pues de ese modo, ni se separa ni se divide.

Sobre esto mismo insiste Spinoza en la Carta 12 de *Epistolario*, conocida como Epístola sobre el infinito. Allí dice:

284 |

[q]ue la cantidad puede ser *concebida* por nosotros de dos modos: a saber, abstracta o superficialmente, conforme la tenemos en la *imaginación* con ayuda de los sentidos; o como sustancia, lo que solo ocurre por medio del *entendimiento*. Y así, si consideramos la cantidad según es en la imaginación, cosa que sucede muy a menudo y muy fácilmente, se la hallará divisible, finita, compuesta de *partes* y múltiple (Ep 12; Gb. 56, énfasis mío).

Así, las *partes* de esa cantidad que concebimos aparecen como consecuencia del registro imaginativo. En la misiva 32 Spinoza se proclama en el mismo sentido, brindándonos un ejemplo extremadamente ilustrativo respecto de qué tipos de acceso a la realidad nos habilitan los primeros dos géneros de conocimiento. Allí, utilizando a la sangre como ejemplo de individuo compuesto, señala que:

Dado que los movimientos de las partículas de la linfa, del quilo, etc., se adaptan mutuamente en función de su tamaño y forma, de modo que coinciden por completo entre sí y forman todas a la vez un solo líquido, solo en tal sentido se considera a la linfa, al quilo, etc. como *partes* de la sangre; pero en cuanto concebimos que las partículas linfáticas se diferencian, en función

de su forma y movimiento, de las partículas del quilo, en tal sentido las consideramos como un *todo*, no como una parte (Ep. 32, Gb. 171, énfasis mío).

El fragmento alude a las dos maneras de considerar el mismo individuo, en este caso, la sangre. La primera refiere al segundo género de conocimiento que veremos en la siguiente sección; la segunda al modo en que conoce la imaginación. Cuando nos encontramos percibiendo mediante el primer género de conocimiento, damos con los componentes del individuo sin poder comprender cómo *se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación*, esto es, sin poder captar aquello que tienen en común y los une. Así, cuando imaginamos, conocemos las singularidades como partes extra partes, en sus diferencias, considerándolas a cada una como un todo distinto del otro.

Por si quedaba alguna duda respecto de que la manera de concebir las partes como distintas unas a otras es imaginativa, Spinoza nos insta a pensar que en esta sangre habita un gusanito “dotado de *vista* para discernir las partículas de la sangre, etc., y de *razón* para observar cómo cada una de estas partículas al chocar con otra retrocede o le comunica una parte de su movimiento, etc.” (Ep. 32, Gb. 171). Esto es, representa la mente que conoce con un gusanito que concibe, en principio, de dos maneras distintas: o a partir de la vista, que le muestra las distinciones entre las partículas de la sangre, o a partir de la razón, que le permite observar la relación que une a las distintas partículas, esto es, la *ratio* común que hace que la sangre sea la sangre. La vista o conocimiento sensible no puede ir más allá de lo singular y particular, es incapaz de percibir lo común, quedándose en las *partes* e individualidades. A continuación, y como cierre de lo dicho hasta aquí, Spinoza señala que:

I 285

todos los cuerpos de la Naturaleza pueden y deben concebirse del mismo modo como hemos concebido aquí a la sangre; pues todos los cuerpos están rodeados por otros y son determinados, a su vez, por estos a existir y obrar de cierta y determinada manera, conservando siempre, a la vez, en todos, es decir, en todo el Universo, la misma relación de movimiento y reposo; se sigue de aquí que todo cuerpo, en tanto existe modificado de determinado modo, debe ser considerado como una *parte* de todo el Universo que coincide con su todo y que se relaciona con las demás partes [...] (Ep. 32, Gb. 172).

El fragmento alude al individuo compuesto que es la naturaleza y que ya aparecía en la definición de individuo que analizamos más arriba (EIIP13Esc), pero bien puede aplicarse a cualquier individuo compuesto. De hecho, Spinoza parte de la afirmación de que *todos los cuerpos de la Naturaleza pueden y deben concebirse del mismo modo como hemos concebido aquí la sangre*.

¿Cómo se aplica lo dicho hasta acá, entonces, al individuo que es la multitud? Creemos que el paralelismo es absoluto. La multitud, en tanto individuo compuesto de otros individuos, podrá pensarse en función de este mismo criterio: depende de cómo nos encontremos concibiendo el cuerpo político, lo podemos pensar en sus partes constitutivas o en aquello que poseen en común estas partes. El primer momento de esta multitud, aquel que aparece materializado en el estado de naturaleza descrito por Spinoza, es expresión de un cuerpo político que se guía y se comprende a partir del conocimiento imaginativo y, por lo tanto, en sus partes o componentes distintos y singulares. Veamos cómo se expresa esto en los tratados políticos.

El capítulo XVI del TTP comienza con la definición de derecho natural, allí Spinoza establece que “(p)or derecho e institución de la naturaleza no entendi(e) otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa” (TTP 189, agregados míos). Así, nuestro filósofo afirma algo que se mantendrá inalterado en toda su obra política: fuera del Estado, los individuos tienen derecho a todo aquello a lo que pueden por naturaleza, la única condición que tienen para hacer algo es poder hacerlo. El derecho que los hombres poseen cuando no hay comunidad política es igual a la fuerza o potencia singular que tienen para ejercerlo y defenderlo. Esto no es otra cosa que decir que los hombres siguen solo su *conatus* individual. La ley del conatus es la ley suprema de la naturaleza, esta rige a todas las cosas y a todos los hombres, y afirma que cada cosa se esfuerza, cuanto puede, en perseverar en su ser (TTP 189; EIIP6), siendo este perseverar no solo un permanecer, sino un hacerlo con la mayor potencia posible. Esto implica destruir lo que lo perjudica, y buscar y conservar aquello que le es útil y conviene.

Ahora bien, este esfuerzo por perseverar en el ser no es guiado, en el estado de naturaleza, por la sana razón.⁹ Nuestro filósofo señala que los hombres nacen ignorantes de todas las cosas y, sin embargo, deben vivir y conservarse en cuanto puedan. La consecuencia será que lo harán según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según el criterio racional (TTP 190). La vida en estado de naturaleza, entonces, es descrita por Spinoza como una vida imaginativa y pasional. Los individuos no logran conocer mediante el segundo género

⁹ Esto no quiere decir que los individuos no posean en estado de naturaleza la capacidad de conocer racionalmente e, incluso, intuitivamente. Lo que señala Spinoza es que en términos generales, las condiciones no están dadas para que los hombres logren concebir a partir de las nociones comunes.

de conocimiento las cosas que los unen verdaderamente a sus semejantes, sino que establecen vínculos basados en ideas inadecuadas y afectos pasivos.

Estos choques pasionales con otras singularidades pueden redundar tanto en una disminución (TTP 190; TP II, 14) como en un aumento de la potencia (EIIP27Esc). Sea de un modo u otro, en la medida en que están basados en ideas inadecuadas, serán lazos inestables. Ya prime la discordia o la concordia, en la medida en que los seres humanos se encuentren bajo la guía del primer género de conocimiento, toda unión, si es que la hay, será precaria, inconstante y evanescente. En otras palabras, el hombre siempre se hallará aislado e inevitablemente solo mientras se encuentre en el registro imaginativo y pasional que caracteriza al estado de naturaleza. “El carácter subjetivo, azaroso e inconstante de la imaginación se transmite a los afectos. En definitiva, un hombre que vive a nivel imaginativo y pasional, tiene un mundo propio e individual, que no coincide en absoluto con el de otro. De ahí que ambos se odiarán fácilmente, sobre todo, cuando desean un objeto que solo uno puede poseer” (Domínguez 1986: 20). Así, este primer estadio de la socialización es descrito como una multiplicidad de individuos singulares conectados con sus propios deseos, apetitos y búsquedas. Los hombres se encuentran demandados por sus propios intereses y destinos singulares; destinos que, paradójicamente, jamás podrán alcanzarse sin la dimensión de lo común. Como señala Spinoza, el derecho natural individual “consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula” (TP II, 15).

I 287

Hasta aquí hemos descrito la manera de vivir y conducirse de los distintos individuos en el estado prepolítico. Dicho de otra manera, hemos caracterizado cómo se guían las mentes y, correlativamente, los cuerpos de los hombres por fuera de la comunidad política. Pero lo que nos interesa a nosotros es pensar no a estos individuos singulares, sino al individuo multitud. ¿Cuál es, entonces, la condición de la multitud en este estadio? Podemos decir que, en este primer momento, cuando se guía por la imaginación, sería impreciso hablar de una multitud en el sentido completo del término. Tal como señalamos cuando abordamos la definición de individuo, para que realmente haya uno deben darse dos factores: la multiplicidad de sus *componentes* + una *ratio* que los una. En este estado prepolítico podemos encontrar solo uno de estos aspectos: solo contamos con una heterogeneidad de individuos singulares distintos intentando perseverar en sus propias existencias sin registro de la dimensión común. Tal como señala Javier Espinosa “[e]n la medida en que la multitud se rige por las pasiones, la multitud está poco cohesionada y está cerca de deshacerse” (Espinosa 2018: 193).

El problema político, como anticipamos, no se diferencia estructuralmente del problema ontológico. En efecto, el nexo que une a los hombres

singulares con la multitud a nivel político replica de cierta manera aquel que une los modos finitos con la sustancia infinita. Tal como mostramos en trabajos anteriores, si pensamos a los modos y la sustancia como entes realmente existentes y distintos entre sí, el vínculo que los une se vuelve inexplicable e inasible en términos spinozianos. Es por esta razón que Spinoza presenta, a lo largo de su obra, estas nociones como consecuencias de las maneras de conocer de los primeros dos géneros de conocimiento: cuando conozco mediante la imaginación, concibo la naturaleza en sus partes finitas y singulares; cuando comprendo mediante las nociones comunes de la razón, puedo pensar lo común a todo lo finito, esto es, lo infinito.¹⁰ Ambas maneras de conocer son legítimas y auténticas –tanto la imaginación como la razón nos permiten conocer algún aspecto de lo real–, pero parciales e incompletas: comprender lo singular sin lo común o lo común sin lo singular son maneras limitadas y restringidas de comprender.¹¹ El tercer género de conocimiento, al conocer ya sin parcialidades, permite un acceso completo a la Naturaleza, llevándonos a la comprensión de que el todo es la unidad de los modos finitos singulares y distintos y la sustancia infinita y común a todos ellos.

Cuando nos referimos a la multitud el camino se repite. En este primer estadio, donde prima el conocimiento de primer género y la vida pasional a la que da lugar, solo hallamos uno de los aspectos de la multitud: aquel que refiere a sus partes singulares y distintas sin la unidad que otorga la comprensión de la ratio común. Este estadio que Spinoza denomina estado de naturaleza no es, como sabemos, un estado real sino un momento ficticio que utiliza como muestra de lo que sucedería si los hombres vivieran sin una autoridad común, solo bajo el derecho natural, librados a su deseo y apetito. Debemos comprender este estado como una de las maneras de concebir el cuerpo político. Una manera que, en continuidad con el planteo ontológico, será limitada e incompleta por captar solo un aspecto de la comunidad política dejando de lado otra de las dimensiones fundamentales. Esta otra dimensión, la de lo común, la que brinda unidad a lo diverso, es la que aparece cuando la multitud se guía por el segundo género de conocimiento.

¹⁰ El análisis de las diferentes acepciones de lo infinito en Spinoza, esto es, los modos infinitos, los atributos y la sustancia, ha sido realizado en trabajos anteriores. Este hecho me permite aquí, dada la extensión y el objetivo de este trabajo, no detenerme en estas cuestiones y tomar lo que sea pertinente para el análisis de la multitud como sujeto político. Cf. García Ruza (2023a).

¹¹ Entendemos en este contexto “parcial” como incompleto: Spinoza afirma reiteradas veces que el segundo género de conocimiento no accede a las cosas singulares (EIIIP44Cor2Dem).

4. La multitud racional: la fundación del Estado

En la *Ética*, la razón es definida como aquella que nos permite tener nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (EIIP40Esc2). Estas nociones comunes son presentadas como “aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo” (EIIP38). Así, lo que ya adelantaban con su nombre radica en su característica principal: las nociones comunes nos dejan conocer aquello que las cosas singulares poseen en común entre sí, lo que las vuelve iguales. Estas nociones se presentan como oscilando entre dos umbrales: el umbral máximo de lo que es común a todos los cuerpos, y el umbral mínimo de lo que es común al menos a dos cuerpos –el mío y otro distinto–. Es decir, entre nociones comunes de mayor y menor universalidad. Las primeras refieren a aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo (EIIP37). Es decir, a aquellas cosas en las que concuerdan todos los cuerpos (EIIP38Cor). Las segundas, siendo menos universales, refieren a aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y el todo de cualquiera de ellos (EIIP39). En todos los casos, el conocimiento de aquello que tenemos en común con otros será adecuado.

No es difícil ver en qué sentido este segundo género de conocimiento abre una perspectiva que el primero tenía obturada. O, más precisamente, *justo* la que el primero tenía obturada. Tal como señala Colin Marshall, las nociones comunes aparecen como una posibilidad de formar conceptos claros y distintos acerca de las afecciones de nuestro cuerpo (Marshall 2015: 137). Lo que en el registro imaginativo aparece revestido por la inadecuación de las ideas de afección, adquiere con la razón el carácter de adecuado. En términos vinculares, ya no choco con otras singularidades y las conozco –al igual que a mi propio cuerpo– parcialmente (EIIP25, 27, 28), sino que logro concebir lo que tengo en común con ellas. Este conocimiento ya no es corpóreo y sensitivo, sino racional. A esto refiere Spinoza con cada una de las partes que completan las que ya analizamos en la sección anterior. No olvidando que Spinoza distingue entre nociones comunes de distinto tipo de universalidad, podemos decir que las primeras que nombraremos corresponden al umbral máximo, aquel que corresponde a todos los cuerpos, mientras que las segundas serán las referidas a aquellas que algunos cuerpos tienen en común. Estas últimas son fundamentales para nuestro estudio, ya que nos permiten pensar las comunidades políticas basadas en aquello que posee en común un grupo determinado de individuos. Así, respecto de las primeras, afirma en el escolio a la proposición 15 de la primera parte de la *Ética* que si consideramos la cantidad tal como se da en el entendimiento

I 289

“aparecerá infinita, única e indivisible” (EIP15Esc). La *Epístola del infinito* insiste en lo mismo, reiterando que cuando concebimos mediante el segundo género de conocimiento la cantidad “se hallará infinita, indivisible y única” (Ep. 12, Gb. 56). Esto es, ya no puedo comprender las partes constitutivas de la extensión, sino la extensión como un todo. Más específicamente útiles para nuestro estudio son los ejemplos que Spinoza brinda sobre el agua y la sangre, donde podemos ver ilustrada la manera en que nuestro filósofo entiende los individuos compuestos y el vínculo con sus partes constitutivas. El mismo escolio a la proposición 15 señala que el agua, en tanto la concebimos a partir de la razón, es conocida en cuanto que es sustancia corpórea —o individuo—, es decir, en tanto “ni se separa ni se divide” (EIP15Esc). La Carta 32, que analizamos en la sección anterior en mayor profundidad, se encuentra en total continuidad con esto mismo. Allí Spinoza, como adelantamos, explicita que la razón es aquella que es capaz de contemplar cómo las partículas de la linfa y el quilo se adaptan y coinciden por completo entre sí, formando todas a la vez un solo líquido (Ep. 32, Gb. 171). Esto es, explica cómo el segundo género ya no percibe las partes, sino lo que es común a todas ellas. Es, entonces, a partir de las nociones comunes del segundo género de conocimiento que la mente es capaz de captar aquello que une a lo diferente, aquello que hace que todos los elementos sean un solo individuo.

290 |

Las consecuencias que este tipo de conocimiento posee en el ámbito político son determinantes. Son incontables las veces que Spinoza insiste en la necesidad del conocimiento racional para la vida en comunidad (TP III, 7). Tal como señala Javier Espinosa, “las nociones comunes son el lazo perdido entre la teoría del conocimiento y la política” (Espinosa 2018: 193). Una pérdida que solo puede adjudicarse a nosotros en tanto lectores y no a la letra spinoziana. La insistencia en la necesidad de derechos comunes para la vida política nos conduce directamente a las nociones comunes: es el descubrimiento de lo que tenemos en común con los otros individuos lo que produce relaciones de comunidad (Del Lucchese 2009b: 343). La unión con los otros en un sistema como el de Spinoza está dada desde el inicio, la comprensión de esa unión es lo que nos permite diferenciar entre un estado de naturaleza y un estado político. En otras palabras, la comunidad política solo puede entenderse como el descubrimiento de aquello que ya existía; descubrimiento que se halla posibilitado por el segundo género de conocimiento.

La relación entre la razón y la composición o unidad sobre la cual descansa el Estado es explicitada por Spinoza de modo categórico en su obra política:

Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a opo-

nerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio (TTP, 191).

Así como la imaginación atentaba contra los lazos y uniones reales y duraderas, y arrojaba a los hombres a la individualidad y segregación, la razón les permite unirse anclándose en lo que tienen en común. Esta es la *ratio* necesaria para que surja el individuo compuesto que es la multitud. “[A]quello que es común y propio del cuerpo humano y de algunos cuerpos exteriores por los que él suele ser afectado, y que está igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos” (EIIP39) no es más que esa *cierta relación* que constituye al individuo multitud. Esto es lo que lleva a que esta multitud se comporte como guiada por una sola mente, lo que implica que las mentes individuales que componen a esta multitud en el estado político temen las mismas cosas y cuentan con una y la misma garantía de seguridad y una misma razón de vivir (TP III, 3).

Ahora bien, tal como ya hemos señalado, cuando la multitud se guía por el segundo género de conocimiento, tampoco logra comprender el cuerpo político de modo completo. Esto es, alcanza el conocimiento de lo común que se le escapaba al primer género, pero a costa de ignorar un aspecto igualmente importante: el de lo singular. La segunda parte de la *Ética* señala, a propósito del accionar de la razón, que “aquello que es común a todas las cosas, y está igualmente en la parte y el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular” (EIIP37; cf. EIIP40Cor2Dem). Siguiendo con la misma imagen, el gusanito, en la medida en que capta la manera en que las partículas de la sangre se adaptan y coinciden por completo entre sí, ignora las diferencias que existen entre la linfa, el quilo, etc. A riesgo de parecer repetitivos: si el individuo que es la multitud tiene como sus aspectos sus *componentes* + una *relación* precisa, las nociones comunes dejan de lado el primero de estos aspectos. La conclusión es obvia: el acceso que la imaginación obturaba es captado por la razón, pero el precio es una nueva obturación; lo que se pierde de vista ahora es lo que el primer género de conocimiento aportaba.

¿Qué implica esto a nivel práctico? ¿Cómo se maneja una multitud cuando es guiada por la razón? Quizás no esté de más, llegado este punto, adelantar algunos aspectos que encontraremos desarrollados en la sección destinada a la ciencia intuitiva. Así como se vuelve útil poner en diálogo la imaginación con la razón para entender sus aportes y carencias, es necesario en este caso tener como referente el tercer género de conocimiento para comprender el tipo de unión política que surge como consecuencia de una

multitud guiada por el segundo género. Tanto la razón como la ciencia intuitiva son maneras de conocer que dan lugar a la *ratio* que brinda unidad al cuerpo político. Estos dos géneros, como sabemos, se hallan emparentados por dar lugar a ideas adecuadas, comprender la necesidad de las cosas y concebir desde una perspectiva de eternidad (EVP30). Tanto, que el propio Spinoza señala que no puede establecerse entre el primer género y los otros dos un vínculo tan estrecho como entre los últimos (EVP28Dem). Este hecho se replica cuando pensamos el paralelismo con el planteo político. Si comprendemos que, al igual que respecto de los géneros de conocimiento, entre estado de naturaleza y Estado político hay un salto cualitativo que no existe entre los distintos tipos de Estado postulados por Spinoza, tenemos la clave para pensar las maneras en que se guía la multitud a partir de la razón y la ciencia intuitiva. Tanto el segundo como el tercer género, dijimos, acceden a lo común, a aquello que no depende de la contingencia o las pasiones, sino que se basa en lo permanente y necesario. Sin embargo, la razón es incompleta, carece de algo. Es esto mismo lo que Spinoza busca expresar cuando describe a los Estados aristocráticos y monárquicos como Estados no absolutos (TP VIII), mientras que define a la democracia como el único Estado absoluto por ser detentado por toda la multitud. En este sentido, cuando hablamos de los estados que no son absolutos debemos tener en mente la forma en que se conduce la multitud en tanto guiada por el segundo género.

292 |

Spinoza comienza en su TP con el análisis de la monarquía; a su descripción y fundamentación dedica los capítulos VI y VII. Lo que encontramos allí es la caracterización de la monarquía como aquel Estado en donde el poder es *entregado* (TP IV, 4) a uno solo. Esto es, aquel en que los individuos transfieren su derecho singular a una autoridad por fuera de ellos. De modo inmediato nuestro filósofo señala lo que piensa de este tipo de Estados: “[n]o es, pues, a la paz, sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo; ya que como hemos dicho antes, la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia” (TP VI, 4). Cuando todos los individuos singulares que conforman una sociedad le entregan el poder a uno solo se produce una mutilación de lo que Spinoza entiende como multitud. En otras palabras, se da un quiebre entre el cuerpo y la mente del individuo político como consecuencia de la anulación de las mentes constitutivas de ese individuo. Este desbalance o amputación, así como sucedía con la imaginación, ni siquiera consigue lo que se propone. Es decir, así como en el estado de naturaleza los hombres velaban por su derecho singular sin ser conscientes de que este es imposible mientras no exista el derecho común, la unidad conseguida por aquellos estados basados en la alienación de derechos singulares termina siendo extremadamente precaria. “No cabe duda —señala Spinoza— de que quienes creen que es posible que

uno solo detente el derecho supremo de la sociedad están muy equivocados. Pues en el capítulo II hemos demostrado que el derecho se mide por el solo poder, y el poder de un solo hombre es incapaz de soportar tal carga” (TPVI, 5). Así, las monarquías ni siquiera terminan consiguiendo aquello para lo cual se deja de lado los componentes singulares: es imposible que una sola mente singular pueda guiar al cuerpo que es toda la multitud, que pueda tener en sus hombros el peso de lo común. Así, además de anular las singularidades, anula cualquier posibilidad real de unidad política. El segundo género de conocimiento tiene justo esa particularidad, el pensar lo común dejando de lado lo individual; lo que da lugar, en última instancia, a que lo común no sea tal.

La aristocracia será “menos mala” que la monarquía por acercarse más al Estado absoluto (TP, 323). En ella, el poder no es detentado por uno, sino por varios elegidos de la multitud, que recibirán el nombre de patricios. Spinoza comienza con el tratamiento de la aristocracia centralizada, estableciendo las diferencias de este tipo de Estado con el monárquico. Allí dice que “hay que indicar la diferencia que existe entre el Estado que se transfiere a uno y aquel que se transfiere a un Consejo bastante numeroso, la cual es realmente enorme” (TP, 325). Es decir, en ambos Estados hay transferencia de derechos por parte de los ciudadanos, sin embargo, el aristocrático será más estable y absoluto. La razón de esta afirmación vuelve sobre lo que venimos sosteniendo: cuantas más singularidades compongan la mente de la multitud menor será el quiebre o desbalance entre lo singular y lo común. La insistencia en la magnitud del Consejo se ve a lo largo de todo el capítulo dedicado a la aristocracia centralizada, y Spinoza afirma que “el Estado que es transferible a un Consejo bastante amplio es absoluto o se aproxima muchísimo a él. Ya que, si existe realmente un Estado absoluto es aquel que es detentado por toda la multitud” (TP, 325).

I 293

Que nuestro filósofo a continuación exprese sus preferencias por la aristocracia descentralizada frente a la centralizada es, una vez más, señal de la concepción sobre la naturaleza de la multitud que defiende. Esta preferencia se da, en primer lugar, porque en una aristocracia descentralizada los patricios de cada ciudad se esforzarán en conservar y aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. Para esto intentarán atraer a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo. En segundo lugar, porque mientras unos pocos deciden todo según su propio gusto, mueren la libertad y el bien común. En cambio, en un Estado como este, por más que surjan entre las distintas ciudades discordias, los hombres hallarán soluciones consultando, escuchando y discutiendo, por este camino llegarán a fines comunes (TP, 352). En tercer lugar, porque “en este Estado son más los que gozan de libertad; pues donde reina una sola ciudad, el bien

de las demás queda supeditado a la conveniencia de la que tiene el mando” (TP, 353). En resumen, en este último Estado, el poder se encuentra en una gran parte de los miembros de la multitud, llevando a que una mayor parte de las singularidades sean resguardadas del aplastamiento de lo común.

Lo que tanto la monarquía como la aristocracia –si bien en diferentes grados– dejan ver es la materialización de organizaciones políticas basadas en lo común en detrimento de lo singular. Así como señala André Tosel, la vida según la razón deja un residuo fuera de su alcance: el tránsito ético de la vida de la pasión a la razón abre relaciones comunitarias que no tienen en cuenta la singularidad de cada cuerpo y de cada mente (Tosel 1998: 195). Como sabemos, no habrá multitud real y absoluta en la medida en que no se comprenda como la unidad de lo común y lo singular. Tal como señala de modo diáfano Sainz Pezonaga:

La potencia de la multitud no es ni reducible a las potencias individuales ni desconectable de ellas. Vive de ellas y las alimenta y sin embargo no se encuentra en ellas cuando las analizamos por separado. No se puede separar la potencia de la multitud de la potencia de los individuos en el sentido del espíritu del pueblo hegeliano ni confundirla con las potencias individuales en un sentido hobbesiano. El problema de la potencia de la multitud solo se resuelve fuera del patrón que opone individuo y colectividad y obliga a conceder preeminencia a uno o a otra (Sainz Pezonaga 2019: 201).

294 |

El tercer género de conocimiento, tal como mostraremos en la siguiente y última sección, es aquel que permite pensar fuera de aquel patrón, esto es, fuera de todo esquema dualista, para mostrar que el conocimiento completo del cuerpo político supera toda separación entre lo singular y lo común.

5. La multitud guiada por la ciencia intuitiva: la multitud absoluta

Spinoza presenta en su *Ética* el accionar de la ciencia intuitiva estableciendo que es el género que “progres a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (EIIP40Esc2 y EVP25Dem). Este género parte de aquello que pueden captar las nociones comunes de máxima universalidad, aquello que comparten todos los cuerpos singulares, para ir hacia el conocimiento de lo singular y concreto (Solé 2013: 208). Esto es, parte del conocimiento de lo que es común a todo lo singular (en

el caso del atributo extensión: que todos los cuerpos son extensos y están en movimiento y reposo) para ir hacia lo que es particular de esta singularidad y no de otra. Como sabemos este partir y llegar no son tales, ya que es en el mismo momento que la ciencia intuitiva capta lo común y lo singular en su unidad. En este sentido, el accionar de la ciencia intuitiva, como hemos demostrado en trabajos anteriores (García Ruza 2023b) supera a la vez que conserva las perspectivas de los primeros dos géneros de conocimiento. Esto es, une el aporte de la razón y el de la imaginación en un mismo acto cognoscitivo, logrando concebir ya sin perspectivas, sino de forma completa. Esto implica no solo superar la separación introducida por la imaginación para entender que no hay partes sin todo, sino también dejar atrás la limitación de la razón, para entender que no hay todo sin partes.

Vayamos, otra vez, al ámbito político. Si seguimos el paralelismo, y pensamos el modo de conducirse de la multitud cuando la guía la ciencia intuitiva, debemos conservar esta doble perspectiva o, mejor dicho, esta superación de toda perspectiva. Cuando la multitud se guía por la ciencia intuitiva, se concibe finalmente en su completitud: en la unidad de lo común y lo diferente o, mejor, en la comprensión de que sin lo común es imposible pensar lo singular y, viceversa –un pequeño y enorme viceversa, diría Marilena Chauí (Chauí 2008: 19)–, que sin lo singular es inviable comprender lo común. Este modo de concebir el cuerpo político, como adelantamos, se materializa solo en el Estado democrático.

I 295

Spinoza explicita en el TTP que ha tratado el estado democrático con preferencia a todos los demás porque le parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo (TTP, 195). “Pues en este estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayoría de toda la sociedad de la que él es una *parte*. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural” (TTP, 195, énfasis mío). La democracia se presenta como la unión de lo que antes aparecía separado: el todo y las partes. El Estado democrático logra, al mismo tiempo, conservar la unidad de sus componentes y el derecho individual de cada uno de ellos.¹² De modo que aparece en el planteo político spinoziano algo que hasta aquí parecía imposible: que los individuos se unan en una comunidad política

¹² En este mismo sentido Giacotti sostiene que la democracia es la forma política para Spinoza, la única que permite la realización de un tipo de organización social y política en la que, en un marco de libertad, cada cual ejerza por derecho su propia potencia natural, de tal manera que ese ejercicio contribuya a la constitución de la potencia colectiva (Giacotti 2000: 23).

y que a la vez sigan siendo como en el estado natural. Esto es solo posible cuando los sujetos se comprenden como *parte* irreductible del *todo* que los contiene. En este estadio, donde la multitud es guiada por el tercer género de conocimiento y se materializa en un Estado democrático, estas nociones solo pueden entenderse como inescindibles. La noción de *parte* que aparecía asociada a la imaginación, cuando no se completaba con la perspectiva de lo común, perdía no solo su carácter de parte, sino su posibilidad de expresar su potencia singular. Lo mismo pasaba cuando pensábamos solo el *todo* sin sus partes constitutivas a partir del segundo género de conocimiento, dando lugar a una unidad artificial e incapaz de llamarse todo. En este tercer estadio damos, finalmente, con la multitud absoluta, aquella que comprende el cuerpo político como la unidad inseparable de *componentes* singulares + una *relación* precisa.

A tal nivel esta multitud que se guía por la ciencia intuitiva es la síntesis de ambos aspectos que, en lugar de elegir uno a costa del otro, expresa lo opuesto: a más de uno, más del otro. Como señalamos cuando analizamos la definición de individuo compuesto, un individuo será más potente cuantos más elementos tenga como sus componentes y más variedad de naturalezas posean estos. La multitud absoluta, aquella que se concretiza en el Estado democrático, no solo no anula las diferencias de sus partes, sino que hace de esas diferencias un capital. La multitud más perfecta, la más absoluta, será, justamente, aquella que “potencia que haya en ella individuos lo más críticos y autónomos posible. El individuo, pues, no se pierde en la multitud, sino que en ella se desarrolla. Y la pluralidad y riqueza de individuos diversos, autónomos y críticos, no debilita la comunidad política, sino que la fortalece” (Espinosa 2018: 204).

De este modo, la democracia no es una de las posibles formas de gobierno en el proyecto político de Spinoza, sino que es la única forma de organización política que se vuelve coherente tanto con sus postulaciones ontológicas como con su teoría del conocimiento; hecho que lleva a nuestro filósofo a denominarla el único Estado realmente absoluto (TP, 325). El Estado democrático aparece como la perfecta realización de la física de Spinoza (Lécrivain 1978), lo que se vuelve evidente cuando partimos de la definición de individuo compuesto de la segunda parte de la *Ética*. Es, también, el único que se vuelve consecuente con la descripción del accionar de los géneros de conocimiento que hemos analizado: es donde la ciencia intuitiva se materializa políticamente. En otras palabras, así como el último género de conocimiento es aquel que le permite a Spinoza presentar la unidad que subyace a todo lo real —unidad de lo común y lo diferente cuyo conocimiento es objetivo ético de su sistema—, la democracia es aquella forma que le posibilita expresar la única comunidad política verdadera,

aquella donde la multitud se comprende ya sin parcialidades para convertirse en absoluta.

6. Conclusiones

A lo largo de este trabajo intentamos brindar una lectura de la teoría política spinoziana en clave gnoseológica. Partimos de una comprensión de la multitud como individuo que se guía como por una sola mente para analizar las distintas maneras en que este cuerpo político es guiado por la imaginación, la razón y la ciencia intuitiva. Estas maneras revelaron que los primeros dos géneros permitían un conocimiento de lo político limitado y parcial, aferrándose o bien a las singularidades en detrimento de lo común o bien a lo común en detrimento de lo individual. El tercer género de conocimiento se reveló como aquel que ya no elige entre un aspecto u otro, sino que permite la comprensión cabal y completa del cuerpo político como unión de ambos. Cuando la multitud se guía por el último y mejor género de conocimiento se materializa en el Estado democrático, el único que es realmente absoluto por lograr comprender que no hay partes sin todo ni todo sin partes. O, siendo más precisos, que el mejor y más deseable *todo* es aquel en el que la pluralidad y diferencia de sus *partes* no atenta, sino que potencia, la unidad basada en lo común.

I 297

Tal como intenté defender en trabajos anteriores, las dualidades al interior de la obra de Spinoza no responden a distinciones del ser, sino del conocer. Mientras que la Naturaleza spinoziana es una, son las diferentes maneras de concebirla las que introducen la distinción. En el caso político el esquema es el mismo: mientras que la multitud como sujeto político es una y la misma, son las distintas maneras de concebirla lo que dan lugar a las diferencias: no es lo mismo concebir al sujeto político de modo inadecuado a partir de la imaginación, de modo adecuado pero parcial a partir de la razón, o en su completitud y absolutez a partir de la ciencia intuitiva. La teoría de conocimiento spinoziana es la clave para pensar el proyecto político por fuera de toda lógica dualista. Cuando conocemos de modo completo, la pregunta por el vínculo entre nuestra potencia singular y la potencia colectiva no reviste problemática alguna porque ninguna renuncia es necesaria: ni a lo que nos vuelve iguales, lo que tenemos en común con los otros, ni a lo que tenemos de particular, nuestro *conatus* específico. Como señala Antonio Negri, “[c]uando interviene el conocimiento de tercer tipo, cuando se impone la ciencia intuitiva, entonces la síntesis entre las singularidades y la multiplicidad se vuelve completa, indefinida e ininterrumpida” (Negri 2011: 89).

BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, E.** (2005), “*Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*: Spinoza on the Body Politic”, en S. H. Daniel (ed.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 70-99).
- Chauí, M.** (2004), *Política en Spinoza* (Buenos Aires: Gorla).
- Chauí, M.** (2008), “O fim da metafísica: Espinoza e a ontologia do necessário”, en D. Tatián (comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (Córdoba: Brujas, 11-41).
- Deleuze, G.** (1996), *Spinoza y el problema de la expresión*, traducción de Horst Vogel (Barcelona: Muchnik).
- Deleuze, G.** (2008), *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus).
- Del Lucchese, F.** (2009a), “Democracy, Multitude and the Third Kind of Knowledge” *European Journal of Political Theory*, 8(3): 339-363.
- Del Lucchese, F.** (2009b), *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation* (London: Continuum Studies in Philosophy, MPG Books Group).
- Den Uyl, D. J.** (1983), *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy* (Assen: Van Gorcum).
- Domínguez, A.** (1986), *Introducción al Tratado político* (Madrid: Alianza).
- Espinosa Antón, F. J.** (2018), “Los individuos en la multitud”, *Revista Co-herencia*, 15(28): 185-187.
- García Ruza, A.** (2022), “La Ética de Spinoza como proyecto onto-gnoseológico”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 86: 101-116.
- García Ruza, A.** (2023a), “Una interpretación gnoseológica de los conceptos de esencia y existencia en Spinoza”, *Ideas: Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 15-16: 182-211.
- García Ruza, A.** (2023b), “Univocidad y ciencia intuitiva en Spinoza”, *Areté: Revista de Filosofía*, 35(2): 324-344. DOI: 10.18800/arete.202302.004
- Giancotti, E.** (2000), “Introducción”, en A. Negri, *Spinoza Subversivo: Variaciones (in) actuales* (Madrid: Akal).
- Guérout, M.** (1974), *Spinoza T.2: L'âme. Ethique II* (Paris: Aubier-Montaigne).
- Lécrivain, A.** (1978), “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza I* & A. Lécrivain, “Spinoza et la physique cartésienne”, *Cahiers Spinoza II*, 93-206
- Marshall, C.** (2015), “Reason in the Short Treatise”, en Y. Melamed (ed), *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making* (Oxford: Oxford University Press).
- Matheron, A.** (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, esp. ch. 14 (Paris: Éditions de Minuit).
- Matheron, A.** (2003), “L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza?”, en M. Czelinski (ed.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 127-145).

- McShea, R.** (1968), *The Political Philosophy of Spinoza* (New York: Columbia University Press).
- McShea, R.** (1975), “Spinoza, Human Nature, and History”, in Maurice Mandelbaum and Eugene Freeman (eds), *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle: Open Court).
- Moreau, P. F.** (1994), *L'expérience et l'éternité* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Negri, A.** (1993), *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (Barcelona: Anthropos).
- Negri, A.** (2011), *Spinoza y nosotros*, traducción de Alejandrina Falcón (Buenos Aires: Nueva visión).
- Rice, L. C.** (1990), “Individual and Community in Spinoza's Social Psychology”, en E. Curley and P-F Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference 1986*, vol. 14 (Leiden/New York/København/Köln: Brill, 271-285).
- Sainz Pezonaga, A.**, (2019), *La multitud libre en Spinoza*, Tesis doctoral (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha).
- Solé, M. J.** (2013), “La intuición intelectual en Spinoza”, en D. Tatián (comp.) *Spinoza. Noveno Coloquio* (Córdoba: Brujas, 205-219).
- Spinoza, B.** (E), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña (Madrid: Alianza, 2011).
- Spinoza, B.** (Ep), *Epistolario*, traducción de Oscar Cohan (Buenos Aires: Colihue, 2007).
- Spinoza, B.** (TIE), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Editorial Alianza, 1988).
- Spinoza, B.** (TP), *Tratado político*, edición de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Spinoza, B.** (TTP), *Tratado teológico-político*, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1986).
- Spinoza, B.** (1925), *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, editada por C. Gebhardt, 5 vols., reimpresión 1972 (Heidelberg: Carl Winter)
- Tosel, A.** (1998), “De la ratio a la scientia intuitiva o el tránsito ético infinito según Spinoza”, *Philosophique*, 1: 193-205.

Recibido: 26-09-2024; aceptado: 25-11-2024

DOSSIER

Las filósofas y Leibniz

Presentación

Aunque Leibniz no participó activamente de la *querelle des femmes*, en su obra, en su epistolario y en su acción política como promotor de las ciencias se evidencia la particular consideración y estima que Leibniz tenía por la actividad intelectual de mujeres destacadas de la época, ya sea que se dedicaran a la producción literaria, filosófica o científica. Una clara prueba de ello es su correspondencia. En efecto, además del intercambio epistolar de índole filosófica con mujeres de la nobleza que poseían formación científica y filosófica, como es el caso de la electora Sofía y su hija Sofía Carlota, la reina de Prusia, para nombrar solo los casos más destacados, Leibniz debatió a lo largo de una docena de cartas con la filósofa inglesa Damaris Cudworth Masham, la hija del filósofo Ralph Cudworth, del mismo modo que expresó en reiteradas ocasiones su admiración por la obra de Anne Finch Conway, cuyos escritos conoció a través de Francisco Mercurio van Helmont. En algunas ocasiones recurrió Leibniz a la intercesión de mujeres eruditas para la difusión de su obra, como ocurre con la princesa Carolina de Ansbach, a través de la cual, finalmente, entró en relación con Clarke. Del mismo modo, no podemos dejar de mencionar sus contactos epistolares con destacadas intelectuales de la época en torno de la reunificación de las iglesias, como es el caso de Marie Louise Hollandine, Abadesa de Maubuisson, de Marie de Brinon y de Ma-

I 301

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

deleine Scudéry. No obstante, su interés por las intelectuales no se limita meramente al dominio de lo literario. También en su calidad de promotor de la actividad científica manifestó su preocupación por las mujeres dedicadas a la ciencia, como lo muestra su encendida aunque infructuosa defensa de los méritos de la astrónoma Marie Winkelmann von Kirch con el objeto de que fuera nombrada en el observatorio astronómico de la Academia de Berlín. En síntesis, el lugar particular que Leibniz concede a la mujer como agente intelectual, dentro de las limitaciones de la época, constituye un caso excepcional que justifica un estudio pormenorizado de esta faceta de su desempeño filosófico y político.¹

Sin embargo, sería injusto reducir el interés por las relaciones entre las intelectuales y Leibniz al análisis de la importancia que tenían en los diversos aspectos de la actividad del autor de la *Monadología*. Si la anterior es una tarea de la que queda mucho por realizar aun, el abordaje de la recepción del pensamiento de Leibniz en la obra de las filósofas de la modernidad tardía y la contemporaneidad está apenas en sus comienzos, por lo que plantea también un amplio campo de análisis, conforme se va renovando el canon filosófico con la inclusión creciente de mujeres filósofas. Así, por ejemplo, es ineludible la mención del caso paradigmático de Émilie du Châtelet, aunque no excluyente. Filósofas de fuste, como es el caso de María Zambrano, Anna-Teresa Tymieniecka, Raili Kauppi o Hidé Ishiguro han experimentado, de una u otra manera, la atracción de la filosofía leibniziana.

Estas breves consideraciones constituyen el marco para los trabajos que incluye el presente dossier. En efecto, a la manera de una propuesta para investigaciones ulteriores, se proponen abordar la compleja trama de conexiones, influencias y recepciones que se ha dado entre la obra de Leibniz y el trabajo de filósofas ya sea de su época o de tiempos posteriores. Los artículos son el resultado final de los debates que tuvieron lugar en el marco del Workshop Internacional virtual “Las filósofas y Leibniz”, organizado conjuntamente por la Pontificia Universidad Católica Argentina y el Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Brasil, el 22 y 23 de septiembre de 2021. Sin pretender, por cierto, agotar la cuestión, que como ya lo hemos adelantado, es amplia y profunda, se abordan diferentes aspectos de la manera en que las mujeres dedicadas a la actividad filosófica se han conectado o se conectan con la obra leib-

¹ Para la relación entre las intelectuales de la época y Leibniz véase el texto de Concha Rolán, “Leibniz ‘defensor’ de las mujeres en la *Querelle des femmes*”, que la autora presentó como conferencia plenaria en el *V Congreso Iberoamericano Leibniz* (Buenos Aires, 4 al 8 de noviembre de 2024) y que se publicará próximamente en las actas del mencionado Congreso.

niziana, ya sea porque la hayan promovido, continuado o adoptado una actitud crítica hacia ella.

De este modo, en “Leibniz, as princesas e a filosofia”, Patricia Sita examina de manera general el intercambio filosófico que mantuvo Leibniz con mujeres de la alta nobleza de su época, como Sofía de Hannover, Sofía Carlota y Elisabeth de Bohemia, entre otras. A su vez, el trabajo de Evelyn Vargas, “Injusticia epistémica en la historia de la filosofía: Carolina de Ansbach y la llamada controversia Leibniz-Clarke”, se propone destacar el papel de Carolina de Ansbach como agente epistémico en el desarrollo de la controversia, poniéndolo en el contexto de la institución del salón como promotor de la discusión filosófica y científica. “Escalando los cielos sobre las espaldas de gigantes: continuidades y contiendas entre Leibniz, Wolff y Du Châtelet en torno al concepto de ser simple en las *Institutiones de physique*”, de Natalia Zorrilla, examina la recepción de las concepciones leibnizianas en torno del ser simplicísimo en su relación con los cuerpos en la obra de Émilie du Châtelet a través del prisma wolffiano. Finalmente, Juan Antonio Nicolás, en “Hacia una razón vital: María Zambrano con/contra Leibniz”, aborda la recepción crítica de las concepciones racionalistas de Leibniz en la obra de María Zambrano, con el fin de poner en evidencia tanto sus diferencias como sus coincidencias en lo que respecta a “lo vital”.

Los editores agradecen muy especialmente a la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina, y al Programa de Pós-graduação em Filosofia, de la Universidad Federal do Paraná, Brasil, por brindar el marco que permitió la realización del encuentro virtual en el que se presentaron los trabajos que se incluyen en el dossier. Expresan también su agradecimiento al comité editor de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por haber proporcionado el espacio para su publicación, así como a los/las revisores/as de las versiones previas de los artículos. Finalmente, va también el reconocimiento al Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CONICET-CIF) y a la AAES18, que oficiaron como instituciones auspiciantes del encuentro internacional.

Oscar M. Esquisabel
INEO (CONICET-CIF)

Vivianne de Castilho Moreira
CNPq/UFPR

I 303

Continuidades y contiendas entre Leibniz, Wolff y Du Châtelet en torno a la relación entre seres simples y cuerpos en las *Institutions de physique*

NATALIA L. ZORRILLA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Ciencias Sociales y Empresariales

Buenos Aires, Argentina

I 305

DOI: 10.36446/rlf490

Resumen: El objetivo de este artículo es examinar la relación entre seres simples y cuerpos en las *Institutions de Physique* (1740; 1742) o *Instituciones de Física* de Émilie Du Châtelet. Reflexionaremos acerca del diálogo que Du Châtelet mantiene con Leibniz y Wolff en esta obra para mostrar cómo entiende la filósofa la idea de que los seres simples o elementos son los fundamentos de los cuerpos. Estudiaremos la manera en que ella aborda los problemas filosóficos que hereda de estos dos autores, debido a su original integración en la tradición filosófica leibniziana-wolffiana. Nuestro foco estará puesto en examinar la manera en que la

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

filósofa da cuenta de la fenomenalidad de lo extenso y de la organización de los seres simples entre sí.

Palabras clave: metafísica, filosofía natural, seres simples, siglo XVIII.

***Continuities and Disputes between Leibniz, Wolff, and
Du Châtelet regarding the Relationship between Simple
Beings and Bodies in the Institutions de Physique***

Abstract: The aim of this article is to examine the relationship between simple beings and bodies in Émilie Du Châtelet's *Institutions de Physique* (1740; 1742). We will reflect on Du Châtelet's dialogue with Leibniz and Wolff in this work to show how the philosopher understands the idea that simple beings or elements are the foundations of bodies. We will study the way in which she addresses the philosophical problems she inherits from these two authors, due to her original integration into the Leibnizian-Wolffian philosophical tradition. Our focus will be on examining the way in which the philosopher accounts for the phenomenality of the extended and the organization of simple beings.

306 |

Key-words: metaphysics, natural philosophy, simple beings, 18th century.

1. Introducción

Las *Institutions de physique* (en adelante, IP)¹ suelen ser consideradas como un vasto proyecto filosófico emprendido por su autora, Émilie Du Châtelet, para dotar a la física newtoniana de un marco epistemológico y metafísico inspirado en el pensamiento leibniziano-wolffiano pero original por mérito propio. Lejos de la figura de la mera “divulgadora” del leibnizianismo y del newtonianismo en Francia que algunos de sus contemporáneos buscaban adscribirle, Du Châtelet no adhiere acríticamente a las ideas de estos pensadores y/o sus discípulos ni se limita meramente a repetir lo que ellos sostienen. En su reformulación y apropiación de los aportes filosóficos de estos celebrados autores, ella disientirá donde lo cree necesario

¹ Citaremos la última versión publicada, revisada por Du Châtelet y publicada bajo su nombre, de 1742.

y reelaborará conceptos provenientes de sus matrices de pensamiento. Por ejemplo, en el caso de Newton, no acepta su concepción de Dios como *sensorium*, o su visión del espacio como real. Tampoco acepta la idea que tienen algunos newtonianos de que la atracción es una propiedad de la materia.² Sus disensiones con respecto de Leibniz serán quizás más sutiles pero se plasman en el uso y la transformación que la marquesa hace de sus ideas.

En este sentido, las IP de Du Châtelet se insertan en lo que Anne-Lise Rey (2013) denomina el dispositivo “leibnizo-newtoniano” que se desarrolló sobre todo durante la primera mitad del siglo XVIII. Tal como explica Rey, estas dos filosofías pueden parecer a primera vista antinómicas, cuando comparamos la posición leibniziana, que apunta a fundar la física sobre una metafísica, y la posición newtoniana que busca, si no erradicar la metafísica de la ciencia, por lo menos mantenerla al margen, no permitiendo la elaboración de hipótesis en física. Sin embargo, Du Châtelet tiene claro que hay una vía posible de conciliación, aunque más no sea parcial y requiera la renovación del aparato conceptual.

Para reconstruir el diálogo entre Du Châtelet, Leibniz y Wolff nos serviremos, como hilo conductor, del concepto de ser simple o elemento. El punto focal del análisis, desde el cual reconstruiremos estas continuidades y discontinuidades entre estos tres autores, será el problema de la relación entre los llamados seres simples y los cuerpos, esto es: entre los seres simples o elementos, descritos por Du Châtelet como sustancias inextensas y dotadas de fuerza, y todo aquello que es corpóreo, extenso y por ende compuesto (cuyo fundamento reside en estos seres simples). Nuestro foco estará puesto en examinar la manera en que la filósofa da cuenta de la fenomenalidad de lo extenso y de la organización de los seres simples entre sí. Para realizar esta reconstrucción, nos serviremos principalmente de los materiales que Du Châtelet podría haber utilizado para acceder a las filosofías leibniziana y wolffiana.³

I 307

² Incluso modifica algunas formulaciones newtonianas, como la de la primera ley de movimiento (Brading 2019: 81-82).

³ Algunos de estos materiales son: la correspondencia Leibniz-Clarke (1717) (citamos una edición francesa que pudo haber estado al alcance de Du Châtelet: *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres auteurs célèbres*. Tome I. À Amsterdam. Chez H. Du Sauzet, 1720), distintos textos de Leibniz en publicaciones académicas como el *Journal de savants*, la obra tanto en lengua latina como alemana de Wolff (véase Seguin 2022a, 2022b para un detalle de los ejemplares encontrados en la biblioteca de la filósofa), el elogio que realiza Fontenelle de Leibniz para la Academia Real de Ciencias (Kovács 2020), las traducciones de la obra de Wolff que enviaba Federico a Voltaire por correspondencia durante su estadía en Cirey

2. Prueba de la existencia de los seres simples

La prueba de la existencia de los elementos o seres simples (IP §120), tanto como la identificación de sus determinaciones esenciales, se desarrollan en el capítulo VII de las IP sobre los elementos de la materia. En él, Du Châtelet se manifiesta en contra de la tesis atomista,⁴ que sostiene que existen partes discretas, indivisibles e impenetrables de materia moviéndose en el vacío (IP §121). Los átomos, de acuerdo con la marquesa, no pueden ser seres simples porque, a pesar de que son muy pequeños, son por definición extensos. La tesis de la existencia del vacío es refutada en el capítulo V sobre el espacio.

Esta prueba de la existencia de los seres simples surge de la inquietud que se plantea Du Châtelet sobre el concepto de “cuerpo” (objeto de estudio de las IP) y su fundamento metafísico. ¿Los cuerpos son unidades fundamentales de la realidad o son entidades derivadas de algo más fundamental y sustancial? Du Châtelet opta por la segunda opción, ya que entiende que el fundamento de aquello que es extenso no puede encontrarse en la misma

308 |

(Wade 1947), la residencia de la marquesa en donde ambos desarrollaron su labor intelectual conjuntamente. La lista no es exhaustiva sino que refiere a los principales materiales a partir de los cuales Du Châtelet podría haber accedido a las filosofías de Leibniz y Wolff. Para mayor información acerca de la biblioteca de la marquesa Du Châtelet, véase Brown y Kölling (2008) y Seguin (2022a y 2022b).

Es menester tener en cuenta, además, que quien fuera tutor de Du Châtelet en 1739, Samuel König, adujo que fue él quien introdujo a Du Châtelet a la filosofía de Wolff. Sin embargo, esto último es falso, tal como podemos constatar en el epistolario de la marquesa, quien previamente a las lecciones de König, tenía en su poder una traducción de la obra de Wolff titulada *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (en español se ha titulado *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma de los hombres*, será nuestra obra de referencia wolffiana aquí en este capítulo). Esta obra es conocida como la *Metafísica alemana* (en adelante MA). Du Châtelet entra en contacto con ella en 1737 gracias a Federico, tal como informa Linda Gardiner Janik (1982: 87). La acusación de König a Du Châtelet se vuelve desmesurada teniendo en cuenta que la marquesa ya había escrito el grueso de las IP en 1738, antes de conocer a König. Ruth Hagengruber (2012: 188) explica que la versión manuscrita de las IP de 1738, cuya publicación postergó Du Châtelet hasta 1740 para introducir modificaciones menores, ya contenía una extensa discusión respecto de las ideas de Leibniz y Newton, lo que confirma el censor del libro, Pitot, en su correspondencia. Hagengruber agrega, además, que al menos desde 1737 Du Châtelet ya debatía en profundidad diversos aspectos de la filosofía de Leibniz y Wolff, y que había tenido acceso a algunas obras de Wolff.

⁴ En su correspondencia con Clarke, Leibniz defiende, contra el atomismo, la divisibilidad de la materia, cualquiera sea el término que usemos para denominar sus partes, afirmando que hasta el corpúsculo más mínimo está actualmente subdividido al infinito.

extensión. Partiendo de la constatación perceptual de los cuerpos y sus movimientos, Du Châtelet demuestra la existencia de los seres simples, únicamente cognoscibles mediante el entendimiento (debido a su naturaleza inextensa).

En el párrafo 120 de las IP, encontramos el desarrollo de la prueba de la existencia de los seres simples, formulada de la siguiente manera:

- a. Todos los cuerpos se extienden en largo, ancho y profundidad.
- b. Nada existe sin una razón suficiente.
- c. Es necesario que la extensión tenga una razón suficiente que nos permita comprender cómo y por qué ella es posible.
- d. Afirmar que la extensión existe porque existen las partes extensas es no decir nada, ya que podríamos hacer la misma pregunta acerca de la razón suficiente respecto de tales partes extensas.

De manera que:

- e. La razón suficiente de la extensión debe encontrarse en un principio inextenso (entendido como algo no extenso y que no tenga partes) a riesgo de caer en una regresión al infinito en la justificación de su posibilidad (la posibilidad de la extensión).

I 309

Por lo tanto:

- f. Los seres compuestos (es decir, los seres que tienen partes, los seres extensos) existen porque hay seres simples.

Mediante la aplicación del principio de razón suficiente,⁵ Du Châtelet arriba al fundamento de lo extenso, infiriendo que tal fundamento debe encontrarse en algo inextenso. Así también, en el comienzo del texto que hoy conocemos como *La monadología* de Leibniz, se deducirá la necesidad

⁵ El principio de razón suficiente (IP §8) se aplica con el fin de testear las verdades contingentes. Una razón suficiente nos hace comprender por qué la cosa es de una manera y no de otra. Este principio es necesario para ponerle frenos a la fecundidad de la imaginación, que a menudo se desvía por caminos injustificados (la imaginación es, sin embargo, útil para la invención de hipótesis y de nociones pero debe controlarse a través de la aplicación de este principio). También es necesario para evitar dogmatismos y apelaciones injustificadas a Dios. En este sentido, para Du Châtelet, no corresponde recurrir a Dios en las explicaciones científicas de los fenómenos naturales, como si este produjese “milagros perpetuos” (IP §164).

de la existencia de los seres simples partiendo de la existencia de los seres compuestos.⁶

§1. La mónada de que hablaremos aquí no es sino una substancia simple que integra los compuestos; simple, es decir, sin partes.

§2. Tiene que haber sustancias simples puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es más que un montón o agregado [*amas / aggregatum*] de las simples.

§3. Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, figura, ni divisibilidad posibles. Y esas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas. (GPVI 607).

Seres simples inmateriales, sin partes, que fundan los cuerpos, siendo estos a su vez agregados de los primeros: hasta aquí podemos observar una concordancia entre los tres autores, que resalta su pertenencia a una misma matriz filosófica. También Du Châtelet caracteriza a los seres simples aduciendo que son inextensos y no tienen partes (IP §122), entonces ninguna propiedad que nace de la composición puede pertenecerles; son indivisibles. Son discernibles, ya que cada uno es infinitamente distinto del otro.

310 I En IP §123, la filósofa explica que no tienen figura, porque la figura es una limitación de la extensión, no tienen tamaño, no llenan espacio alguno, y no pueden ser representados mediante imagen sensible alguna, solo pueden ser concebidos mediante el entendimiento.

Para explicar en qué sentido los compuestos se forman a partir de los simples, Du Châtelet sostiene en IP §125 que los seres simples están al origen de los seres compuestos. Por eso, encontraremos en los seres simples la razón suficiente de todo lo que se encuentra en los seres compuestos. Los seres simples deben tener determinaciones internas mediante las cuales podamos comprender por qué los compuestos que resultan de ellos son de una manera y no de otra, esto es, por qué tienen tales o cuales atributos o propiedades.

⁶ Sobre *La monadología*: se publica en alemán en 1720 en una traducción de Heinrich Koehler, quien agrega el término “monadología”. Se publica en latín en 1721 en los *Actorum Editorum, quae Lipsiae publicantur*, Supplementa Tomus VII. Diderot realiza una traducción al francés en el artículo de l'*Encyclopédie* “LEIBNITZIANISME”. Este artículo tiene dos partes: una en la que Diderot, a quien se le atribuye el artículo, retoma el *Elogio* que hace Fontenelle de Leibniz como Secretario Perpetuo de la Academia Real de Ciencias y otra en la que traduce parte de su obra del texto de Brucker l'*Historia Critica Philosophiae*.

3. Fuerza

Du Châtelet afirma en IP §126 que observamos en los compuestos un cambio perpetuo, nada queda en el estado en el que se encuentra. Entonces debe haber en los seres simples un principio de acción capaz de producir estos cambios perpetuos por medio del cual podamos comprender por qué los seres cambian de tal o cual manera. “El principio que contiene la razón suficiente de la actualidad de una acción, cualquiera sea esta, se llama *fuerza*, ya que la simple potencia o facultad de actuar no es en los seres más que una posibilidad de acción o pasión, cuya actualidad requiere de una razón suficiente” (IP: 144).⁷ Esta fuerza consiste en una tendencia continua a la acción y esta tendencia tiene efecto siempre que no haya una razón suficiente que no le permita actuar, es decir, siempre que no haya resistencia. La resistencia se define como aquello que “contiene la razón suficiente de por qué una acción no se vuelve actual” (IP: 145).

A primera vista, parecería que aquí Du Châtelet privilegia la explicación wolffiana de los seres simples, a quienes él atribuye fuerza como su principal característica, en detrimento de la descripción que hace Leibniz de las mónadas como dotadas de percepción y apetito. De hecho, quien reconoce esta afinidad wolffiana de Du Châtelet es el filósofo materialista La Mettrie. La Mettrie no solamente citaba elogiosamente a la marquesa en sus textos (por ejemplo, en *El hombre máquina*), sino que, además, en la edición de 1747 de su *Historia natural del alma*, encontramos una carta de Mr. De La Mettrie dirigida a la marquesa Du Châtelet.⁸ Allí dice: “usted conoce perfectamente las mónadas de Leibniz, es incluso la primera de los filósofos franceses en desarrollar su sistema con toda la claridad de la que es susceptible. Pero Señora, usted ha tenido la sabiduría de abandonar las ideas de este filósofo sobre las percepciones que él atribuye a sus seres simples. Tan fuera de los límites de la filosofía le ha parecido esta última parte de la hipótesis leibniziana” (La Mettrie 1747: 3). Más adelante, afirma asimismo

I 311

⁷ Las traducciones son propias.

⁸ Titulada *Lettre critique de M. de La Mettrie sur l'Histoire Naturelle de l'Âme à la Marquise du Châtelet*, en donde hace referencia tanto a sus *Instituciones* como a su *Disertación sobre el fuego*. En tanto La Mettrie no se identificaba públicamente como el autor de este tratado sobre el alma, la carta está redactada como una suerte de invitación que este realiza a Du Châtelet a replicar críticamente el texto en cuestión. Si bien la autoría de la carta suele atribuirse a La Mettrie (Jauch 1998, Hagengruber 2012, Verbeek 1988), Ann Thomson (2022) recientemente ha cuestionado esta tesis, sugiriendo elementos que parecerían indicar otros posibles autores.

que Du Châtelet no ignora “que Wolff mismo ha despojado a las mónadas leibnizianas de las percepciones que les habían sido prodigadas” (La Mettrie 1747: 6).

En efecto, Wolff sostiene que debe haber algo en la sustancia o agente en el que se da un cambio de estado que sea la razón suficiente de la actualidad de su acción. Eso es lo que Wolff entiende como “fuerza”. En su filosofía, esa noción de “fuerza” no implica necesariamente “representación” o percepción sino que está pensada como el principio de cambio que hace variar los límites de los seres simples. Para Wolff, los seres simples tienen en sí mismos límites mutables cuyos cambios no afectan, sin embargo, lo que es durable o perenne en ellos, ya que siguen manteniendo su identidad a través de los cambios.⁹

Sin embargo, si bien en algunas obras Wolff se distancia de Leibniz en este gesto de adscribir percepción y capacidad de representación a todo tipo de sustancia o ser simple (véase Rey 2007), el concepto de “fuerza” como principio de cambio y principio de acción de las sustancias es de raíz leibniziana, tal como puede constatarse por ejemplo en el *Acta Eruditorum* de 1698 en el texto titulado *Sobre la naturaleza o la fuerza ínsita en las acciones de las criaturas*. Allí Leibniz explica que todas las cosas creadas por Dios encierran una eficacia o fuerza ínsita, que no puede representarse mediante imágenes —únicamente se puede acceder a comprender qué es esta fuerza a través del entendimiento—. Esta fuerza es la fuerza de actuar y de padecer que debe adscribirse a toda sustancia, a la cual debe suponérsela como actuando ininterrumpidamente, según el filósofo. De otra manera, de no atribuir una fuerza activa intrínseca a las cosas, principio de su propio cambio, no podríamos describirlas como sustancias individuales, discernibles entre sí: serían más bien meras modificaciones de la sustancia divina única —se fundirían en ella, tal como Spinoza proclama—.

Así, la fuerza como principio diferenciador se ve acompañado en las IP por la definición de la sustancia como pasible de determinaciones modales (IP §52). La sustancia se define en esta obra como aquello que conserva las determinaciones esenciales y los atributos constantes mientras que sus modos varían y se suceden unos a otros. La sustancia es a la vez un sujeto durable y modificable, porque en tanto tiene una esencia y propiedades que de ella dependen, dura y continúa siendo la misma, y en tanto sus modos varían, es modificable.

⁹ Los cambios en los seres simples son variaciones de grado (véase MA §106, §108).

4. *La fenomenalidad de lo extenso*

El concepto de “fuerza” es necesario como principio de diferenciación de cada sustancia, y también aporta un fundamento metafísico a los cambios observados en y entre los cuerpos. Pero ¿cómo se traducen estos cambios o acciones de los seres simples en cambios en los seres compuestos?

Du Châtelet explica que la extensión, así como la fuerza activa y pasiva que forman parte de la esencia de la materia, son meros fenómenos, es decir, apariencias mediante las cuales nos representamos lo real. De hecho, el tema de la percepción en las IP reviste un alto grado de complejidad, tal como lo confiesa su autora en IP §132. Allí explica que nuestra alma se representa el universo de una manera inherentemente confusa en comparación con la perfecta distinción con la que lo percibe Dios. Según Du Châtelet, recibimos las impresiones de todos los movimientos de todos los objetos del universo, porque en el pleno todo está conectado, pero la representación resulta demasiado oscura como para apercibirse de ella. Es por eso que una infinidad de representaciones oscuras acompañan nuestras ideas más claras. La filósofa da el ejemplo del papel en el que escribe: en la textura, en la fibra del papel hay infinitas sutilezas que no se perciben a pesar de tener una idea clara del papel sobre el cual escribe (véase Wolff, MA §84).

I 313

Así, la extensión no es más que un fenómeno, una abstracción de muchas cosas reales por cuya confusión nos formamos esta idea de extensión. “Es de esta confusión de donde nacen casi todos los objetos que recaen sobre nuestros sentidos y cuyas realidades son frecuentemente infinitamente diferentes de las apariencias” (IP: 156). Ella continúa explicando que:

Si pudiésemos ver distintamente todo lo que compone la extensión, esta apariencia de extensión que recae sobre nuestros sentidos desaparecería y nuestra alma no percibiría sino seres simples existiendo unos fuera de otros, de la misma manera que si distinguiésemos todas las pequeñas partes de materia [...] que componen un retrato, este retrato, que no es más que un fenómeno, desaparecería para nosotros (IP: 157).

La única idea confusa de estos seres simples a la que podemos aspirar es la de muchas cosas coexistentes y ligadas juntas pero sin que sepamos cómo están ligadas. Nos representamos los seres simples como cuerpos porque la forma que tenemos de representarnos múltiples seres coexistentes a la vez es justamente como si fuesen cosas que están en una relación espacial unas con otras, tal como explica la filósofa en el capítulo V.

De acuerdo con Du Châtelet, los elementos están todos ellos unidos. De su ligazón,

Resulta un ensamble (*assemblage*) de muchos seres diversos que existen unos fuera de otros y que, por su ligazón, forman un todo. Pero ya mostré que no podemos representarnos la extensión más que como el ensamble de muchas cosas diversas coexistentes y que existen unas fuera de otras (IP §77). Por tanto, concluyen los leibnizianos, un agregado de seres simples debe ser extenso (IP: 155).

Las tres propiedades esenciales del cuerpo (la extensión, la fuerza activa y la fuerza pasiva) son fenómenos sustanciados (*substantiés*, IP §156) como los considera Wolff, fenómenos que nos parecen sustancias pero que sin embargo no lo son.

5. Agregados de seres simples: coexistencia y externalidad

314 I ¿En qué sentido son los seres simples el origen y fundamento de los seres compuestos? Sabemos, por lo antes explicado, que no se trata de dos ámbitos sustanciales distintos, como sucede en Descartes entre lo extenso y lo pensante. En la filosofía chateletiana, las sustancias o seres simples se manifiestan fenoménicamente como cuerpos; todo aquello que percibimos como extenso es un fenómeno sustanciado, es decir, derivado de esas sustancias que se organizan en agregados. Pero ¿cómo se ordenan esos agregados? ¿Cuál es el principio que rige su organización, si es que lo hay?

Esta manera de concebir la relación entre seres simples y seres compuestos o corpóreos mediante la tesis del agregado también aparece en Wolff. En MA §603, explica que cada uno de los seres simples está de forma simultánea con los otros, de una forma tal que ninguno de los restantes puede estar respecto de los otros de esa misma precisa manera. Cada uno de los seres simples requiere un punto propio, ya que no pueden coexistir todos en un mismo punto. Como cada uno de ellos está conectado con otros simples que lo rodean, entonces todos juntos constituyen una cosa compuesta que es extensa, es decir, que tiene largo, ancho y alto.

Así, tanto Wolff como Du Châtelet ofrecen una caracterización en principio espacial de la manera en que se unen formando agregados. En efecto, Du Châtelet parece hacerse eco, aunque críticamente, de los aportes de Wolff quien, en MA §602 (véase asimismo §46), al intentar explicar cómo llenan el espacio los seres simples, aduce que si bien ninguno de ellos llena

propiamente espacio alguno, muchas conjuntamente llenan un espacio. Según Wolff, los seres simples están fuera unos de otros, se suceden en determinado orden y poseen cierto punto dentro del espacio. Esta modalidad espacial de la representación surge de nuestra forma de percibir seres coexistentes como contiguos.

En el Capítulo V de las IP, Du Châtelet define el espacio no como una entidad real e independiente, sino como el “orden de los coexistentes”, evocando la noción relativista de espacio defendida por Leibniz en su obra madura.¹⁰ Ella rechaza la idea de un espacio absoluto, debido a que esta noción viola el principio de razón suficiente. Para Du Châtelet, la idea de espacio se forma en nuestra mente a través de la abstracción, al considerar múltiples cosas diferentes que existen unas fuera de otras. Al considerarlas como coexistentes, y sustraer todas sus determinaciones internas, forman una unidad en nuestra imaginación, dando lugar a la noción de extensión (IP §80). La noción de espacio se forma a partir de la noción de extensión (IP §79) y consiste en la representación del “lugar que contiene a todos los seres”, pero, aclara Du Châtelet, “esta idea [de espacio] no es en efecto sino la de la extensión junto a la de la posibilidad de restituir a los seres coexistentes y unidos [...] las determinaciones de las que los habíamos privado en un principio por abstracción” (IP: 105).

La relación entre los seres simples es esencialmente de coexistencia, la cual se manifiesta perceptualmente de forma espacial. Du Châtelet afirma que los seres simples “existen necesariamente unos fuera de otros”, como una distinción relacional fundamental, ya que, por el principio de los indiscernibles, uno nunca puede ser el otro. Cada ser simple posee una fuerza o tendencia continua a la acción que es la razón primera de todo lo que ocurre en los compuestos y que determina su evolución continua, donde los estados sucesivos de un ser simple dependen de los precedentes (IP §128, §129).

El hecho de que todos los seres simples son distintos (no hay dos exactamente iguales) implica, según Du Châtelet, que su singularidad metafísica (sus determinaciones internas y su fuerza) también determina a cuáles otros se puede unir (IP §133). Tales uniones metafísicas están a la base de las uniones mecánicas de las partes de los cuerpos.

El principio de los indiscernibles se aplica a todos los seres. Afirma Du Châtelet (IP §12): “Estamos obligados a reconocer que las más mínimas partes de la materia son discernibles, que cada una es infinitamente diferente

I 315

¹⁰ Federico Raffo Quintana (2017) argumenta que en sus escritos de juventud, Leibniz desarrolla una concepción de espacio como “lugar universal de las cosas” que luego abandona.

de toda otra y que ella no podría ser situada en otro lugar más que en el que ocupa sin trastocar (*déranger*) todo el universo” (IP: 30).¹¹

Los agregados de seres simples se manifiestan así fenoménicamente como extensos debido al grado de confusión inherente a nuestra percepción; si nuestra alma pudiera percibir distintamente, solo percibiría seres simples existiendo unos fuera de otros (IP §134).

6. ¿Armonía preestablecida?

Afirmar el carácter fenoménico de lo extenso es una de las formas leibnizianas en las que puede caracterizarse la relación entre los simples y los compuestos; ella convive con una segunda, que es la de los seres compuestos como agregados de seres simples o de sustancias.

Tal como argumenta Mariela Paolucci (2013), en el marco de la filosofía de Leibniz, si bien los cuerpos son la expresión fenoménica de agregados de sustancias, lo que implica que carecen de “unidad verdadera” *per se*, resultan ser “fenómenos bien fundados y bien relacionados” —así lo explica Leibniz en una carta a Rémond de 1714 (GP III, 606)—. En este sentido, el concepto de “sustancia compuesta” que esboza Leibniz en escritos como *Consecuencias metafísicas del principio de razón* (1708)¹² o *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* (1714)¹³ no aparece en absoluto en las IP, en donde la desambiguación de la noción de sustancia claramente se inclina en favor de definirla como ser simple.

Pero entonces ¿cómo se ordenan esos seres simples en las IP para dar lugar a los compuestos resultantes? Du Châtelet nos asegura que:

La razón primitiva de la ligazón (*liaison*) de los cuerpos entre ellos, en tanto coexisten y se suceden unos a otros, se encuentra en los seres simples. La ligazón de las partes del mundo depende entonces de la ligazón de los elementos, que son su fundamento y su origen primero. Así, el estado presente de cada elemento [con]tiene / supone (*renferme*) una relación con el estado presente del universo entero, con todos los estados que nacerán del estado presente y con todos los que lo han precedido, de la misma manera que, en una máquina bien hecha, la más mínima parte tiene una relación

¹¹ También aparece formulado su converso, el principio de sustituibilidad de los idénticos. Para mayor desarrollo de estos dos principios en Leibniz, véase Esquisabel (2014).

¹² Cf. C 11-16, (1982): 504-510.

¹³ Cf. GP VI 598-606, (1982): 597-606.

con todas las otras, ya que el estado de un elemento cualquiera A estando determinado, la armonía y el orden requieren que el estado de sus vecinos B, C, D etc. también estén determinados de una manera y no de otra... (IP: 148-149).

Esta organización armónica orquestada por el eterno geómetra supone un ensamble universal del que todos los seres simples forman parte. En este sentido, la autora de las IP no se expide acerca de la posibilidad de una mónada o entelequia dominante, una mónada de mónadas, tal como sucede en algunos textos de Leibniz. Antes bien, debemos admitir que en las IP la lógica de la ligazón de los elementos o de los “vínculos sustanciales” es una cuestión que o bien queda abierta (quizás por resultar inabordable) o bien debe suponerse resuelta a través de tal organización armónica divina, calculada y dispuesta de tal manera de no necesitar una jerarquización intermonádica. Es menester señalar que algunas intérpretes como Katherine Brading (2019) sostienen que, de acuerdo con Du Châtelet, hay interacción causal entre seres simples. Esta tesis contrariaría la posición de Leibniz para quien cada sustancia es espontánea, es decir, es la fuente de sus propias modificaciones (“la mónada no tiene ventanas”). En su Exposición sobre las *Institutions de physique* (1740), Voltaire sostiene que Du Châtelet sería partidaria, aunque de manera implícita, de la armonía preestablecida:

I 317

Leibnitz imaginó que, dado que nuestro cuerpo está compuesto por una infinidad de mónadas de un tipo, la mónada de nuestra alma es de otro tipo; que nuestra alma no actúa en modo alguno sobre nuestro cuerpo, ni el cuerpo sobre ella; que son dos autómatas que van cada uno por su lado [...] esto se llama armonía preestablecida, y la autora de las *Instituciones físicas* no quiso exponer aún este sentimiento, quiso preparar las mentes para ello (Voltaire [1740] 1883: 137-138).

Con todo, una pregunta que surge con respecto a esta cuestión es la siguiente: si no existiese una correlación entre la organización de los simples y la organización fenoménica de nuestra experiencia en la que distinguimos ciertos cuerpos individuales de otros, ¿qué tan fundados o sustanciados resultan ser los fenómenos? Podríamos así preguntarle a Du Châtelet: ¿en qué sentido la unicidad experiencial de los cuerpos como objetos de nuestra percepción encuentra su razón suficiente en los seres simples que los componen? Y también: ¿en qué sentido importa nuestra experiencia de los cuerpos *qua* unidades fenoménicas, partiendo de la tesis del pleno y de la

inaccesibilidad de lo real?¹⁴ Cuando digo “nuestra”, me refiero a la especie humana pero la pregunta misma nos lleva a considerar la experiencia posible de otros seres percipientes. Se seguiría de la posición de Du Châtelet que las limitaciones perceptuales de cada sujeto en cuestión constituyen el mundo en el que vive, lo que es capaz de ver de acuerdo a la escala de sus órganos sensoriales, si bien la forma de representarse una multiplicidad de seres co-existentes como partes de compuestos extensos parecería ser condición de posibilidad de toda experiencia.

7. *Cuerpos: fenómenos y agregados*

En las secciones precedentes, hemos ponderado tres puntos centrales dentro la filosofía leibniziana en lo concerniente a la relación entre los seres simples y los cuerpos que podríamos identificar como las siguientes: (1) la tesis del agregado, i.e., la idea de que los cuerpos son reductibles a agregados de seres simples, (2) la tesis de la fenomenalidad de lo extenso, i.e., la idea de que lo extenso o corpóreo es una aparición fenoménica (inherentemente) confusa de las sustancias inextensas, y (3) el debate idealismo-realismo acerca de la existencia de los cuerpos, el cual considera qué tipo de entidad fundamental o sustancial compone la realidad. La posición idealista puede resumirse como la idea de que la realidad está compuesta por sustancias que son mentes o entidades de tipo mental, anímico o intencional. Sigo aquí a Nicholas Jolley (1986) en estas definiciones.

En primer lugar, hemos establecido que Leibniz se diferencia de Wolff y de Du Châtelet debido a su atribución de percepción y apetito a las sustancias o mónadas. Hemos visto que Wolff rechaza la universalidad de esta atribución. En el caso de Du Châtelet, no encontramos una sección o texto específicamente dedicado a delinear su concepto de mente; determinar qué es la mente para ella requiere de una tarea reconstructiva que tome en cuenta toda la obra.¹⁵ Entre sus intérpretes, hay quienes creen que los seres simples chateletianos no están dotados de percepción (Stan 2018), mientras que otros (Coissard 2021) entienden que es legítimo suponer dos tipos de seres simples: las almas, con capacidad de percepción, y los seres simples, puntos metafísicos de la realidad, à la Wolff, y otras que entienden que Du

¹⁴ Para ahondar en esta problemática, véase Garber (2009).

¹⁵ Algunos pasajes a considerar son: IP §77: 102 (el alma no es extensa), §116: 133-134 (el alma del hombre es eterna *a parte post*) y §126: 145 (Du Châtelet parece poner al alma como ejemplo de ser simple).

Châtelet no se compromete exhaustivamente con ninguna de las posiciones de sus predecesores, aunque parece distanciarse, inspirada en Wolff, de la idea, fundamental para la filosofía leibniziana, de que toda mónada contiene percepción (Rey 2017). Lo que se infiere de estos abordajes es que existe un consenso algo difuso sobre la lejanía de Du Châtelet respecto de Leibniz, al cual se lo interpreta como un idealista dado su concepto de mónada como dotada esencialmente de percepción y apetito (véase Shim 2005), y una cercanía a la postura de Wolff debido a su rechazo de esta idea.

Marius Stan (2018) sostiene que Du Châtelet adopta una posición realista sobre la existencia de los cuerpos, debido a que la agregación de los elementos ocurre independientemente de la actividad mental, pero considera que la filósofa es idealista acerca de la esencia de los cuerpos. Esto se debe a que las propiedades esenciales del cuerpo (extensión, fuerza motriz y fuerza de inercia) son caracterizadas como “fenómenos”, es decir, como imágenes o apariencias nacidas de la confusión de varias realidades. Tal grado de confusión se debe a la finitud y la limitación (al calibre) de nuestros órganos sensoriales. Esto implica que la unidad y las propiedades de los cuerpos que percibimos dependen de la mente que los percibe, ya que sin una mente para representarlos, la extensión o la fuerza corpórea no existirían tal como las conocemos.

De acuerdo con Jolley, en Leibniz existe una tensión entre una tesis fenomenalista a la que el filósofo parece por momentos adherir, a saber: la idea de que los objetos físicos no son más que un conjunto de percepciones armonizadas, y la tesis del agregado. El fenomenalismo, tal como lo entiende Jolley, sostiene que: “no hay, por así decirlo, nada detrás de mi percepción de la mesa” (1986: 49). En oposición, la tesis del agregado sostiene que los cuerpos son agregados de mónadas o sustancias simples, lo que implica que cada objeto físico se relaciona de manera privilegiada con un subconjunto específico de mónadas. La tesis del agregado sugiere una percepción confusa e indirecta de lo real a través de los cuerpos (Jolley lo llama el “velo de percepción”), postulando entidades subyacentes (las mónadas) que no se perciben (no se pueden percibir) directamente.

Jolley entiende que Leibniz nunca adoptó plenamente el fenomenalismo, debido a que este no era compatible con su objetivo de conciliar la monadología y la física, específicamente su idea de que la fuerza física (*vis viva*) en los cuerpos solo podía explicarse postulando la fuerza primitiva de las mónadas inmateriales.

A partir de la lectura de Stan, y teniendo en cuenta lo que está en juego en razón del análisis de Jolley, observamos que Du Châtelet se inclina por la tesis del agregado y acepta la cualidad inherentemente confusa de nuestra percepción, con la salvedad de que ella define esta limitación como

una cualidad que surge del calibre de nuestro aparato cognitivo, de lo que Rey denomina nuestra “situación epistémica” (2022: 25-26), a la vez limitación y singularidad de nuestra perspectiva sobre el mundo.

8. *Conclusión*

Du Châtelet establece la existencia de los seres simples como elementos inextensos, indivisibles y discernibles unos de otros. La fuerza como cualidad esencial aporta el principio de acción continuo que explica el cambio perpetuo observado en el universo que es a la vez un principio de diferenciación de las mónadas o seres simples.

La relación entre los seres simples y los cuerpos se explica a través de dos tesis. Por un lado, la tesis del agregado a partir de la cual se afirma que los seres compuestos son agregados de seres simples, aunque el principio de organización de estos últimos no está claramente desarrollado en la obra. Por otro lado, la tesis de la fenomenalidad de lo extenso, mediante la cual Du Châtelet afirma que la extensión es una apariencia inherentemente confusa que nuestra percepción finita construye a partir de la coexistencia de los seres simples. La manera en que ordenamos perceptualmente la externalidad de los seres simples es representando compuestos coexistentes espacialmente.

Para juzgar la adhesión de Du Châtelet a la filosofía leibniziana, podríamos reparar no solamente en las tesis o nociones que ella toma y adapta dentro de su propia propuesta sino también en sus omisiones, es decir, en aquellos aspectos del pensamiento de Leibniz sobre los cuales Du Châtelet no se pronuncia.

Du Châtelet parece no comprometerse con una manera jerarquizada de pensar el vínculo entre sustancias ni con una jerarquía cualitativa entre seres dotados de percepción, sobre todo si desligamos este concepto de su sentido gnoseológico y lo comprendemos en su acepción ontológica como una mera capacidad de ser pasible de tener distintos estados internos sucesivos.

Leibniz resulta entonces interesante para Du Châtelet ya que demuestra que es posible desarrollar una filosofía que dote a la materia de fuerza y que no caiga a la vez en posiciones ni spinozistas ni irracionalistas (en donde el azar es aceptado como principio metafísico y/o explicativo en los fenómenos naturales). También le permite afirmar la noción de un universo ordenado, armónico, ensamblado a la perfección como una gran máquina.

Resta por determinarse cómo varía, si es que lo hace, el grado de adhesión que Du Châtelet demuestra respecto de la filosofía leibniziana a

lo largo de su obra. El mayor promotor de la hipótesis que supone que Du Châtelet habría abandonado la filosofía inmaterialista leibniziana en su último período de producción intelectual fue el mismo Voltaire. En efecto, el autor de *Cándido* manifiesta esta opinión en el prólogo que él mismo escribió para la traducción elaborada por Du Châtelet de los *Principia* de Newton, publicada póstumamente.¹⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Brading, K.** (2019), *Émilie Du Châtelet and the Foundations of Physical Science* (New York: Routledge).
- Brown, A. y Kölving, U.** (2008), “À la recherche des livres d’Émilie Du Châtelet”, en U. Kölving y O. Courcelle (dirs.), *Émilie Du Châtelet: Éclairages & documents nouveaux* (Fernel-Voltaire: Centre international d’étude du XVIIIe siècle, 111-120).
- Coissard, G.** (2021), “Du Châtelet entre monadisme et atomisme: la matière dans les *Institutions de physique*”, *Revue d’histoire des sciences*, 74(2): 297-329.
- Du Châtelet, É.** (IP), *Institutions physiques de Madame la Marquise du Chastellet adressées à M. son fils* (Amsterdam: Aux dépens de la Compagnie, 1742).
- Du Châtelet, É.** (2015), *Los fundamentos de la física (Capítulos escogidos)*, traducción de A. Macarrón Machado (La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia).
- Esquisabel, O.** (2014), “Restricciones de la aplicación del principio de sustituibilidad de los idénticos *salva veritate* en Leibniz”, *doispontos*, 11(2): 19-28.
- Gardiner Janik, L.** (1982), “Searching for the Metaphysics of Science: The Structure and Composition of Madame du Châtelet’s *Institutions de physique*, 1737-1740”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 201: 85-113.
- Gardiner Janik, L.** (2008), “Mme du Châtelet traductrice”, en U. Kölving y O. Courcelle (dirs.), *Émilie Du Châtelet: Éclairages & documents nouveaux* (Fernel-Voltaire: Centre international d’étude du XVIIIe siècle, 167-172).
- Garber, D.** (2009), *Leibniz: Body, Substance, Monad* (New York: Oxford University Press).
- Hagengruber, R.** (2012) (ed.), *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton* (Dordrecht: Springer).
- Jauch, U.** (1998), *Jenseits der Maschine: Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie (1709-1751)* (München: Hanser).
- Jolley, N.** (1986), “Leibniz and Phenomenalism”, *Studia Leibnitiana*, 18(1): 38-51.

¹⁶ Acerca de la confección y las correcciones y modificaciones al manuscrito de la traducción y el comentario de los *Principia* de Newton por Du Châtelet, véase Linda Gardiner Janik (2008).

- Kovács, E.** (2020), “Fontenelle et Émilie du Châtelet, savants et philosophes médiateurs”, *La Lettre clandestine*, 28: 299–312.
- La Mettrie, J. O. de** (1747), “Lettre critique de M. de La Mettrie sur l’Histoire Naturelle de l’Âme à la Marquise du Châtelet”, en *Histoire naturelle de l’âme* (Oxford: Aux dépens de l’Auteur).
- Leibniz, G. W.** (C), *Opusculs et fragments inédits de Leibniz: extraits des manuscrits*, ed. L. Couturat (Hildesheim: Georg Olms, 1961).
- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin/Hildesheim, 1875–1890).
- Leibniz, G. W.** (1982), *Escritos filosóficos*, ed. y trad. E. Olaso (Buenos Aires: Charcas).
- Leibniz, G., Clarke, S., Newton, I. et al** (1720), *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l’histoire, les mathématiques, etc. Par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, & autres auteurs célèbres*, Tome I (Amsterdam: Chez H. Du Sauzet).
- Paolucci, M.** (2013), “Sobre la consistencia del concepto de mónada en la idea de una composición infinita de la *machine de la nature* en G.W. Leibniz”, en *Actas de las III Jornadas Internacionales de Hermenéutica “La hermenéutica en el cruce de las culturas: polifonías y reescrituras”*, Buenos Aires, 2 al 5 de julio de 2013. URL = <<http://proyectohermeneutica sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/31/2016/12/43.pdf>>
- Raffo Quintana, F.** (2017), “La noción de “espacio” en los escritos juveniles de Leibniz”, *Diánoia*, 62(78): 75–97.
- Rey, A.-L.** (2007), “Diffusion et réception de la Dynamique: la Correspondance entre Leibniz et Wolff”, *Revue de synthèse*, 128(3–4): 279–294.
- Rey, A.-L.** (2013), “Le leibnizo-newtonianisme: la construction d’une philosophie naturelle complexe dans la première moitié du 18e s. La méthode d’Émilie du Châtelet: entre hypothèses et expériences”, *Dix-huitième siècle*, 45(1): 115–129.
- Rey, A.-L.** (2017), “« La Minerve vient de faire sa physique »”, *Philosophiques*, 44(2): 233–253.
- Rey, A.-L.** (2022), “L’expérience épistémique comme dialogue entre les *Institutions de physique* et les *Examens de la Bible*”, *La Lettre clandestine*, 30: 17–39.
- Seguin, M. S.** (2022a), “Du nouveau sur la bibliothèque Du Châtelet”, *La Lettre clandestine*, 30: 117–142.
- Seguin, M. S.** (2022b), “Émilie Du Châtelet et l’univers de la littérature philosophique clandestine: la collection Du Châtelet”, en U. Kölving y A. Brown (eds.), *Émilie Du Châtelet, son monde, ses travaux* (Ferney-Voltaire: Centre International d’Étude du XVIII^e siècle, 237–247).
- Shim, M. K.** (2005), “What Kind of Idealist was Leibniz?”, *British Journal for the History of Philosophy*, 13(1): 91–110.
- Stan, M.** (2018), “Emilie du Châtelet’s Metaphysics of Substance”, *Journal of the History of Philosophy*, 56(3): 477–496.
- Thomson, A.** (2022), “Émilie Du Châtelet and La Mettrie”, en R. Hagenruber (ed.), *Époque émilienne: Philosophy and Science in the Age of Émilie Du Châtelet (1706–1749)* (Cham: Springer, 377–389).

- Wade, I.** (1947), *Studies on Voltaire with Some Unpublished Papers of Mme du Châtelet* (Princeton: Princeton University Press).
- Verbeek, T.** (1988), *Le Traité de l'Ame de la Mettrie*, édition critique (OMI-Grafisch Bedrijf).
- Voltaire** [1740] (1883), *Exposition du livre des Institutions physiques*, en *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 23, texte établi par Louis Moland, pp. 129-146 (Paris: Garnier).
- Wolff, C.** (MA), *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, en *Gesammelte Werke*, I Abt., Bd. 2 (Hildesheim: Olms, 1983).
- Wolff, C.** (2000), *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma de los hombres* (Madrid: Akal).

Recibido: 03-10-2024; aceptado: 01-09-2025

Hacia una razón vital: María Zambrano con/contra Leibniz

JUAN-ANTONIO NICOLÁS

Universidad de Granada

Granada, España

DOI: 10.36446/rlf491

I 325

Resumen: La distancia que Zambrano establece respecto a Leibniz es reflejo de la fractura entre filosofía y poesía. Zambrano sitúa tópicamente a Leibniz en relación con la metafísica sustancialista, la tradición racionalista, la nueva física-matemática, el cálculo infinitesimal, etc. Estaría en la línea de pensamiento que va directamente desde Descartes a Espinoza, Kant y que culmina en Hegel. Se refiere a ella como “el dogmatismo metafísico racionalista y absolutista”. Zambrano considera a Leibniz “el último pitagórico”. Ahora bien, se parte aquí de una interpretación innovadora de la filosofía leibniziana centrada en la experiencia de la vida. Desde esta perspectiva se muestra que entre ambas obras filosóficas pueden hallarse ciertas convergencias: rechazo del irracionalismo, concepción dinámica de la racionalidad y puesta en valor de los fenómenos.

Palabras clave: razón poética, razón calculadora, racionalismo, vitalismo, racionalidad dinámica.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

***Towards a Vital Reason:
María Zambrano with/against Leibniz***

Abstract: The distance that Zambrano establishes with respect to Leibniz is a reflection of the fracture between philosophy and poetry. Zambrano topically places Leibniz in relation to substantialist metaphysics, rationalist tradition, the new mathematical-physics, infinitesimal calculus, etc. It would be in the line of thought that goes directly from Descartes to Spinoza, Kant and culminates in Hegel. He refers to it as “rationalist and absolutist metaphysical dogmatism.” Zambrano considers Leibniz “the last Pythagorean.” Now, here we start from an innovative interpretation of Leibnizian philosophy focused on experience and the notion of life. From this perspective it is shown that certain convergences can be found between both philosophical works: rejection of irrationalism, dynamic conception of rationality and valorization of phenomena.

Keywords: poetic reason, calculating reason, rationalism, vitalism, dynamic rationality.

326 |

1. La paradójica recepción de Leibniz en la filosofía española del siglo XX

La recepción de Leibniz en buena parte de la filosofía española del siglo XX (José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, María Zambrano) encierra un cierto carácter paradójico. La paradoja consiste en que, por un lado, estos autores expresan una posición muy crítica con Leibniz por motivos muy parecidos. Formulados de una u otra manera, rechazan frontalmente el “racionalismo” de Leibniz. Sin embargo, por otro lado, todos ellos dedican un prolongado esfuerzo a lo largo de toda su vida al análisis, valoración crítica y discusión de la obra leibniziana. Sorprende de entrada tanto y tan dilatado interés por una filosofía que, en principio, solo merece el rechazo (independientemente del valor histórico que se le pueda reconocer como aportación en su momento).

Profundizando en el asunto y entrando con más detalle en la obra de cada uno de estos autores puede comprobarse que además de la crítica de determinados planteamientos de Leibniz existe también una cierta interacción en torno a otras tesis que resultan más sugerentes o asumibles del filósofo alemán. De tal modo que tan prolongado contacto con el pensamiento leibniziano abre la sospecha de que algo de valioso y por tanto de aprovechable debieron encontrar en Leibniz estos autores. No se explica

tanto esfuerzo reflexivo si no hubiera también alguna sintonía con él, por profunda y enmascarada que pudiera ser.

Nos centraremos aquí en mostrar cómo en el caso de María Zambrano se produce también esta paradoja. Se plantea un doble objetivo. En primer lugar, mostrar el nítido distanciamiento respecto a planteamientos fundamentales del “racionalismo” de Leibniz; en segundo lugar, mostrar que también entre ambas obras filosóficas pueden hallarse ciertas convergencias, que no necesariamente han de ser interpretadas como influencias directas. Pero para lograr este objetivo es preciso partir de una reinterpretación novedosa del pensamiento leibniziano.

Antes de ello se va a mostrar someramente cómo tiene lugar esta precavida y distante recepción de Leibniz en los casos de Ortega y Zubiri. De modo más detallado esta tarea se ha realizado en otros lugares (Nicolás 2011 y 2022). Con ello se pretende reconstruir puntualmente el “clima” filosófico creado en este grupo de autores respecto a Leibniz influido probablemente por la interpretación orteguiana.

En primer lugar, J. Ortega y Gasset comparte con María Zambrano la crítica de la modernidad, él se siente “nada moderno y muy siglo XX”. Ambos convienen en que la vía filosófico-conceptual es un modo de “enmascarar la realidad” y una vía alternativa es la del arte (Gutiérrez Simón 2022: 619-628; Revilla Guzmán 2009: 89-113; Rivara Kamaji 2009: 73-88). Zambrano transitará en concreto la vía de la poesía.

I 327

Leibniz estaría plenamente inmerso en el espíritu moderno y en la concepción de la racionalidad como conceptuación. Pero aún en esa vía, Ortega considera que Leibniz no es “riguroso” en el tratamiento de la pieza fundamental de su filosofía que son los principios.

Leibniz juega con los principios, los quiere; pero no los respeta [...] No se ocupó nunca en serio de ordenar el convoluto de sus principios jerarquizándolos, subordinándolos, coordinándolos [...] y no aparece nunca claro su rango relativo, cosa tan decisiva para un principio como tal (Ortega OC IX: 933).

Esto genera “perplejidad” en Ortega para quien la actitud de Leibniz ante los principios le resulta un “enigma” (Ortega OC IX: 937).

Esta actitud de Ortega frente a Leibniz se sostiene sobre una interpretación de Leibniz como racionalista cuyo objetivo último es la transparencia total de la razón, la equivalencia entre realidad y razón. Y este aspecto nuclear de la filosofía leibniziana es criticado reiteradamente por Ortega.

Ahora bien, desde otra interpretación de Leibniz es posible resolver la perplejidad mostrada por Ortega y el carácter enigmático que halla en

la obra leibniziana. Esta cuestión ha sido tratada con detalle en otro lugar (Nicolás 2022).

En segundo lugar, en el caso de Xavier Zubiri se dan algunos rasgos comunes con la situación descrita anteriormente respecto a Ortega. Comparte el diagnóstico de racionalismo para el pensamiento de Leibniz: “Nunca se ha producido en la historia un verdadero racionalismo más que en Leibniz” (Zubiri 1992: 135). Este racionalismo es de carácter platónico, esencialista, sometido al principio de razón e individualista, según la síntesis zubiriana. Este racionalismo es cuestionado de raíz por Zubiri porque contiene un error de principio. En 1967 escribía Zubiri: “La verdad de razón como principio primero de la filosofía es inaceptable. Lo primario y lo primero es justamente la aprehensión de realidad” (Zubiri 1999: 73). Desde su posición filosófica propia de la teoría de la inteligencia sentiente, Zubiri es rotundo en su diagnóstico: Leibniz es considerado como “el colmo de haber inscrito el problema de la realidad dentro de la razón” (Zubiri 1999: 72).

Sin embargo, paradójicamente Zubiri dialoga con el pensamiento de Leibniz a lo largo de toda su vida. Un cuestionamiento tan básico no lleva a Zubiri simplemente a olvidarse de la obra leibniziana, sino que vuelve una y otra vez sobre ella, desde su tesis doctoral en 1923 hasta *Inteligencia sentiente* en 1983. No hay libro de Zubiri en que no aparezca Leibniz. Por ello es inevitable indagar si ese prolongado contacto no ha dejado rastro alguno en la obra de Zubiri. Si se asume una interpretación de Leibniz un tanto distinta de la expresada por Zubiri se puede intentar detectar algunas convergencias entre ambos, por ejemplo, la propuesta de una teoría unificada del saber, alternativa en ambos casos al modelo más tópico de la modernidad. Pero tampoco es este el contexto para abordar este tema porque nos llevaría demasiado lejos del objetivo central (véase Nicolás 2011: 97-110).

Veamos ahora el tercer caso propuesto. María Zambrano moldea sus orígenes filosóficos en el mismo contexto que los dos anteriores, esto es, en el círculo intelectual creado por Ortega. Es verosímil la hipótesis de que con ella ocurra algo semejante a lo que ocurre con el propio Ortega y con Zubiri en relación con Leibniz.

De entrada la propuesta de “razón poética” se presenta como polarmente opuesta al racionalismo leibniziano. Pero entremos con detalle en la recepción que Zambrano hace de la filosofía de Leibniz y comprobemos si se reproduce la misma paradoja que en los dos casos anteriores.

2. El Leibniz de María Zambrano

2.1. Razón poética versus razón filosófica

Las distancias entre ambos autores no pueden ser mayores, al menos en una primera aproximación. De ahí que no se haya prestado mucha atención a la interacción entre estos dos filósofos. Se ha relacionado filosóficamente a María Zambrano con Unamuno, Ortega, Machado, Zubiri (Savignano 2005: 1-37). Pero rara vez con G. W. Leibniz. Ha sido Agustín Andreu quien lo ha echado en falta entre nosotros: “Sin duda hace falta un estudio sobre el Leibniz de María [Zambrano] [...] para dar a Leibniz el lugar que en el pensamiento de María [Zambrano] por lo visto ocupa” (Andreu 2007:71).

A la diferencia de planteamientos entre Zambrano y Leibniz se añade el abismo que separa, en opinión de la filósofa, la poesía de la filosofía. Se trata de dos géneros literarios cuya forma específica condiciona el modo en que cada uno de ellos proporciona un acceso a la realidad (Palomar Galdón 2020: 251-268). Hagamos una breve aproximación a esta cuestión preliminar.

Hay, sin duda, una coincidencia primera entre el filósofo y el poeta: lo originario es su meta. Esto originario puede tener el formato de fundamentación última o de experiencia primigenia (Lomeli 2010: 195-224). Pero a partir de ahí los caminos son claramente divergentes. La poesía “no puede, ni por un momento, desprenderse de las cosas para sumergirse en el fundamento (en esto se diferencia de la actitud religiosa). Y porque tampoco puede desprenderse, ni por un instante del origen para captar mejor las cosas (ahí se distingue de la filosofía)” (Zambrano ZOC I: 769).

Efectivamente, la filosofía pretende captar la verdad de las cosas y formularla con precisión. Es la búsqueda de la verdad, para lo que es necesario un método. Pero “la poesía es ametódica” (Zambrano ZOC I: 769), es pura apertura a lo originario, a las cosas “en su peculiaridad y virginidad”, sin distanciamiento metodológicamente controlado, sin distinción “entre el ser y la apariencia”. El poeta no quiere conquistar nada, no persigue el ser de las cosas.

“La poesía (el poeta) solo quiere permanecer en el origen” mientras que “el amor del filósofo por el saber ha sido amor de objetividad” (Zambrano ZOC I: 768). Por eso “la poesía sufre el martirio del conocimiento. Padece por la lucidez, por la evidencia” (Zambrano ZOC I: 749). La filosofía es voluntad que en el marco de la libertad lleva al poder del conocimiento. La poesía se separa de la filosofía en el paso que va de la libertad al poder (Savignano 2005: 69-75).

En definitiva, la “poesía no puede verse en la forma del sistema como la metafísica” (Zambrano ZOC I: 749). Parafraseando a Leibniz dice Zambrano que la poesía “no va, como la filosofía, a descubrir las leyes del cálculo según el cual Dios hizo el mundo” (Zambrano ZOC I: 749; también ZOC III: 439).

Difícil establecer mayor distancia entre filosofía y poesía, y concretamente entre la filosofía de Leibniz y el pensamiento de Zambrano.

2.2. Interpretación zambraniana de Leibniz

Zambrano sostiene una interpretación un tanto tópica de Leibniz. Lo sitúa en relación con temas como realidad, metafísica sustancialista, racionalismo, crítica de la razón, tradición racionalista, la nueva física-matemática, unidad, fundamentación última, cálculo, cálculo infinitesimal, etc. Leibniz sería para María Zambrano un ejemplo prototípico de la modernidad poscartesiana y que se ha formulado como el “racionalismo europeo” enfrentado polarmente al llamado “realismo español” (Ginestal Calvo 2022: 581). Este modelo de racionalidad se ha instaurado como la violencia y el sometimiento del concepto sobre la realidad. En conjunto Leibniz quedaría situado en la línea de pensamiento moderno que va directamente desde Descartes a Espinoza, Kant y que culmina en Hegel. Zambrano se refiere a esa línea de pensamiento como “el dogmatismo metafísico racionalista y absolutista” (Zambrano ZOC I: 196) que halla su cumplimentación teórica en el “imperialismo racionalista” de Hegel en el cual el ser se equipara a la razón (Zambrano ZOC I: 198). Lo irracional queda plenamente subsumido en lo racional. Es la realización del ideal leibniziano, en el marco de la interpretación zambraniana. María Zambrano considera a Leibniz “el último pitagórico” (Zambrano 2002: 287). En esta interpretación quedaría fuera de esa tradición el “realismo español” que se habría expresado en la “asistemática” y “ametódica” literatura, en particular en la poesía. Y esto permitiría a ésta última quedar abierta a la autodonación de la verdad como realidad y permanecer en ella. Es la vía de la filosofía frente a la vía de la poesía (Ginestal Calvo 2022: 582-588).

Ahora bien, este resultado significa que “las ideas han dejado de ser para la vida, y la vida, por el contrario, ha llegado a ser para las ideas” (Zambrano ZOC I: 197)¹. Y esto equivale a la deslegitimación tanto de las ideas

¹ Sobre esta tesis puede verse la interpretación de Leibniz realizada por A. Andreu, “Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)”, en Zamora Bonilla 2013: 147-168.

como de la vida. Este intelectualismo extremo desvirtúa la “verdadera intelección” en cuanto que en un proceso de abstracción de la realidad se queda con un esquema de la misma. Por lo que Zambrano llega a la conclusión de que “esta tradición racional y aun racionalista nada vale ante la realidad que hoy acomete al hombre” (Zambrano ZOC I: 199).

He aquí esquemáticamente la posición de Zambrano ante el racionalismo y ante Leibniz. Pero el hecho es, una vez más, que María Zambrano se refiere en sus escritos a Leibniz desde los años 30 en que empieza a publicar hasta 1990, unos meses antes de su muerte. Son casi 60 años en los que Leibniz de un modo u otro no desaparece de la obra zambraniana. ¿Es compatible este hecho con el mero rechazo de la filosofía leibniziana? ¿Es verosímil que lo explicado sea (virtualmente) todo? Cabe al menos sospechar que tan prolongada atención a Leibniz, aunque sea para distanciarse de él, haya podido impregnar en algún grado la obra de la filósofa malagueña.

Al igual que en los casos de Ortega y de Zubiri, es preciso cuestionar la recepción que Zambrano hace de Leibniz y abordar esta cuestión desde el punto de vista de “otro” Leibniz. Esto no descalifica la valoración que Zambrano hace de determinadas ideas leibnizianas, pero sí permite la búsqueda de confluencias respecto a otros aspectos del pensamiento de Leibniz.

3. *¿Convergencias entre Leibniz y Zambrano?*

I 331

Según María Zambrano, el problema de fondo del racionalismo es que la razón ha colonizado la realidad y con ello la vida ha quedado fosilizada. Pues bien, será precisamente en torno a la noción de vida como podrá abordarse la pregunta por las posibles convergencias en determinados puntos entre Leibniz y Zambrano.

Como se ha señalado en otros lugares (Nicolás 2013: 179-209), la experiencia de la vida constituye la experiencia básica de Leibniz que tiñe toda su obra, tanto en el plano epistemológico como ontológico. Pero ese aspecto queda ausente en la recepción de María Zambrano. Precisamente es la vitalidad inmediata y primigenia lo que reivindica Zambrano frente a racionalistas como Leibniz. En el “individualismo extremo” sucede que “las ideas han dejado de ser para la vida”. Pero precisamente Leibniz pretende mantener el difícil equilibrio que supone dar vida a todo el espacio lógico sin perder ni el dinamismo vital, ni la cohesión interna del sistema, ni la normatividad constitutiva de toda lógica. Sobre este punto pivota la búsqueda de convergencias más o menos nucleares entre ambos filósofos.

3.1. Rechazo del irracionalismo

Dado el planteamiento zambraniano de reivindicación de la poesía como plataforma experiencial de permanencia en el origen, sin distanciamiento de las cosas, en carne viva, cabría esperar una adhesión a la irracionalidad en cuanto que representa justamente todo aquello donde la razón no ha clavado aún sus uñas y permite “vivir según la carne” (Zambrano ZOC I: 767).

Ahora bien, lejos de ello Zambrano se distancia del irracionalismo:

Esta trágica divergencia puede dar origen a una actitud místicamente irracionalista, casi un culto a la irracionalidad [...] Actitud que bajo apariencias heroicas oculta una profunda falta de valor y un absoluto descreimiento en el porvenir del hombre, y cuya última raíz sería la desesperación (Zambrano ZOC I: 200).

No es la irracionalidad el refugio último de Zambrano, su actitud no es la renuncia a toda esperanza ligada a la razón. Quizás llega hasta aquí la influencia de Nietzsche a través de Ortega (Soto García 2022: 221-240). Sin renunciar a “la palabra irracional de la poesía” ésta se acerca y se orienta hacia la verdad y la violencia de la filosofía que fuerza a lo real a exhibir lo que realmente es. Pero no llega a confundirse con ella, del mismo modo que la reflexión metódica de la racionalidad filosófica se acerca a la poesía en la medida en que reconoce que “la realidad es demasiado inagotable” y por ello le resulta insalvable la distancia que hay “entre lo que es y lo que hay” (Zambrano ZOC I: 771-772).

Frente al irracionalismo, Zambrano reivindica nada menos que el descubrimiento de “un nuevo uso de la razón” (Zambrano ZOC I: 771) porque “la razón ha podido alcanzar resultados positivos”. En realidad “el carácter de absoluto atribuido a la razón es lo que está realmente en crisis”. La alternativa de Zambrano es “encontrar un relativismo que no cayera en el escepticismo, un relativismo positivo” (Zambrano ZOC I: 772).

En esta línea resulta fácil reconocer la convergencia con Leibniz. Para Leibniz la vida es el fondo último de lo real y también de la razón. Pero este núcleo de *enérgeia*, de fuerza, de *vis viva* no constituye un ámbito de irracionalidad, sino que responde a la lógica del organismo. Y en esa lógica, presente en todos los ámbitos de racionalidad, está presente el “principio general del orden”. Hay un orden subyacente a todo acaecer, a todo pensar verdadero. Ahora bien, aunque es un orden principalmente regulado, no es un orden estático atendido a categorías y principios formulados de una vez para siempre. Se trata de un orden dinámico. En esto consiste la “reforma

del entendimiento” requerida por Zambrano, esta es la clave del “nuevo uso de la razón”.

3.2. Estructura dinámica de la razón

Encontramos a María Zambrano reivindicando otro modelo de racionalidad. ¿En qué consistiría? He aquí la respuesta en una determinada formulación: “La razón humana tiene que asimilarse al movimiento, al fluir mismo de la historia, y aunque parezca poco realizable, adquirir una estructura dinámica en sustitución de la estructura estática que ha mantenido hasta ahora” (Zambrano *ZOC I*: 772).

Reclama Zambrano una “estructura dinámica de la razón” capaz de acercarse al menos al devenir de la vida, puesto que es inaprehensible en su totalidad. Rechaza una “estructura estática” que ha servido históricamente de soporte firme a la acción racional. Este soporte firme ha venido sirviendo para garantizar la fundamentación del conocimiento y se ha plasmado tradicionalmente en un conjunto de principios de carácter teórico y/o prácticos. Estos principios han representado la infraestructura de toda acción racional y han determinado el “orden” de lo real y del saber acerca de lo real.

Esta concepción es cuestionada por María Zambrano en el sentido de que por un lado la infraestructura de la racionalidad sea capaz de reproducir la dinámica de la vida humana (y, por tanto, esté sometida a devenir adaptativo y operativo), pero por otro lado, que siga siendo “razón”. Se trata de la *razón poética*, “una razón que pretende mediar entre la vida y el conocimiento” (Palomar Galdón 2020: 256). Sugiere en definitiva una transformación de la racionalidad que ella emprende por la senda (o autopista) de la poesía como medio de acceso al plano último e irrebasable de nuestra comprensión del estar instalados en el mundo.

Por su parte, Leibniz ejecuta una tarea en cierto modo paralela. En el pensamiento y la obra de Leibniz coexisten una “razón calculadora” y una “razón vital”. Entre ambas no hay incompatibilidad o puntos de vista irreconciliables, sino que por el contrario “se da una armonía hermosísima entre la vitalidad y el mecanismo, de suerte que lo que se produce mecánicamente en los cuerpos se representa vitalmente en el alma” (Leibniz *OFC* 8: 549).

Esta armonía o paralelismo entre esos dos niveles de intelección es posible por una determinada comprensión de la infraestructura lógica sobre la que se sostienen. Para Leibniz toda acción racional está regida por principios, pero tiene una concepción de los principios muy especial. No constituyen una “estructura estática” sino más bien se trata de elementos dinámicos, cambiantes, reformulables, adaptables y creativos (Nicolás 2020a:

63-73). Con ello se constituye una ontología, una epistemología y una lógica de “*geometría variable*” (Nicolás 2020c: 93-106).

Para Leibniz todo el espacio lógico-ontológico de los principios constituye un sistema cuyas relaciones son dinámicas y de ahí que el valor relativo de cada principio cambie de un contexto a otro. De ahí que la lista de los principios primeros de la razón no sea siempre la misma. Así, por ejemplo, el principio primero desde el punto de vista lógico es el principio de no contradicción y/o principio de razón suficiente. Pero el principio primero desde el punto de vista de la experiencia es que percibo una pluralidad. Y el principio primero de la razón práctica es el principio del lugar del otro. ¿Significa esto que para la razón práctica o para la experiencia el principio de no contradicción no está vigente? De ningún modo; significa más bien, en el contexto leibniziano, que ese principio no está en el primer plano cuando se aborda todo el sistema de los principios desde el punto de vista de la razón práctica o de la experiencia. Pero esa dinámica no rompe la unidad del conjunto, sino que “mis principios están ligados de tal manera que difícilmente se pueden separar unos de otros. Quien conoce bien uno solo de ellos, los conoce todos” (Leibniz *OFC* 14: 327 / *GP* II: 412).

Esta es la consecuencia de la concepción dinámica de los principios y de sus relaciones (Nicolás 2020a), justamente en la línea requerida por María Zambrano.

334 |

Precisamente para Leibniz lo que no es razón calculadora (mecanicismo) es “razón vital”. Vida es movimiento permanente, es fluir solo parcialmente aprehensible en las redes de la razón. Y este dinamismo no se limita solamente al nivel lógico de los principios sino que estos transmiten su impronta en el nivel ontológico. Así, el fondo último de lo real se caracteriza por una dinamicidad, que en cierto modo podría denominarse “vital”.

Igualmente, en el plano epistemológico la estructura delimitada por Leibniz para el conocimiento viene regida por principios. Tanto desde el punto de vista del conocimiento absoluto (divino) como desde el punto de vista de la finitud (humano), “nada hay sin razón”, aunque no siempre se pueda alcanzar dicha razón por parte del ser humano: “Dios no hace nada fuera del orden” (Leibniz *OFC* 2, 166 / *AA* VI 4, 1537). Y en la *Teodicea*: “Dios no podría hacer nada sin razones [...]” (Leibniz *OFC* 10,243 / *GP* VI, 240). Para capturar en su dinamismo el orden racional Leibniz llega a formular un “principio vital” (Leibniz *OFC* 14, 133 / *AA* II, 2, 249).

Ahora bien, a diferencia de Leibniz, para Zambrano el dinamismo vivo de lo real solo es alcanzable por la poesía. “Quien está tocado por la poesía, no puede decidirse [por la razón], y quien se decidió por la filosofía ya no puede volver atrás” (Zambrano *ZOC* I: 772). Pero ambos puntos de vista convergen en la convicción de que la implantación, aprehensión y

expresión de la vida solo es posible desde una concepción dinámica de la intelección.

3.3. Hacia la superación de la oposición apariencial/realidad

Para Zambrano el racionalismo (leibniziano) significa un distanciamiento conceptual de “las cosas en su peculiaridad y en su virginidad” (Zambrano ZOC I: 769). Justamente es ahí donde se produce “el milagro de la poesía”. Desde esta perspectiva la poesía “no puede distinguir entre el ser y la apariencia” (Zambrano ZOC I: 769). La poesía se abre a la totalidad de lo que hay, no entra porque no puede ni quiere en escisiones entre ser y apariencia, entre desarrollo y origen, entre esencia y accidente. La tendencia es *dejar ser al ser* (Ginestal Calvo 2022: 588), que lo vivo fluya tal cual; el poeta se inserta en ese devenir y de ese modo “toca la realidad”. Ese tocar la realidad ha de entenderse como una exposición directa al devenir de la vida, sin imposiciones racio-génicas, sin transformaciones logo-céntricas. Y la auto-conciencia de esa exposición ha de llamarse “experiencia”, “experiencia de la vida”. He aquí el núcleo del camino recorrido por María Zambrano que es denominado “razón poética”. Esta noción no refiere a un estar a-mórfico, sin-sentido, pre-intelectivo o proto-lógico. Se trata de la vía del darse permanentemente cambiante y vivo, pero que no desborda los límites de la racionalidad en alguna de sus versiones, de ahí que se trate de una “razón poética”. Qué hay de racional en el “tocar la realidad” es algo sobre lo que ha de volverse reiteradamente para indagar en su estructura, génesis y alcance. En cualquier caso se trata de “un enraizamiento de la razón en la pasión” (Sancho García 2020: 83).

I 335

Leibniz por su parte es de quienes “se decidieron por la filosofía” y de quienes por esa vía, comprendida de un modo peculiar, pretende formular el tejido último del estar logo-sentimental en y ante lo real. De este modo se halla al igual que Zambrano a la búsqueda de ultimidades, de lo más irrebasable capturado en su originariedad.

Pues bien, ¿qué es lo que encuentra Leibniz en su búsqueda del más originario trasfondo de lo real? La formulación leibniziana de esta interrogante es la pregunta por lo real “en rigor metafísico”. De este modo apunta Leibniz hacia la ultimidad ontológica. Veamos cuál es su respuesta.

Leibniz asume de entrada la distinción entre dos niveles ontológicos: fenómenos y realidad. Esta distinción tiene sus raíces últimas en la ontología sustancialista aristotélica reformulada hasta la versión cartesiana. Hay un núcleo estable de lo real que constituye su esencia, junto con la cual los cambiantes accidentes constituyen la cosa real. Pero lo que hace que la cosa

sea lo que es, lo que hace ser al ser es lo esencial, la sustancia. Transformadamente esta ontología llega hasta la teoría tri-sustancialista cartesiana.

Ante la propuesta cartesiana, Leibniz realiza un doble movimiento. Por un lado (1), en el plano metodológico otorga legitimidad específica al nivel de los fenómenos: “En el nivel fenoménico todo puede explicarse mecánicamente” (Leibniz *GP* IV, 398; *AA* VI, 3, 597). De este modo Leibniz fundamenta el nuevo modo de saber que viene generándose y desarrollándose a partir de las intuiciones metodológicas de Galileo y las propuestas de sentido del saber de F Bacon. Contribuye así Leibniz a la legitimación y fundamentación racional de la ciencia moderna. Pero la metodología de lo explicable mecánicamente tiene carácter principal. Y los principios de este saber (ciencia) no pueden justificarse a sí mismos dentro de ese nivel.

De ahí que, por otro lado (2), en el plano ontológico llega Leibniz a cuestionar esta escisión, a impugnar la ontología sustancialista y a plantear una reivindicación del valor ontológico de las apariencias. En su teoría de la *notio completa* resume Leibniz su exigencia de que todos los rasgos de la cosa sean concebidos como constitutivos, no marginales, secundarios o intercambiables sin que ello afecte a la “esencia” de la cosa. La identidad de la cosa (natural o humana) viene constituida por la totalidad de sus notas. Solo así se puede comprender que si en un sujeto cambia el menor de sus rasgos, el sujeto es otro (Leibniz *OFC* 14, 40 / *AA* II, 2, 49). Estamos estrictamente ante una metafísica de la individualidad. En ella queda cuestionada la escisión entre sustancia y accidente, entre esencia y atributo, entre cualidades primarias y secundarias, entre fenómeno y realidad. Leibniz realiza todo un proyecto filosófico de “salvación” o revalorización ontológica de los fenómenos (Nicolás 2020b: 169-178).

Impugnada esta escisión, Leibniz ha de apuntar hacia aquello que caracteriza el fondo más profundo de lo real y que subyace a ambos niveles ontológicos. Se orienta así en la misma dirección que María Zambrano, aunque por vías metodológicas y ontológicas diferentes. Ambos comparten una pretensión de ultimidad. Y el hallazgo más radical de Leibniz es que aquello que constituye el rasgo último de todo lo real es un “principio interno”, un “principio del cambio” (Leibniz *OFC* 2, 328 / *GP* VI, 608) que es precisamente *vis viva*, “fuerza primitiva”, *conatus*, *appetitus* (Leibniz *OFC* 10, 146-147 / *GP* VI, 150). La fuerza viviente es la energía que mantiene la dinámica del ser y la dinámica del conocer. Este principio es denominado por Leibniz como “principio vital” que es la fórmula con la que intenta acoger y expresar la lógica más originaria del devenir del ser y con ello, en cierto modo, su forma de “tocar la realidad”. Con ello queda plasmada la transformación dinámica de los principios por parte de Leibniz y el modo en que recupera el que “las ideas sean para la vida”, según demanda Zam-

brano. Con esta interpretación del pensamiento leibniziano, los principios no solo son para la vida, sino que de alguna manera, los principios están “vivos” (Andreu 2013: 147-168). Y con ello se constituye un modelo de racionalidad dinámica desde su misma infraestructura.

He aquí otro profundo acercamiento que culmina las convergencias entre Leibniz y María Zambrano, pero que no elimina en absoluto las distancias contextuales, personales y filosóficas existentes entre ambos.

4. Conclusiones

En conclusión, quede aquí planteada una vía de confrontación filosófica entre Leibniz y María Zambrano que busca ir más allá de la evidente distancia conceptual y circunstancial entre ambos. Se ha intentado superar la polar y tópica oposición entre razón calculadora y razón poética, en la que está sin duda la huella de Ortega y Gasset y la interpretación epocal que él asume y transmite. Para esta superación se parte de una reinterpretación del pensamiento leibniziano acorde con las últimas indagaciones de su obra. En este “nuevo” Leibniz la noción de “vida” ocupa un lugar central. Así comprendido es posible encontrar algunos elementos de convergencia profunda entre ambos autores que no hay por qué entender como influencias directas de uno en otro, sino más bien como modos cercanos de afrontar el problema de la racionalidad y la búsqueda de su plano más radical. Siendo las “convergencias” halladas más bien aproximaciones que coincidencias, pueden resultar fructíferas para avanzar en la indagación filosófica, tanto en su vertiente histórica como en su dimensión sistemática en cuanto que abordan problemas hoy re-planteados.

I 337

El resultado compartido podría formularse como una racionalidad (distante del irracionalismo) dinámica en su estructura y vital en su fondo. Con ello ambos autores creen estar “tocando la realidad” en su darse más originario. Las distancias permanecen en cuanto que María Zambrano considera que por la vía filosófico-racional no es posible alcanzar esa meta, y Leibniz por su parte permanece convencido de que la razón filosófica no puede avanzar más que en base a principios inviolables.

Quedan cuestiones abiertas en el camino de la confrontación entre los dos autores. Por un lado, la pregunta por el valor crítico de la poesía, que la razón filosófica tiene (acertadamente o no) como objetivo irrenunciable. Esta cuestión llevaría hasta una comparación entre la capacidad crítica de la argumentación (filosófica) y el valor discriminatorio de la intuición (poética).

En segundo lugar, esta primera cuestión conduce hasta la concepción de la verdad presente en ambos autores. En sus respectivas concepciones

tanto la filosofía como la poesía comparten un compromiso con la verdad. ¿Se trata de la misma verdad? Jürgen Habermas considera que precisamente el compromiso con la verdad es la nota distintiva entre la reflexión filosófica y la literatura (Habermas 1991: 252-254).

En esta misma línea, en tercer lugar, se pone de manifiesto que en la relación entre verdad y vida establecida por ambos autores, Leibniz se orienta hacia la objetividad de los principios y su eficacia en la explicación del devenir de lo real (verdad como encadenamiento deductivo y necesario), mientras que María Zambrano se orienta en esa conexión hacia las interioridades del alma para concebir la verdad como autoposición (Zambrano ZOC I, 759) ligada fenomenológicamente a la subjetividad.

En resumen, quedan abiertas dos actitudes diferentes ante lo originario, según Zambrano. Para ella la poesía busca lo originario para permanecer pasivamente en el disfrute de ello, mientras que la filosofía anhela también esa originariedad para modelarla (violentamente) en pro del poder útil. Se trata del querer la verdad (dejar ser al ser) frente a la verdad del poder (acción fundamentada). La vitalidad originaria es la plataforma en que Leibniz y Zambrano encuentran un horizonte común.²

BIBLIOGRAFÍA

338 |

- Andreu, A.** (2007), *María Zambrano: el dios de su alma* (Granada: Comares).
- Andreu, A.** (2013), “Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)”, en J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset* (Granada: Comares, 147-168).
- Ginestal Calvo, S.** (2022), “María Zambrano en 1939: el realismo español frente al racionalismo europeo”, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 39: 581-591.
- Gutiérrez Simón, R.** (2022), “Los conceptos y los dioses: máscaras de la realidad y crítica a la modernidad en Ortega y Zambrano”, *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 39: 619-628.
- Habermas, J.** (1991), “Excurso sobre la disolución de la diferencia de géneros entre filosofía y literatura”, en *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 225-254).
- Leibniz, G. W.** (AA), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.) (Darmstadt, Berlín, 1923ss).

² Artículo realizado en el marco del proyecto “Leibniz: Obras filosóficas y científicas” (PGC2018.094692.B.I00) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

- Leibniz, G. W.** (GP), *Die philosophischen Schriften*, C.I. Gerhardt (ed.), 7 vols, Berlín, 1875-90 (reimp. Hildesheim, 1960-61).
- Leibniz, G. W.** (OFC), *Obras filosóficas y científicas* (Granada: Comares, 2007ss.).
- Lomeli, S.** (2010), “Pensar el origen: la reconciliación entre filosofía y poesía”, en L. Rivera y S. Lomeli (coords.), *María Zambrano en Morelia* (México: Plaza y Valdés, 195-224).
- Nicolás, J. A.** (2011), “La interpretación zubiriana de Leibniz”, en J. A. Nicolás (2011) (ed.), *Guía Comares de Zubiri* (Granada: Comares, 97-110).
- Nicolás, J. A.** (2013), “Leibniz: de la biología a la metafísica vitalista”, en J. Arana (2013) (ed.), *Leibniz y las ciencias* (Madrid: Plaza y Valdés, 179-209).
- Nicolás, J. A.** (2020a), “La transformation leibnizienne des principes: le principe de raison comme principe pratique”, *Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*, 8: 63-73.
- Nicolás, J. A.** (2020b), “Die Rettung der Phänomene: phänomenalistischer Funktionalismus in Leibniz”, *Studia Leibnitiana. Shf*, 56: 169-178.
- Nicolás, J. A.** (2020c), “La transformación leibniziana de los fenómenos: hacia una ontología de geometría variable”, en J. A. Nicolás y V. Castilho (eds.), *Razón, principios y unidad. Razao, Principios e unidade* (Granada: Comares, 93-106).
- Nicolás, J. A.** (2022), “Le principe vital de Leibniz et sa transposition chez Ortega y Gasset”, *Revue Roumaine de Philosophie*, 66: 159-170.
- Ortega y Gasset, J.** (OC), *Obras completas*, 10 vols. (Madrid: Santillana/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010).
- Palomar Galdón, P.** (2020), “María Zambrano y los géneros literarios: una lectura para el presente”, *Monograma*, 7: 251-268.
- Revilla Guzmán, C.** (2009), “María Zambrano ante la crisis de la modernidad”, en A. González y E. Díaz (2009) (coords.), *María Zambrano: pensadora de nuestro tiempo* (México: Plaza y Valdés, 89-113).
- Rivara Kamaji, G.** (2009), “Modernidad y racionalismo en el pensamiento de María Zambrano”, en A. González y E. Díaz (2009) (coords.), *María Zambrano: pensadora de nuestro tiempo* (México: Plaza y Valdés, 73-88).
- Sancho García, I.** (2020), *La joven María Zambrano y su incipiente metafísica femenina* (Granada: Comares).
- Savignano, A.** (2005), *María Zambrano: la razón poética* (Granada: Comares).
- Soto García, P.** (2022), “Decir pueblo es decir *Ecce homo*: la recepción de Nietzsche en la filosofía de María Zambrano”, *Enrahonar*, 68: 221-240.
- Zambrano, M.** (ZOC) *Obras completas* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2011ss.).
- Zambrano, M.** (2002), *Cartas de la Pièce* (Valencia: Pretextos).
- Zubiri, X.** (1992), *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza).
- Zubiri, X.** (1999), *El hombre y la verdad* (Madrid: Alianza).

Recibido: 03-10-2024; aceptado: 06-06-2025

Leibniz, as princesas e a filosofia

PATRICIA CORADIM SITA

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Universidade Federal de Uberlândia

Uberlândia, Brasil

I 341

DOI: 10.36446/rlf492

Resumo: Neste artigo, abordamos uma face da interação de Leibniz com mulheres através das suas correspondências, com foco particular nas trocas epistolares com algumas princesas, destacando o contexto histórico dessas relações. Embora a vasta obra filosófica de Leibniz venha sendo amplamente discutida, há um ainda aspecto menos explorado que é a natureza das suas correspondências e interações com figuras femininas de destaque. Nossa abordagem não se concentrará em uma análise filosófica detalhada de ideias específicas de Leibniz, mas sim em um exame histórico das premissas e do impacto que suas relações com essas princesas podem ter tido tanto na vida dessas mulheres quanto na obra do filósofo.

Palavras-chave: correspondência filosófica, contexto histórico, mulheres na filosofia, filosofia moderna.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFIA

Vol. 51 Nº2 | Primavera 2025

Abstract: This article examines Leibniz's interactions with women through his correspondence, with particular emphasis on the letters exchanged with several princesses, highlights the historical context of these relationships. Although Leibniz's extensive philosophical work has been widely studied, less attention has been given to the nature of his correspondence and interactions with prominent female figures. Our analysis does not aim to provide a detailed philosophical examination of Leibniz's ideas per se, but rather to offer a historical assessment of the premises and the impact that his relationships with the princesses may have had on both the lives of these women and the philosopher's work.

Key-words: philosophical correspondence, historical context, women in philosophy, modern philosophy.

*Talvez nunca tenha existido uma rainha tão
completa e tão filósofa ao mesmo tempo*
Leibniz sobre Sophie Charlotte

342 |

1. Introdução

A relação entre mulheres e filosofia tem se tornado mais natural no discurso acadêmico contemporâneo, mas essa conexão nem sempre foi reconhecida ou documentada pelos historiadores da filosofia. Durante séculos, as mulheres raramente foram vistas como participantes legítimas do campo filosófico, e, quando mencionadas, quase nunca foram reconhecidas como filósofas em pleno direito. Em geral, elas são descritas como interlocutoras ocasionais ou como figuras interessadas em buscar esclarecimentos com os grandes mestres da filosofia.

Este artigo não tem como objetivo explorar as teorias filosóficas desenvolvidas por filósofas na modernidade, mas analisar como as correspondências trocadas entre Leibniz e algumas princesas podem ser entendidas dentro de um contexto filosófico e histórico mais amplo. Ao examinar essas interações, pretendemos entender o papel que essas trocas epistolares desempenharam na vida intelectual dessas mulheres e como influenciaram a obra de Leibniz. Mais do que identificar uma lacuna na história da filosofia, este estudo parte de uma reflexão sobre o papel dos historiadores na perpetuação do silêncio em torno dessas interações e sobre como essas corres-

pondências podem ser reinterpretadas como parte integral do trabalho filosófico de Leibniz. Nesse sentido, buscamos compreender de que maneira as cartas de Leibniz com as princesas podem ser vistas como um componente significativo (ou subestimado) de sua produção intelectual.

Ao considerar a subrepresentação das mulheres na filosofia moderna e o impacto das suas interações com figuras intelectuais de destaque, é essencial contextualizar essas relações dentro das condições culturais e sociais da época. No final do século XVII e início do século XVIII, a correspondência entre Leibniz e várias princesas europeias acontece em um momento de transformação no papel da mulher nas esferas intelectual e social. Embora ainda limitadas pelas convenções de gênero, as mulheres das elites europeias começaram a desempenhar um papel mais ativo na vida intelectual, influenciadas tanto pelo avanço das ideias iluministas quanto pelas mudanças no status social e cultural do conhecimento. Esse período viu emergir um novo tipo de ambição pelo saber, que começou a abrir espaço para a participação feminina em discussões filosóficas e científicas, embora ainda restrita aos círculos privilegiados.

Segundo a historiadora francesa Elisabeth Badinter escreve em sua obra biográfica dedicada à Marquesa de Châtelet, a aspiração pelo conhecimento durante o Iluminismo era privilégio restrito, acessível apenas aos mais abastados (Badinter 1993). Para Badinter, no século XVIII, essa busca pelo saber tornou-se mais viável para as elites privilegiadas do que em épocas anteriores, uma vez que a acumulação de riqueza passou a permitir que os prazeres fossem valorizados, e não desprezados. Antes, o acesso ao conhecimento e a busca por prazeres materiais eram frequentemente limitados por normas sociais e culturais que valorizavam mais a contenção e a moralidade, muitas vezes associando o desejo de prazer a uma forma de excessiva indulgência. Com o avanço das ideias iluministas, essas normas começaram a mudar, permitindo que a busca pelo conhecimento e pelos prazeres da vida fossem mais aceitas e valorizadas dentro das esferas privilegiadas. Esse novo cenário cultural fez com que a busca pelo prazer, como uma realização consciente da vontade esclarecida, emergisse como um dos temas centrais da época. O estímulo para vivenciar os prazeres da vida, tanto morais quanto físicos, passou a ser visto como uma prática associada ao uso consciente da razão e da vontade.

Vamos aprofundar essa análise a partir do estímulo trazido pela seleção de cartas traduzidas e editadas por Javier Echeverría (1989) em um volume que reúne correspondências de Leibniz com as princesas Sophie Charlotte da Prússia (1668-1705), com sua mãe Sophie de Hanôver (1630-1714), e com Caroline de Ansbach (1683-1737), além de uma carta para a princesa Elisabeth da Bohemia (1618-1680) e outra para Milady Masham

(1659-1708). Nessas cartas, Leibniz não apenas aborda conteúdos clássicos da filosofia, como metafísica e ética, mas também se engaja em diálogo profundo sobre a busca pela felicidade, defendendo que esta deve ser alcançada por meio da virtude e do uso da razão. Ao abordar o exercício da vontade esclarecida e a moderação das paixões como essenciais para uma vida feliz, Leibniz e suas interlocutoras exploram conjuntamente esses temas, contribuindo para o desenvolvimento do pensamento filosófico da época. *Filosofia para princesas* ajuda a revelar, assim, como Leibniz ajustava seus discursos filosóficos para dialogar de maneira eficaz com as realidades e os interesses de suas interlocutoras, adaptando o conteúdo, a abordagem e os exemplos conforme as características de cada uma. Esse ajuste não era exclusivo às suas correspondências com as princesas, mas uma prática comum em suas interações com todos os seus correspondentes¹, enriquecendo tanto a sua própria obra quanto a compreensão filosófica daqueles com quem se correspondia. Nesse sentido, a obra que delimita o ponto de partida para nossa análise não apenas ilumina as interações filosóficas de Leibniz com essas mulheres de destaque, mas também sublinha o papel ativo que elas desempenharam na disseminação e no desenvolvimento da filosofia leibniziana em sua época.

2. O livro

Publicado em 1989 pela Alianza Editorial, o livro *Filosofia para princesas*, organizado por Javier Echeverría, chama a atenção primeiramente pelo seu título – que pode, inicialmente, parecer uma combinação de ironia e excentricidade aos olhos leigos. No entanto, esse título reflete a realidade de uma seleção cuidadosa de cartas de Leibniz trocadas com algumas princesas. A correspondência de filósofos com mulheres nobres não era incomum na modernidade. Descartes, por exemplo, menciona que, com exceção da princesa Elisabeth, com quem ele se correspondeu desde 1643 até 1649, ano da morte do filósofo, ele não havia encontrado ninguém que tivesse compreendido suficientemente bem as suas meditações metafísicas e a sua geometria (cf. Descartes 1989).

¹ Cf. Antognazza (2011). Nesta biografia, Antognazza discute como Leibniz ajustava seus argumentos e o tom de suas cartas conforme o perfil de seus interlocutores, sejam eles filósofos, cientistas, ou membros da aristocracia, incluindo as princesas com as quais ele se correspondia. Ela menciona que Leibniz tinha um talento especial para moldar suas comunicações de modo a torná-las acessíveis e relevantes para cada pessoa, sem comprometer a profundidade de suas ideias.

Antes de *Filosofia para princesas*, outras publicações incluíam as correspondências de Leibniz com mulheres,² mas eventualmente abordavam essas cartas de forma periférica, sem dar ênfase ou importância, especificamente, para essas interações na compreensão da filosofia de Leibniz. Seja na edição da coleção completa das obras e cartas de Leibniz (cf. Leibniz AA), seja em biografias e outros estudos, como *Leibniz: A Biography* (Aiton 1985), as obras mencionavam as cartas com as princesas como parte do *corpus* mais amplo de sua correspondência. Nesse sentido, embora ofereçam acesso às correspondências ou comentários sobre suas repercussões para a obra leibniziana, não se concentram explicitamente no impacto e valor dessas interações no desenvolvimento do pensamento de Leibniz, nem chamam a atenção para a presença feminina. O livro de Echeverría representou, em 1989, e continua a representar, um avanço significativo ao reunir e concentrar-se especificamente nas cartas trocadas entre Leibniz e Sophie Charlotte, Sophie e Caroline, antecipando um movimento que hoje ganha cada vez mais destaque. Embora o título possa causar alguma estranheza devido ao seu suposto duplo sentido, sugerindo que o estudo das correspondências entre o filósofo e as princesas poderia fragilizar o valor do conhecimento ali contido, tratando-o como um tema menor ou uma ‘filosofia de entretenimento’, esse não é o objetivo do autor. Pelo contrário, ao reunir uma seleção significativa dessas correspondências, o livro revela a importância e o tempo que o filósofo dedicou às suas interlocutoras, evidenciando a seriedade com que ele considerava as objeções que elas levantaram em relação a algumas de suas teses, permitindo ver como essas interações foram importantes para o amadurecimento de teses filosóficas tanto quanto o foram em suas outras correspondências.

Na peculiar apresentação que o editor escreve no início da obra, intitulada de Carta-dedicatória, ele salienta o lugar singular das correspondentes de Leibniz dentro das considerações do próprio autor, afirmando que Leibniz ofereceu às princesas o melhor da sua filosofia não apenas porque a sua vida e obra foram marcadas pela influência dessas mulheres, mas porque, na visão de Leibniz, as princesas ocupam um “lugar social singularizado” (Echeverría 1989: 14). Essa afirmação, vinda do próprio filósofo, contrasta com a conhecida crítica de Russell enunciada na *Exposição crítica da filosofia*

² Embora existam obras anteriores ao *Filosofia para princesas* de Javier Echeverría que contêm as correspondências de Leibniz com princesas, como *Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg*,... (1874), editada por Onno Klopp, essas edições não eram tão acessíveis na época. Atualmente, com o avanço das plataformas digitais, é possível acessar algumas dessas obras online, o que facilita a pesquisa e o estudo das correspondências.

de Leibniz (1937), que sugere que Leibniz possuía duas filosofias distintas: uma ‘boa’, usada para suas próprias meditações e para seus amigos, e outra ‘má’, destinada às princesas e à obtenção de ganhos financeiros. De fato, com destaque Echeverría, Leibniz foi um filósofo que escreveu muito para princesas: ensaios e cartas de conteúdo filosófico eram comuns, o que esboçaria *parcialmente* uma justificativa para essa associação feita por Russell entre o filósofo e as princesas. No entanto, a tese de Russell de que Leibniz oferecia às princesas uma má filosofia não encontra justificativa convincente nas evidências disponíveis. Pelo contrário, nas cartas dirigidas às princesas Leibniz apresenta de forma plena e rigorosa sua filosofia. Embora essas cartas possam ter um caráter pedagógico e didático, algumas vezes destinadas a ilustrar e atender à curiosidade de suas interlocutoras nobres, isso não diminui seu valor filosófico, mas enriquecem a compreensão e o impacto de seu pensamento.

Para Echeverría, Leibniz, ao relacionar-se com as princesas destacadas no livro, emprega o mesmo rigor filosófico aplicado em suas correspondências com outros interlocutores. No entanto, levanta-se a questão sobre o significado de qualificar uma filosofia como “filosofia para princesas” e sobre qual é o sentido dessa designação tanto para Leibniz e sua época quanto para nós, hoje. Nesse contexto, o editor da coletânea não se limita a reunir e traduzir algumas das correspondências. Ele reflete sobre o lugar e o papel da princesa e a sua relação com a filosofia, oferecendo ao leitor uma possibilidade de considerar a figura da princesa e da princesa filósofa independentemente, de forma atemporal. Ele propõe a ideia de uma “filosofia para princesas” que transcenda seu contexto histórico, remontando à noção platônica da rainha-filósofa e avançando para o presente, em que o termo se amplia para incluir todas aquelas que podem ler as cartas com a perspectiva de uma princesa. Assim, a coletânea não só recupera a importância das correspondências de Leibniz, mas também convida o leitor a reavaliar o papel das mulheres na filosofia e a considerar o impacto dessas interações na evolução do pensamento filosófico.

As cartas representam a maior aproximação possível da relação entre filósofo e princesa, oferecendo uma visão única importante tanto para a arte do governo quanto para as questões públicas, para além de conterem o sistema leibniziano de maneira muito sintética e pertinente. Elas consistem, fundamentalmente, na interlocução de fato entre o filósofo e as princesas, representando um aspecto almejado e valorizado por Leibniz. Como observa o editor, é claro que, sendo interessado pelas artes, pela música, pelas relações sociais, Leibniz se relacionaria com pessoas (e muitas mulheres) que eram notáveis em suas áreas, mas seu desejo era particularmente focado em estabelecer conexões com princesas que se destacassem como apreciadoras e de-

fensoras do saber³. O vínculo estabelecido ao longo dessas correspondências revela a concepção de Leibniz sobre a figura da filósofa-princesa, ressaltando não apenas a profundidade do diálogo filosófico, mas também a valorização do papel intelectual dessas mulheres em um contexto aristocrático. Essa visão amplia nossa compreensão do pensamento de Leibniz, sublinhando o impacto que essas interações tiveram em sua obra e na construção do conceito de filosofia aplicada às elites da época.

Ao longo da leitura das cartas selecionadas, observamos um filósofo profundamente envolvido tanto no desenvolvimento de suas ideias e da vida política quanto na tarefa de torná-las acessíveis e compreensíveis para seus interlocutores. Leibniz se destaca ali como um pensador iluminista comprometido com a criação de academias de ciências, demonstrando seu empenho na promoção do conhecimento e no avanço intelectual. As cartas revelam, conforme destacado pelo editor, não apenas a elaboração e discussão de teorias filosóficas, mas também a construção de um relacionamento baseado em interesse mútuo e troca de ideias. Esse aspecto relacional é fundamental para entender como Leibniz ajustava suas abordagens filosóficas para se conectar de maneira eficaz com seus correspondentes, ampliando o impacto e a compreensão de seu pensamento.

A importância dessas correspondências não se limita apenas ao seu conteúdo filosófico, mas também ao contexto em que foram escritas. Elas revelam o esforço de Leibniz para adaptar e comunicar suas ideias complexas a um público diversificado, incluindo mulheres nobres, cujas contribuições ao diálogo filosófico e à recepção das ideias leibnizianas foram significativas. Se a filosofia discutida nas cartas não atendeu às expectativas de alguns, isso não deve ser atribuído a uma tentativa de ocultar ou menosprezar as interlocutoras, mas sim às limitações inerentes ao próprio sistema filosófico de Leibniz ou à natureza do diálogo filosófico com interlocutores que tinham um nível de familiaridade variado com suas teorias. O valor das correspondências reside na sua capacidade de iluminar aspectos do pensamento de Leibniz e no papel ativo das princesas na reflexão filosófica de sua época.

Logo no início da carta-dedicatória endereçada aos leitores, Echeverría propõe uma reflexão sobre o conceito de filosofia, questionando o

I 347

³ Ainda que fosse usual a exclusão da presença e da atuação da mulher como protagonista ou participante ativa do movimento intelectual da época. Cf. Vila (2005: 53): “Poucas figuras pareciam incomodar tanto o Iluminismo francês quanto a mulher abertamente intelectual; embora as mulheres eruditas desfrutassem de um papel proeminente tanto na corte quanto nos Salões Parisienses, elas estavam, no entanto, vulneráveis ao mordaz ridículo popularizado anos antes pela sátira de Molière às pretensiosas ‘précieuses’, *Les Femmes savantes*”.

que realmente abrange essa ideia, suas ambições e seus limites. Ao revisitar rapidamente a história, ele estabelece a busca por princípios como um elemento essencial para reconhecer o que é genuinamente filosófico. Os princípios, fundamentais para a filosofia, são vistos como universais e inerentes a todas as línguas e artes: o número para a aritmética, a extensão para a física, a harmonia para a música. A filosofia, por excelência, é caracterizada como o puro desejo de saber. Embora não possua um princípio específico próprio, ela tem como função lidar com esses princípios, associando-os entre si (como a verdade ao bem, a harmonia à medida e à forma). No entanto, a partir da modernidade, ocorre uma transformação significativa no papel, no lugar e no uso desses princípios. As proposições e as leis gerais da natureza passam a ocupar o centro do saber, e a filosofia passa a articular os princípios comuns à ciência. Dessa forma, as leis, vistas como universais e simples, são desejadas e buscadas como a chave para interpretar e conhecer adequadamente a natureza. Esses princípios, agora considerados objetivos, assumem o papel de organizadores do que podemos denominar realidade.

Por outro lado, emergem os princípios individuais, ilustrados pelo vínculo com os nomes próprios: cada ser humano está marcado por nomes associados a si. A identidade privada e a identidade social não são idênticas. A história é marcada por nomes próprios que refletem mudanças profundas na identidade do indivíduo e nas entidades sociais que o reconhecem. É nesse contexto que se justifica o título e a análise que se segue: a *princesa Caroline* não se identifica apenas como *Caroline*, elas não são a mesma. Tampouco é o mesmo *ser Carolina de Anspach* ou *ser a Princesa de Gales*.

Leibniz, reconhecendo a marca desse princípio individual, tem, ele próprio, a sua identidade profundamente marcada pelas princesas com as quais se corresponde, e é isso que autoriza o editor a enunciar Leibniz como sendo um filósofo que faz filosofia para princesas, não de modo superficial e acessório, nem apelativo ou romântico. Mas porque se ocupa em pensar de que modo alguém cuja vida vai estar determinada pelo *fato* de ser princesa pode amar a sabedoria como fim e se utilizar da filosofia como meio para alcançá-la.

Nas correspondências, Leibniz detalha, por exemplo, diversas teses fundamentais do seu sistema da harmonia preestabelecida utilizando linguagem e formas de expressão canônicas. Embora algumas cartas apresentem suas ideias de maneira simplificada, sem exigir um conhecimento prévio extensivo das obras do autor, elas não são menos filosóficas ou profundas. De fato, as cartas frequentemente contêm passagens que ecoam e expandem conceitos encontrados em seus textos anteriores, como o *Discurso de Metafísica* (1686). Além disso, muitos dos conceitos e exemplos discutidos nas cartas antecipam ou refletem ideias que aparecerão mais tarde em obras

como os *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* (1765), a *Teodiceia* (1710) e também na correspondência com Samuel Clarke (1715-1716).

Há, entretanto, opiniões diversas sobre o papel dessas correspondências e sobre a condição filosófica dessas princesas. Na época da publicação do livro *Leibniz and the two Sophies: the philosophical correspondence*, editado por Strickland em 2011, Irena Backus (2011) escreveu em uma resenha:

[O] tradutor das cartas [Strickland] exprime na introdução que, ao contrário da opinião acadêmica recebida, Sophie de Hanover em particular tinha um talento filosófico maior do que se pensava até agora. [...] [Mas uma] desvantagem que encontramos em seu volume é que na seleção das cartas que ele considera relevantes para tópicos filosóficos, a conexão com a filosofia nem sempre é evidente. Previsivelmente, dadas as preocupações do período e do próprio Leibniz, às vezes é difícil separar os aspectos teológicos, científicos e filosóficos dessa correspondência. [...] os itens neste livro mostram Sophie e sua filha como mulheres com amplos interesses culturais, incluindo comunicação espiritual, profecias, espiritualidade e assim por diante. O que hoje denominamos filosofia, especialmente a filosofia de Leibniz, era apenas um desses interesses e, certamente, não era o mais central.

A resenha ressalta que as cartas tratam de muitos e variados assuntos, e que a variedade sugere superficialidade e não permite ver nada de particularmente relevante ou de filosófico nas correspondências. Destaca ainda o interesse de Sophie por profecias e espiritualidade, o que é tomado como indício da irrelevância filosófica das *duas Sophies* correspondentes de Leibniz. Ou seja, acentua a dificuldade em separar questões científicas, teológicas e filosóficas nas correspondências trocadas no século XVII, uma época em que as questões científicas, filosóficas e teológicas eram, frequentemente, reunidas⁴, e visa mostrar a limitação das investigações filosóficas das mulheres. Pode ser que não tenha restado nada de filosófico dessa correspondência por parte das princesas, mesmo porque muitas das cartas delas não foram recuperadas, e pode ser que não haja conteúdo filosófico por parte das *duas Sophies*, mas o que questionamos é a justificativa para tanto, o fato de haver o registro de diversos interesses, ou de haver uma dificuldade na delimitação das fronteiras daquilo que é legitimamente considerado filosófico. E certamente a reunião e organização das cartas pode constituir um bom objeto de análise para essas questões.

I 349

⁴ Cf. a *Teodiceia* como obra que exemplifica a disposição leibniziana de defender a possibilidade de conciliar fé e razão, uma das frentes de discussão e ataque de muitos filósofos da época que era rechaçada por Leibniz, ainda que fosse admitida amplamente pelos seus pares.

Ainda que nem sempre esses documentos tenham sido considerados importantes como fonte de acesso e esclarecimento conceitual em função do caráter subjetivo das correspondências, o fato é que as cartas são fruto da interação entre os correspondentes e, reunidas, documentam não apenas a filosofia mas as relações pessoais, o que ocasiona possibilidade de conhecer o tratamento das questões filosóficas de um ponto de vista mais particular.

A princesa escreve a partir de uma perspectiva particular, privada, velada. No entanto, o teor das cartas é universal. Nesse sentido, evidencia-se uma dicotomia entre o público e o privado, o particular e o universal, o macro e o microcosmo.

Temos uma princesa que, fechada nos seus aposentos, se dirige para o exterior em busca de conhecimento, transcendendo a si mesma. Pode-se afirmar, então, apenas a partir daí, que a princesa se reveste e assume a condição de filósofa? Esse parece ser o valor adicional que Echeverría traz em seu livro: a filósofa nasce do desejo de fazer filosofia, de colocar-se frente às questões relevantes desde o seu próprio ponto de vista, de refletir a partir de si nas respostas às questões que lhe afetam, não importando, nesse caso, a publicidade, a divulgação e a chance do reconhecimento público. Portanto, ao revisar o entendimento do que é considerado como filosofia ou do que se encaixa no termo “filosófico”, oferece uma perspectiva valiosa. Outra questão, entretanto, se insinua com a leitura das cartas: o poder. A princesa tem poder, e a relação entre o saber e o poder é algo que não pode ser ignorado atualmente, e nem tampouco poderia sê-lo nos tempos de Leibniz.

350 |

3. Os saberes

O termo “princesa” carrega uma grande carga simbólica, e sua relação com a filosofia exige esclarecimento. As princesas desempenham um papel fundamental no fomento da atividade científica e artística, tanto quanto dos príncipes dependem os assuntos militares e econômicos. Nesse sentido, “Leibniz havia descoberto um novo aspecto do poder na *polis*, diferente do militar, do legislativo e do eclesiástico” (Echeverría 1989: 41), e que hoje em dia é igualmente reconhecido como legítimo: o poder da ciência e da cultura. Trata-se de redescobrir porque há alguma associação histórica entre as mulheres e as artes e ciência, semelhante à associação dos homens com as disputas militares. Considere-se o papel das musas e sua capacidade de inspirar a criação nas artes e nas ciências, ou em Péricles lidando com a guerra enquanto Aspásia lida com o mecenato e a filosofia (cf. Davies 1996: 499-515). Os lugares dessas mulheres foram alterados – as musas são inspiradoras ou são agentes? E, para além do que foram e do que

representam, como habitam ou frequentam a história? É o reconhecimento desse papel que mudou ou foi o próprio papel em si?

E ali, nas artes e na filosofia, governavam as princesas, diz Echeverría. Simbolizam esse poder as Sociedades Científicas, entendidas em um contexto mais amplo e universal do que temos nos dias de hoje. Naquela época, o progresso do saber não era dependente, não estava necessariamente vinculado às Universidades, mas às Academias e seus observatórios astronômicos, suas revistas, as bibliotecas, os laboratórios, ao debate. As princesas eram aliadas naturais dos filósofos e do saber.

As relações entre saber e poder, que estavam sendo reorganizadas e mobilizadas desde o Renascimento, passam, de acordo com Leibniz, pelo cultivo do interesse genuinamente filosófico das princesas. Ao lado das iniciativas defendidas por Leibniz, como a criação de Academias e sociedades científicas, existem outras iniciativas legítimas de seguir fazendo filosofia em um sentido clássico, em Universidades ou em seus próprios gabinetes, como exemplificado pela atuação de filósofos como Spinoza.

No entanto, destacamos que a concepção de Bacon (2019) sobre a relação entre conhecimento e poder, isto é, a ideia de que o conhecimento confere uma forma de controle sobre a natureza e, conseqüentemente, sobre a humanidade, é uma influência significativa não apenas para Leibniz, mas também representa, em certo sentido, o ideal da Modernidade como um todo (cf. Rossi 2000). Para Leibniz, essa visão se concretiza por meio das princesas e seu genuíno empenho filosófico, bem como na própria instituição da ciência. Bacon, em suas obras, sugere que o avanço do conhecimento científico é fundamental para o domínio e transformação do mundo natural, e essa perspectiva está refletida na maneira como Leibniz e seus contemporâneos, inclusive as princesas, integram a ciência e a filosofia no contexto do poder e da influência cultural.

Na Modernidade o príncipe ainda tem que se ocupar fundamentalmente da guerra e da política, como tem feito desde Maquiavel ao menos, segundo o autor. No entanto, desde o Renascimento surgiram muitos outros âmbitos de atividades em um reino que poderiam parecer menos relevantes a um primeiro olhar, a depender do recorte que se faz, mas que a história acaba por validar. Para Leibniz essas atividades são decisivas. As artes, as ciências e a cultura dependem das princesas muito mais do que do príncipe.

O reconhecimento da importância das princesas para as artes, ciências e cultura também se reflete nas questões filosóficas que Leibniz aborda em suas correspondências. Um exemplo ilustrativo é a discussão contida em uma carta enviada à rainha Sophie Charlotte em 8 de maio de 1704, na qual ele explora a ideia de uma uniformidade fundamental na natureza, contrastando-a com as variações superficiais. “Sempre e em todo lugar, tudo é como

aqui em todas as coisas” (Echeverría 1989: 127). Trata-se de uma carta em que Leibniz discute a natureza do corpo orgânico, inicialmente a partir de um comentário e em resposta a outra carta enviada por Lady Masham. A sua tese é que a natureza é uniforme e, nesse sentido, fundamentalmente, mesmo que haja variedade no mais e no menos, assim como nos graus de perfeição, há uma ordem e uma simplicidade que se destacam.

Nesse contexto, Leibniz não apenas reflete sobre a natureza do corpo orgânico, mas também questiona as premissas da física cartesiana, buscando um entendimento mais profundo da realidade que transcende a extensão e a matéria. A importância desse tema recorrente na obra de Leibniz destaca sua busca por uma explicação filosófica que integre a simplicidade e a ordem subjacentes à natureza, evidenciando como suas preocupações filosóficas se entrelaçam com sua visão do papel cultural e intelectual das princesas.

O tema da uniformidade da natureza está presente em outros textos. Na *Teodiceia*, obra em que Leibniz se dedica a elaborar ‘uma espécie de ciência dos mistérios da justiça de Deus’ e a refutar a tese moderna da necessária separação entre fê e razão, ele argumenta contra a separação rígida defendida pelos modernos, propondo uma visão integrada que considera a ordem e a perfeição divina na criação de um mundo uniforme. Esse esforço se conecta diretamente à sua análise da natureza dos corpos na *Monadologia*.

352 |

No parágrafo 60 da *Monadologia* Leibniz afirma que “Vêem-se ademais, pelo que acabo de dizer, as razões *a priori* das coisas não poderem ser de outro modo”. Ele reflete sobre as escolhas divinas quanto à perfeição do mundo, estabelecendo um vínculo entre a ordem divina e a natureza das coisas, defendendo que a variedade e a complexidade do mundo são resultado de uma decisão divina que, embora pareça complexa, é fundamentada em uma ordem *a priori*.

Esse trecho é uma continuação da discussão sobre a grandeza e a perfeição divina, reconhecendo que a ordem e a variedade do mundo são resultado da sabedoria divina. A ideia de que a natureza deve seguir certas leis *a priori* implica que a realidade é governada por princípios que transcendem a mera extensão cartesiana. A crítica de Leibniz à substancialidade da extensão cartesiana reflete sua crença de que a matéria extensa, sozinha, não pode explicar a complexidade e a ordem dos corpos.

Além disso, a abordagem de Leibniz reflete uma busca por uma compreensão mais profunda da realidade que não se limita às explicações materiais, mas que inclui uma visão metafísica da ordem e da perfeição divina. Este enfoque é consistente com a ideia de que a natureza, como um corpo orgânico, é regida por princípios que vão além da mera extensão, destacando a interconexão entre a filosofia de Leibniz e seu entendimento da natureza como um sistema harmonioso e ordenado.

A análise da natureza do corpo orgânico e da realidade, como apresentada por Leibniz, não apenas desafia a visão cartesiana da extensão,⁵ mas também reforça sua concepção de um universo governado por princípios divinos e ordenados. Essa perspectiva filosófica é refletida na valorização das princesas como patronas das artes e da ciência, evidenciando o papel fundamental dessas figuras na promoção de uma visão integradora e harmônica do conhecimento e da cultura.

Retomando o parágrafo 60 da *Monadologia*, vimos que esse trecho surge no contexto de uma reflexão sobre as escolhas de Deus quanto aos graus de perfeição que o mundo deve ter, e aparece mais imediatamente após o reconhecimento da grandeza divina, responsável por toda a variedade do mundo sem negligenciar a ordem. O tratamento do corpo orgânico é aprofundado a partir do parágrafo 61, e no parágrafo 64 da *Monadologia* Leibniz escreve: “cada corpo orgânico de um vivente é uma Espécie de Máquina Divina ou de Autômato Natural, que supera infinitamente todos os Autômatos artificiais”. Neste mesmo parágrafo Leibniz se refere às “Máquinas da Natureza, isto é, os corpos vivos”.

Nesse sentido, embora aceite o entendimento mecanicista da natureza ao usar o conceito de máquinas, Leibniz enfatiza a singularidade dessas máquinas, desafiando a ideia de que a natureza pode ser explicada exclusivamente por considerações mecânicas. Assim, ao mecanicismo, deve-se adicionar uma perspectiva metafísica. Contudo, a *Monadologia* dedica pouco espaço à explicação detalhada do significado das máquinas e da natureza do corpo. Esse tema é abordado com mais profundidade, por exemplo, em sua correspondência com a rainha Sophie Charlotte, em que Leibniz discute as disposições e a natureza do corpo, um tópico crucial para a compreensão de sua dinâmica filosófica.

Nas correspondências, encontramos também uma discussão mais abrangente sobre o problema mente-corpo, que, desde Descartes, se tornou uma questão central na filosofia do século XVII. Leibniz examina a relação entre matéria e pensamento, questionando como substâncias distintas podem interagir se operam em esferas de realidade separadas. Malebranche é mencionado por Leibniz como um filósofo que, reconhecendo os termos da questão cartesiana, oferece uma solução por meio da atuação divina, subs-

I 353

⁵ A física cartesiana está baseada nas ideias de extensão, de divisibilidade infinita das partes componentes da matéria e do mundo pleno. Para Descartes (*Princípios de Filosofia*, 1644), a matéria é composta apenas de noções passivas, como a extensão e a impenetrabilidade. Desse modo, é necessário investigar a fonte explicativa das suas mudanças e movimentos. Cf. Descartes (2006), especialmente as Partes I e II.

tituindo a interação causal por uma sincronicidade de eventos através da presença de Deus, visto como causa ocasional de todos os acontecimentos (Leibniz, Carta a Arnould, setembro de 1687, AA II, ii, 234) (Malebranche 1959-1976). Bayle, em seu famoso *Dicionário Histórico-Crítico* (1697), expõe e analisa as teses de Malebranche e a problemática do dualismo cartesiano, ainda discutido nas abordagens contemporâneas da filosofia da mente.

Na carta para a rainha Sophie Charlotte, Leibniz retoma essa problemática, articulando-a a argumentos envolvendo a percepção individual e a reflexão, sob a influência do princípio da uniformidade da natureza. Ele afirma que os corpos não são substâncias, mas composições de substâncias simples. Embora essa visão se desvincule do dualismo cartesiano, ela exige de Leibniz um esforço explicativo para manter a ideia de unidade. É nesse contexto que Leibniz apresenta a dinâmica como forma de reorganizar e repensar a distinção entre alma e corpo, instituindo o fundamento de tudo o que é vivo nas forças e recusando, por essa via, o dualismo cartesiano e os consequentes problemas relacionados à suposta interação entre mente e corpo.

Assim como nas correspondências com Arnould (Leibniz AA) e com De Volder (Leibniz 2020), as trocas epistolares com as princesas também abordam essa questão de forma direta. As contribuições de Leibniz, contidas nas cartas, para o entendimento desta tese complexa são significativas, proporcionando uma visão mais aprofundada da sua reflexão filosófica. Embora lamentavelmente poucas respostas dessas interlocutoras tenham sido preservadas, o conjunto das correspondências oferece uma oportunidade valiosa para explorar e desenvolver ideias fundamentais da Modernidade.

Além do tema da alma e do corpo, outras questões também se destacam, como o debate sobre se há algo em nosso pensamento que não provém dos sentidos, tema central da carta escrita em 1702 para a rainha Sophie Charlotte (Echeverría 1989: 110-122). Algumas das teses ali expostas serão posteriormente retomadas nos *Novos Ensaios*. Leibniz argumenta que, embora não possamos pensar sem o conhecimento sensível, este não esgota o campo do conhecimento. Em outras correspondências com as princesas temas semelhantes aos presentes na *Teodicéia* e na *Monadologia* também aparecem e são retomados, como a tese do isomorfismo entre o micro e o macrocosmo.

Esses assuntos não estão em questão nas cartas para evitar o tédio das princesas, são questões que perturbam e ocupam o pensamento, estimulando um contínuo engajamento reflexivo.

Mesmo sem acesso total às cartas escritas por Sophie Charlotte, a recorrência desses temas e a discussão explicativa e justificativa de Leibniz refletem uma rica troca de ideias. Assim, essas correspondências evidenciam

não apenas a profundidade do pensamento de Leibniz, mas também a dinâmica da filosofia como uma prática de diálogo e reflexão contínuos.

4. Considerações finais

O estudo aqui proposto revela apenas uma introdução às questões profundas e complexas envolvidas nas correspondências de Leibniz com as princesas e seu impacto na filosofia da época. Embora nossa análise tenha abordado temas significativos de forma preliminar, ela visa abrir um espaço para uma investigação mais aprofundada e abrangente. Exames mais detalhado das cartas e das coletâneas têm descoberto novas perspectivas e enriquecido nosso entendimento sobre as contribuições intelectuais das figuras femininas e sua influência nas discussões filosóficas e científicas.

Atualmente, o tema das mulheres na história da filosofia e das ciências tem ganhado maior atenção e relevância. Mais autoras e autores estão se debruçando sobre a contribuição das mulheres, desafiando o silêncio histórico que muitas vezes cercou suas vozes e seus trabalhos. Esse crescente interesse não só ressalta a importância de reavaliar o papel das mulheres no passado, mas também busca corrigir as desigualdades persistentes que ainda se veem nas narrativas acadêmicas.

Nesse contexto, o trabalho de Echeverría com *Filosofia para princesas* se destaca como uma contribuição pioneira. Sua obra foi fundamental para trazer à tona a importância das correspondências de Leibniz com figuras femininas e para destacar o impacto significativo dessas interações na filosofia. O texto de Echeverría não apenas revela o papel ativo das princesas na disseminação e desenvolvimento da filosofia leibniziana, mas também desafia a visão predominante que frequentemente negligenciava a importância dessas relações.

O desafio que se apresenta é desvelar o papel das mulheres na história e na filosofia, revelando o que foi oculto e negligenciado. Esse esforço é fundamental para corrigir a sub-representação das mulheres nas ciências e na filosofia, um problema que persiste até os dias atuais.

Um exemplo ilustrativo dessa situação é a necessidade de reavaliar a descrição padrão da correspondência muitas vezes referida como “correspondência Leibniz-Clarke”. Este rótulo, ao se concentrar exclusivamente na troca entre Leibniz e Clarke, falha em captar a complexidade e o papel crucial da Princesa Caroline na discussão. Como argumenta Meli (1999), a princesa de Gales não foi uma mera destinatária ou espectadora passiva dessas cartas; ao contrário, ela foi uma participante ativa e influente, envolvendo-se diretamente na disputa intelectual e dialogando não apenas com as teses de Clarke, mas também com as de Newton. A princesa atuou como árbitra e mode-

radadora, moldando significativamente o estilo e o conteúdo das cartas trocadas. Nesse sentido, essa troca não se limita às cartas entre Leibniz e Clarke, mas inclui também a correspondência de Caroline e Clarke com Leibniz, além das discussões entre Clarke e Caroline. Nesse sentido, a denominação padrão “correspondência Leibniz-Clarke” não reflete adequadamente todos os aspectos dessas interações multifacetadas nem a contribuição substancial da Princesa Caroline, mas ainda vem sendo utilizada.

As mulheres, cuja voz e trabalho muitas vezes foram silenciados e marginalizados, merecem um lugar mais visível e reconhecido em nossas análises históricas e acadêmicas.

Portanto, iniciativas como a do *Workshop Internacional ‘Las Filósofas y Leibniz’* não apenas iluminam o passado, mas também incentivam uma reavaliação contínua da presença e do impacto das mulheres nas disciplinas acadêmicas, promovendo uma percepção da história mais inclusiva e representativa. Cabe a essas iniciativas a tarefa de desvelar o lugar e o pensamento das mulheres na história e na filosofia e tornar público aquilo que nasceu e permaneceu oculto, seja nas escrivatinhas dessas mulheres durante a Modernidade, seja, ainda no século XX, quando muitas continuam silenciadas e desautorizadas nas ciências e na filosofia, inclusive nas universidades. Ao valorizar as contribuições das mulheres nas correspondências de Leibniz, estamos também confrontando e desafiando as estruturas históricas que ainda limitam a visibilidade e o reconhecimento de suas realizações no campo da filosofia e das ciências.

356 |

REFERÊNCIAS

- Aiton, E. J.** (1985), *Leibniz: a Biography* (Bristol: Adam Hilger).
- Antognazza, M. R.** (2011), *Leibniz: an Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bacon, F.** (2019), *Novum Organon*, trad. de J. de Oliveira Santos (São Paulo: Editora Unesp).
- Backus, I.** (2011), “Review of Lloyd Strickland (ed.), *Leibniz and the Two Sophies: the Philosophical Correspondence*”. URL = <<https://ndpr.nd.edu/reviews/leibniz-and-the-two-sophies-the-philosophical-correspondence/>>
- Badinter, E.** (1993), *Émilie, Émilie: l’ambition féminine au XVIIIe siècle* (Paris: Flammarion).
- Bayle, P.** (1965–1967), *Dictionnaire historique et critique*, ed. de O. Bloch (Paris: Hermann).
- Davies, J. K.** (1996), “Pericles and Aspasia: the Politics of Patronage”, em D. M. Lewis, J. Boardman, J. K. Davies e M. Ostwald (1992) (eds.), *The Cambridge Ancient History, Volume 5: The Rise of Athens to the End of the Peloponnesian War* (Cambridge: Cambridge University Press, 499–515).

- Descartes, R.** (1989), *Correspondance avec Élisabeth*, ed. de J.-M. Beyssade e M. Beyssade (Paris: Flammarion).
- Descartes, R.** (2006), *Princípios de Filosofia* (Lisboa: Edições 70).
- Echeverría, J.** (1989), *Filosofía para Princesas: correspondencias de Leibniz con las Princesas Sophie Charlotte, Sophie de Hanôver y Caroline de Ansbach* (Madrid: Alianza Editorial).
- Klopp, O.** (1874) (ed.), *Correspondance de Leibniz avec l'électrice Sophie de Brunswick-Lunebourg et la reine Sophie-Charlotte de Prusse* (Hanôver: Klindworth).
- Leibniz, G. W.** (AA), *Sämtliche Schriften und Briefe* (Berlim: Akademie, 1923 ss).
- Leibniz, G. W.** (2020), *Leibniz's Correspondence with De Volder*, edição de M. R. Antognazza (Oxford: Oxford University Press).
- Malebranche, N.** (1959-1976), *Œuvres complètes*, ed. de A. Robinet (Paris: Vrin).
- Meli, D. B.** (1999), "Caroline, Leibniz and Clarke", *Journal of the History of Ideas*, 60 (3): 469-486.
- Rossi, P.** (2000), *Francis Bacon: da Magia à Ciência*, trad. de M. L. de A. F. Garcia e Á. M. de A. Garcia (São Paulo: Editora Unesp). (Original: *Francis Bacon: Dalla Magia alla Scienza*, 1962).
- Russell, B.** (1937), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Londres: George Allen & Unwin).
- Strickland, L. A.** (2011), *Leibniz and the Two Sophies: the Philosophical Correspondence* (Toronto: University of Toronto Press).
- Vila, A. C.** (2005), "'Ambiguous Beings': Marginality, Melancholy, and the *Femme Savante*", em S. Knotty e B. Taylor (eds.), *Women, Gender and Enlightenment* (Londres: Palgrave Macmillan, 53-69).

I 357

Recibido: 03-10-2024; aceptado: 11-12-2024

Injusticia epistémica en la historia de la filosofía: Carolina de Ansbach y la llamada controversia Leibniz-Clarke

EVELYN VARGAS

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de La Plata

La Plata, Argentina

I 359

DOI: 10.36446/rlf493

Resumen: El intercambio entre Leibniz y Clarke entre 1715 y 1716 ha sido objeto de numerosos estudios. De hecho, el texto que habitualmente se conoce como “el primer artículo de Leibniz” es en realidad un extracto de una carta a la princesa Carolina de Brandeburgo-Ansbach y, por lo tanto, no estuvo destinado al propio Clarke, quien se incluirá solo después de que ella le enviara el extracto de la carta de Leibniz. Sin embargo, solo recientemente se ha reconocido que su papel en la disputa es más importante que el de una mera intermediaria. Ahora bien, Domenico Bertoloni Meli (1999), y más recientemente, Gregory Brown (2004), se centraron en la agenda de Leibniz (y sus contrapartes newtonianas), lo que puede invisibilizar el

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

propio punto de vista de Carolina. Mi propósito en este artículo es centrarme en las pocas ocasiones en las que Caroline describe cómo ve su papel en la controversia. Al introducir una institución, el salón, que amplía nuestra comprensión del espacio intelectual moderno temprano y da voz a las mujeres que participan en prácticas epistémicas, Caroline, como participante de la controversia, puede considerarse como un objeto de estudio apropiado. De esta manera, espero que hayamos avanzado para corregir nuestra injusticia epistémica contra Caroline.

Palabras clave: controversia, newtonianismo, leibnizianismo, injusticia epistémica.

***Epistemic Injustice in the History of Philosophy:
Caroline of Ansbach and the so-called
Leibniz-Clarke Controversy***

Abstract: The exchange between Leibniz and Clarke from 1715 to 1716 has been the object of numerous scholarly articles. In fact, the text that is usually known as “Leibniz’s first paper” is actually an extract of a letter to Princess Caroline of Brandenburg-Ansbach, and therefore not intended for Clarke himself, who would be included only after she passed the extract of Leibniz’s letter to him. However, her role in the dispute as more important than a mere intermediary for the dispute has been acknowledged only recently. Now Domenico Bertoloni Meli (1999), and more recently, Gregory Brown (2004) focused on Leibniz’s agenda (and his Newtonian counterparts), which may obscure Caroline’s own point of view. My purpose in this article is to focus on the few occasions Caroline took to describe how she sees her role in the controversy. By introducing the salon as an institution that broadens our understanding of the early modern intellectual space and give voice to women engaging in epistemic practices, Caroline as a participant of the controversy can be regarded as an appropriate object of study. In this way, I hope we have advanced in correcting our epistemic injustice against Caroline.

Key-words: controversy, newtonianism, leibnizianism, epistemic injustice.

1. Introducción

La polémica que conocemos como “la controversia Leibniz-Clarke” se desarrolla en realidad a la manera de una pieza teatral con múltiples personajes, algunos centrales, otros secundarios, y otros, finalmente, detrás de escena, y cuya trama se despliega tanto por la fuerza de las argumentaciones como por el juego cambiante de las lealtades. No está claro, sin embargo, qué rol corresponde atribuir a Carolina de Brandenburg-Ansbach en la evolución de esta trama. Por otro lado, ya sea que reconozcamos una función de mera intermediación entre los que se consideran los protagonistas principales¹ o un papel más fundamental en el desarrollo de la controversia, parecería que se trata de una cuestión de naturaleza histórica, y por tanto, poco relevante para el contenido del debate.

En las próximas secciones me voy a ocupar de evaluar si es posible incorporar una perspectiva que, a mi entender, incorpore estos dos aspectos, esto es, que permita enfocar la cuestión desde una perspectiva *filosófica* que contemple ambos puntos de vista, es decir, que considere tanto el rol de quienes participaron en el debate como el contenido de dichos debates. La perspectiva elegida será, por tanto, aquella que considere el conocimiento a partir de la agencia epistémica. Más aún, me interesa poner en consideración si el hecho de que uno de esos agentes epistémicos es una mujer tiene alguna relevancia para la comprensión del debate. A continuación, introduciré dos interpretaciones que ilustran la evolución de las actitudes de los especialistas respecto de Carolina dentro de la controversia. Finalmente esbozaré una propuesta de lectura que le dé voz a Carolina.

I 361

2. Agencia epistémica y feminismo

Como he mencionado en mi introducción, quisiera considerar, en primer lugar, si resulta relevante para el tema del que me ocupo considerar la perspectiva de los agentes epistémicos y su género para comprender el rol históricamente asignado a Carolina en la controversia y la concepción que la propia Carolina tuvo de él. Es bien conocido que la perspectiva feminista con respecto al conocimiento introduce un punto

¹ Debemos recordar que lo que se denomina el primer escrito de Leibniz es en realidad un fragmento de una carta de Leibniz a Carolina, de modo que la participación de Clarke solo comienza una vez que ella le transmite dicho extracto, esto es, no era su destinatario original.

de vista que historiza la epistemología² de una manera específica. Por una parte, cuestiona prejuicios arraigados; por ejemplo, busca poner de manifiesto el sesgo androcéntrico evidente de la asociación entre hombre y razón. Por contraposición, enfatiza que el espacio de la razón es un espacio socialmente articulado. Subraya que es central a la epistemología considerar las prácticas epistémicas, esto es, las relaciones entre los agentes de conocimiento, y así poner de manifiesto cómo son excluidas las mujeres de ciertas concepciones del conocimiento incluida la filosofía entendida como una práctica epistémica. La exclusión de las mujeres de las prácticas epistémicas ha sido doble, pues tiene lugar tanto al dejar afuera a las mujeres como objetos de conocimiento, pero también en tanto conocedoras, y, consecuentemente, dichas prácticas refuerzan la idea de su falta de credibilidad como agentes epistémicos, perpetuando la exclusión tanto por parte de los otros agentes epistémicos con los que las mujeres interactúan como desde el punto de vista de los estudios históricos que las interpretan. De esta manera, la idea de su falta de credibilidad como agentes epistémicos perpetúa la exclusión. Así, por ejemplo, en el estudio de las producciones filosóficas del período moderno se emplean diferencias tácitas entre lo que se considera filosofía y lo que no lo es a partir de los espacios en que ésta se practicaba (universidades, o academias científicas, no disponibles para las mujeres), dejando fuera instituciones como el salón o el convento, a las que, en cambio, tenían acceso.

La norma tradicional de objetividad, en particular, más que omitir explícitamente a las mujeres, consagra la postura neutral, es decir, afirma que la objetividad exige adoptar un punto de vista no situado que mantenga la distancia tanto de lo que se ha de investigar como de lo que diferencia a los agentes epistémicos involucrados. Sin embargo, aunque no excluyen a las mujeres expresamente, el punto de vista neutral ha sido el del sujeto masculino. En este punto es necesario subrayar que al poner en primer plano este prejuicio, no se busca rechazar la noción de objetividad sino más bien desenmascarar la falsa pretensión de objetividad. No se trata entonces de asumir una postura anti-epistemológica al introducir consideraciones de género sino de trabajar en favor de una epistemología capaz de poner de manifiesto los prejuicios que comprometen su integridad.

Para mis propósitos presentes estas consideraciones me permiten sugerir una mirada crítica hacia las formas de conceptualización de ese pasado. Sostengo entonces que es relevante para el tema que nos ocupa

² Entendida como teoría del conocimiento en general, y no solo como filosofía de las ciencias.

preguntarnos hasta qué punto aquellos prejuicios han oscurecido la comprensión de nuestro tema, de modo que los valores epistémicos androcéntricos se han reproducido inadvertidamente a través de los contenidos, comprometiendo así nuestra integridad epistémica. Las nuevas líneas de investigación que propongo han de buscar repensar los vínculos entre los valores cognitivos y contextuales, ya sea por parte de quienes intervienen en la polémica como de las interpretaciones, a fin de evaluar si han cometido injusticias epistémicas. Así, frente a la adhesión implícita a valores epistémicos androcéntricos por parte de las interpretaciones, la perspectiva que propongo afirma la contingencia de lo que los agentes epistémicos están en posición de conocer (dado su acceso a fuentes, experiencias, recursos, etc.), y de los factores contextuales que permiten y a la vez limitan las capacidades cognitivas de tales agentes. Son, por tanto, estos factores las condiciones de posibilidad de las injusticias epistémicas. Estas consisten tanto en acordar menos credibilidad a las aserciones de agentes epistémicos que las que merecen debido a algún prejuicio que interfiere con la estimación del valor de su testimonio (injusticia testimonial), o bien en la limitación de las capacidades cognitivas debido a las fuentes, instituciones y recursos disponibles para tales agentes (injusticia hermenéutica). A efectos de evaluar si Carolina ha sido objeto de injusticia epistémica, comenzaré por considerar dos interpretaciones recientes que se han propuesto poner de manifiesto un rol más fundamental de Carolina en la controversia que la de mera intermediaria.

I 363

3. Carolina en las interpretaciones de la controversia: Bertoloni Meli

En la historia de las interpretaciones de la controversia puede ser legítimo entonces preguntarse si se ha excluido a Carolina como agente epistémico y se cometió por tanto una injusticia epistémica, al dar menos crédito a sus intervenciones, es decir, una injusticia epistémica de tipo testimonial.³

Antes de presentar mi propia propuesta voy a ocuparme entonces de dos interpretaciones de especialistas prestigiosos que concuerdan en

³ Si bien el concepto de injusticia epistémica fue introducido para dar cuenta de fenómenos del presente, ello no implica que no se hayan cometido, no solo en el pasado, sino también a nivel de las interpretaciones de eventos históricos. Para la noción de injusticia epistémica, véase Fricker (2007).

reconocer la importancia de Carolina para la controversia. En su artículo “Caroline, Leibniz, and Clarke”⁴, D. Bertoloni Meli afirma que centrará en Carolina⁵ y ofrece algunas razones por las que se debe tener en cuenta a Carolina para reconstruir la polémica adecuadamente. Por una parte, le atribuye el rol de árbitro y de moderadora (1999: 470). Pero más importante aún, según Bertoloni Meli, Carolina no solo habría intervenido tratando de conciliar las dos partes del debate, sino que los propios contenidos de los escritos de Leibniz y de Clarke fueron seleccionados en torno a ella. La forma que tomó el debate habría sido el resultado de “la presencia” de Carolina:

La princesa de Gales no era solo una dirección conveniente para la correspondencia, ni fue ella una espectadora desinteresada en tal confrontación intelectual. Ella se involucró en la disputa, discutiendo con Clarke, y aún con Newton, intercambiando opiniones con Leibniz, y funcionando como árbitro y moderador. *Su presencia ayudó* a moldear el estilo y los contenidos de las cartas, y caracteriza el género al que pertenece la correspondencia (1999: 470; énfasis propio).

Es esperable, entonces, una descripción más detallada de los modos en los que los otros protagonistas del debate, es decir, Leibniz y Clarke, tuvieron en cuenta esa presencia. A continuación, en cambio, sigue una sección dedicada a los detalles biográficos de Carolina, y finalmente, el autor señala de qué manera habrían tenido en cuenta a Carolina quienes serían en última instancia los protagonistas del debate. Por un lado, Newton y sus aliados se habrían propuesto poner a la princesa de su lado y así desacreditar a Leibniz frente a su aliada más cercana en Inglaterra.⁶ En cuanto a Leibniz, igualmente

364 |

⁴ Todas las traducciones de las citas de este texto son de mi autoría.

⁵ A modo de ejemplos de su intención de centrarse en Carolina, dice Bertoloni Meli: “El contexto que he seleccionado para este ensayo se centra en Carolina de Ansbach, princesa de Gales, su vida, y contactos con Leibniz previos a su partida a Londres, y su correspondencia antes y durante la disputa con Clarke [...] Espero mostrar que hay varias razones para prestar atención a Carolina [...] Mi lectura tiene en cuenta cuestiones tales como el horizonte intelectual de patrones y género en conjunción con otros temas tradicionalmente asociados con Leibniz y Clarke” (1999: 469-471).

⁶ Escribe Bertoloni Meli que el 11 de febrero de 1716 Lady Cowper anotó: “Sir Isaac Newton y el Dr. Samuel Clarke vinieron esta tarde a explicar el sistema filosófico de Sir Isaac Newton a la princesa”. Para entonces, por supuesto, la disputa entre Leibniz y Clarke ya estaba en desarrollo, y Newton y sus aliados eran conscientes que Carolina era la aliada de Leibniz más cercana y poderosa en Inglaterra (1999: 474).

buscaba persuadir a la princesa,⁷ pero su estrategia consistía en orientar el debate hacia las cuestiones teológicas, teniendo en cuenta su admiración por la *Teodicea*:

Él intentaba aprovecharse de la admiración de Carolina por su libro en un foro público: sus referencias explícitas e implícitas a la *Teodicea* en la disputa con Clarke eran un recordatorio privado para Carolina de que su ataque a Clarke se basaba en un texto bien conocido por ella, y que ya había aprobado, y, al mismo tiempo, una muestra pública de su apoyo una vez que la *Teodicea* haya aparecido con su imprimatur (1999: 481).

Entendemos entonces qué significa para Bertoloni Meli sostener que la mera presencia de Carolina habría dado forma a los contenidos de los escritos, a la vez que es instituida como árbitro, en el sentido de que es a quien se debe persuadir, y por tanto, el objetivo de cada parte ya no sería simplemente persuadir al adversario sino más bien desacreditarlo ante la princesa.⁸ Al comienzo señalé que mi objetivo era investigar si era posible entender la posición de Carolina desde el punto de vista de la agencia epistémica. El artículo describe con precisión los propósitos de Newton y sus aliados, por un lado, y de Leibniz, por otro, a mi entender, de manera convincente. Pero, aunque el análisis de Bertoloni Meli sea correcto, es adecuado para describir los fines de Leibniz y Clarke, de modo que la centralidad que afirma otorgar a Carolina solo puede entenderse con relación a esos fines. Aun cuando se deja abierta la cuestión de cuál de las dos partes logra sus fines, si la lectura de Bertoloni Meli es completa en cuanto a la participación de la princesa en la polémica, solo podemos decir que su lugar como agente epistémica es aquel que los protagonistas centrales le concedieron.

I 365

⁷ Dice Bertoloni Meli: “La naturaleza de su relación, las inclinaciones filosófico-teológicas de Carolina, y su posición en la corte fueron inteligentes y cuidadosamente aprovechadas por Leibniz en su intento para socavar a sus rivales” (1999: 480).

⁸ Escribe Bertoloni Meli: “Por tanto, parece que Leibniz intentaba —no irrazonablemente, a la luz de nuestros conocimientos actuales— asociar a Locke, Newton, y Clarke con el socinianismo, una acusación seria en la época, y una perfectamente apropiada para ganar el apoyo de Carolina, como también para reducir adversario al status de paria teológico e intelectual” (1999: 486).

4. Carolina en las interpretaciones de la controversia: Gregory Brown

Más recientemente Gregory Brown (2004)⁹ también se propone dar cuenta de la centralidad de Carolina para comprender la controversia, y por qué se desarrolló de la manera en que lo hizo.¹⁰ Y, al igual que Bertoloni Meli, reconoce que, con el objetivo de persuadir a la princesa, Leibniz se da cuenta de que el debate debía conducirse hacia la religión natural¹¹:

Si Leibniz quería suscitar la simpatía de Carolina en su disputa con Newton, tenía que enmarcar el debate en términos que ella apreciaba, y que parecerían favorables a su propia posición. Dado el interés de Carolina por la filosofía y la religión natural, y su devoción por la *Teodicea*, la decisión de Leibniz era obvia (2004: 275).

Brown reconstruye con detalle los aspectos tanto filosóficos como políticos, y también personales, en los que se mueve la correspondencia con Carolina, y discute su evolución en tres fases: 1. De diciembre de 1714 a noviembre de 1715, durante el primer año de Carolina en Inglaterra; 2. De noviembre de 1715 a enero de 1716, el comienzo de la correspondencia con Clarke; y finalmente de enero de 1716 a noviembre de 1716, la que denomina la “apostasía” de Carolina, hasta la muerte de Leibniz.

Ya en la primera etapa Carolina se habría propuesto, en razón de su propia posición como futura reina de Inglaterra, conciliar a Leibniz con Newton, la “gran luminaria” de su nuevo reino.¹² Es en la segunda etapa cuando Leibniz

⁹El título del artículo ya anticipa los múltiples niveles en que discurre la correspondencia: “...et je serais la même por vous. Personal, Political, and Philosophical Dimensions of the Leibniz–Caroline Correspondence”. Todas las traducciones de este texto son de mi autoría.

¹⁰ Dice Brown: “Como intentaré mostrar, la correspondencia con Carolina es importante para entender cómo y por qué la correspondencia con Clarke surgió y se desarrolló como lo hizo, y provee una comprensión valiosa de las cuestiones personales, políticas y filosóficas que ocupaban a Leibniz en los últimos dos años de su vida, especialmente la lucha contra Newton y los newtonianos que se suscitó por la disputa sobre la prioridad acerca del descubrimiento del cálculo” (2004: 262).

¹¹ Escribe Brown: “En cualquier caso, Leibniz parece haber decidido tempranamente que el mejor modo de exponer su posición ante Carolina contra los newtonianos era volver la cuestión hacia la filosofía –hacia la religión natural en particular– y alejarse de las matemáticas –algo que ya había hecho con cierta extensión en sus escritos publicados y más extensamente en sus escritos privados y su correspondencia–” (2004: 273).

¹² Escribe Brown: “Difícilmente se hubiera esperado que Carolina pudiera simpatizar con las

habría decidido llevar sus objeciones a los newtonianos al terreno de la religión natural, en cuestiones sobre las que ella misma puede formar su juicio, y así inclinar su opinión a su favor. En efecto, la estrategia de Leibniz estaría funcionando; Carolina aun encuentra la opinión de Leibniz preferible a la de Clarke, y como mediadora, escribe el 10 de diciembre de 1715,¹³ que no podría ser imparcial. Pero eso habría de cambiar, y escribe ahora la princesa, “la clara manera de razonar de Clarke casi me convierte a favor del vacío” (2023: 727).

Finalmente, Carolina habría asumido progresivamente la posición de un observador desinteresado, sostiene Brown, y ya no más la de una defensora de la causa de Leibniz. A modo de explicación de este cambio afirma:

Ella había confesado que su ignorancia más de una vez se había vuelto socrática. La disputa entre Clarke y Leibniz le había enseñado, pienso, que el debate filosófico rara vez proporciona un claro ganador, y tiene que permanecer, por su naturaleza, profundamente ambiguo. Cuando se descubrió como patrocinadora de la filosofía y las artes, parece haberse dado cuenta que su rol no era declarar un ganador sino asegurar y proteger un foro civil, y dejar que la ficha caiga donde tenga que caer. Su retirada hacia la neutralidad sin duda hirió a Leibniz, pero fue, creo, su propio logro (2004: 288).

Claramente Brown, al dar cuenta de estos cambios de actitud –de favorable a Leibniz a observadora neutral– reconoce una intervención más

I 367

motivaciones de Leibniz. Se había ido a Inglaterra para nunca más volver a Alemania, determinada a ser la reina de Inglaterra algún día. No hay duda de que quería que Leibniz obtuviera la posición que deseaba, y está claro que trabajó duro para conseguírsela. Pero no podría haberla querido en los términos de Leibniz, como un reproche a Newton, la luminaria más elevada del reino que ahora era el suyo, pues esos términos eran políticamente imposibles. Por tanto, aun cuando trabajó para promover a Leibniz, se esforzó con creciente fervor por reconciliarlo con Newton” (2004: 271).

¹³ Escribe Carolina: “Guardo las respuestas de ambas partes con el máximo cuidado. No sé si el prejuicio que tengo sobre sus méritos me hace parcial, pero considero que cada respuesta es más bien de palabras, sin que se pueda llamarlas réplicas. No se ha equivocado sobre el autor de las respuestas; no se escribieron sin el consejo del caballero Newton, con quien me gustaría reconciliarlo” (traducción propia). Resulta interesante el texto original (ver nota 14): “Je conservez avec tout le soins [soin] du monde les reponce de codée [réponses de côté] et d'autre. Je ne scais sy la prevantion [sais si la prévention] que j'ay pour votre merité me rand parcialle [mérite me rend partiale], mais je trouvez tout replique plus tos des mōs [trouve toute replique plutôt des mots] sans qu'on les puise nomer des replique [puisse nommer des répliques] vous ne vous ette [êtes] point trompé a lodeur des reponce [à l'auteur des réponses], elle [elles] ne sont pas écrit [écrites] sans la vie [l'avis] du chev. neuthon [Newton], que je vous derais racomodé [voudrais raccommoder] avec vous” (2023: 372).

activa por parte de Carolina a lo largo de la disputa, más allá de influir por su mera presencia. Pero a los efectos de atribuir a Carolina la clase de agencia epistémica apropiada es preciso enfocarse en los propios dichos de Carolina acerca de su rol en la disputa.

5. *Esbozo de una propuesta: les femmes savantes*

En al menos dos ocasiones en la correspondencia Carolina le hace saber a Leibniz cómo entiende ella misma su participación en la disputa. Hemos visto en la sección anterior que Brown entiende que Carolina asume que su función no es la de tomar partido y declarar un ganador sino la de “asegurar un foro de discusión”, garantizando las condiciones para el intercambio de ideas entre los que sostienen las diferentes posiciones sobre un tema a debatir. Ese sería el sentido de la comparación hacia el final de la correspondencia, donde ella compara su posición con la del Colegio de la Sorbona (Brown 2004: 288). En efecto, el 24 de octubre/4 de noviembre de 1716 escribe Carolina:

368 |

Me disgusta ver que ha pospuesto su viaje aquí por tan largo tiempo. Podría trabajar en la historia en Londres como en Hanover, y sus amigos podrían tener el placer de disfrutar de su conversación. Yo representaría con gusto el Colegio de la Sorbona, con tal que tenga el placer de conversar, y de ser, aunque muy ignorante, *testigo de sus disputas* con el Sr. Clarke. Me hallará como siempre, la misma persona que lo estima infinitamente (2023: 800; énfasis propio).¹⁴

Brown conjetura, además, que en aquel momento fue su propio juicio el que le permitió advertir no solo que esa debía ser la actitud doxástica apropiada para ella, sino que fue llevada a esa conclusión al advertir que las disputas filosóficas son, en última instancia, irresolubles (2004: 288). Por mi parte, solo puedo especular si la referencia al testimonio, en lugar de indicar un observador neutral que no toma parte en la controversia, puede en cambio evocar un modo de validación del conocimiento basado en la credibilidad del agente epistémico. El conocimiento testimonial es cierto, aunque alcanza solo certeza moral, y autoras como Barbara Shapiro (1994, 2003) o Rose Mary Sargent¹⁴, que lo han estudiado en el contexto de la Inglaterra

¹⁴ Véase Sargent (1995). Escribe la autora: “Como en el ámbito del derecho, el testimonio corroborador provee evidencia adicional de la verdad de una cuestión de hecho. Mientras la

del siglo XVII, han mostrado que lejos de indicar el descreimiento y la suspensión del juicio, remiten a los procedimientos que otorgan credibilidad a las afirmaciones. Y si bien estos procedimientos apelan a la reputación del testigo, el oyente de un testimonio debe decidir si el testigo es sincero y competente respecto de sus aserciones. Reconocerse testigo no equivale a asumir el lugar del observador neutral que suspende el juicio sobre el asunto en cuestión. Mis propósitos presentes no buscan explicitar las condiciones en las que el testimonio puede producir creencias razonables, sino, simplemente sugerir una lectura alternativa en la que la propia Carolina se reconozca como agente epistémico.

Pero esa no es la única ocasión en la que Carolina es explícita en cuanto a su participación en la disputa. En su carta a Leibniz del 15/4 de mayo de 1716 escribe Carolina:

Dejemos de lado vuestra seria disputa y pruébenos el pleno, y dejemos que el caballero y Clarke prueben el vacío por su lado. La condesa de Bückeberg, la srta. Pöllnitz y yo asistiremos a la disputa, y representaremos un original de lo que vemos como copia en Molière (Brown 2023: 535).¹⁵

El sentido del pasaje plantea algunas preguntas. Al elogio sobre el valor que les atribuye para el bien común en su reino, sigue la descripción de lo que se disputa y que cada parte ha de probar, esto es, la cuestión de la existencia del vacío, por lo que podemos afirmar que, en efecto, la princesa se ve a sí misma como agente epistémico. Pero interesa a nuestros propósitos resaltar que la carta provee otra referencia explícita al modo como ella describe su participación en el debate. Lo hace mediante la referencia a una obra

I 369

corroboración podría producir consenso de opinión, las dos nociones no deben confundirse. El consenso concierne al proceso de decisión acerca de las creencias de un individuo, en tanto que la corroboración concierne al proceso investigativo por el que se intenta descubrir la cantidad y la cualidad de la evidencia que puede estar disponible para testimoniar la verdad de una afirmación particular acerca de la naturaleza (1995: 153; traducción propia).

¹⁵ En el original: “San disputé tanderez an [sans dispute tendrez en] amitié, et que vos disputé [votre dispute] consister affaire reconnoistre au peuple qui son gouverne par le Roy (votre dispute consiste à faire reconnaître aux peuples qui sont gouvernés par le Roy), le bonheur dont il jouisse, et sa ne peut esttre quand les faissan panser (ils jouissent, et ça ne peut être qu’en les faisant penser) juste par votre matematique. les ces tomper vos disputé serieuse (Laissez tomber votre dispute sérieuse), et prouvez nous le plain(plein), et que le chevalié et chlerque de leur coté prouvez (prouvent) le vide. la comtesse de B. Md Pe. et moy, nous assisteron a vos disputé (assisterons à votre dispute), et nous repressanderon an original (représenterons en original) ce que nos voiyons (nous voisins) dans Mollier par copie” (2023: 534).

teatral. El sentido del pasaje plantea entonces algunas preguntas. En primer lugar, está la cuestión de la obra a la que Carolina hace referencia. Y, más importante aún, no está claro qué sentido debe darse a esta comparación. En cuanto a la obra a la que puede estar haciendo referencia Carolina, habría en principio dos obras de Molière en las que las mujeres educadas son protagonistas: *Les précieuses ridicules* (1659), y *Les femmes savants* (1672). El primer caso no parece la mejor opción. Pero la segunda opción, aunque presenta a tres mujeres protagonistas (Philaminte, Armande y Bèlice) también plantea interrogantes. Existe ya desde el siglo XVIII una tradición interpretativa que ve en esta obra una mera continuación o desarrollo de la primera. El intento de las mujeres del siglo XVII para liberarse de los sometimientos sociales e intelectuales, sostendrían estos críticos, es puesto en ridículo por Molière, que satiriza cualquier desviación del conformismo moralista dominado por los varones. Dos temas dominan la obra: el derecho a elegir sus consortes por parte de las mujeres¹⁶ y su derecho a recibir la misma educación disponible para los varones. La comedia parece burlarse de la insurgencia femenina contra la supremacía masculina en ambos aspectos. Una lectura más favorable respecto de las protagonistas de la obra focalizaría la sátira en un grupo específico de mujeres: las damas burguesas pretenciosas y sin talento.

370 |

En cualquier caso, no solo se retrata una serie de personajes femeninos sino también el salón como espacio intelectual del que participan las mujeres. Sin duda Molière retrata a las mujeres educadas que participan de los salones como superficiales, pero no es el único. Hasta no hace mucho el estudio de las *salonnières* había estado relegado a un lugar marginal, competencia de la *petite histoire*, más apropiada para exponer las intrigas políticas y las batallas literarias, pero dejando fuera la seriedad de los argumentos filosóficos, más propios de aquellas obras que han de formar el canon. Sin embargo, en el salón se presentaban los debates formales sobre las controversias del momento. Sus sesiones incluían agendas y minutas para organizar y difundir el trabajo del salón. En ellas se presentaban artículos originales que testimonian la sofisticación filosófica de la vida cultural del salón. Los nuevos estudios se desplazan del énfasis en los romances y las intrigas hacia el reconocimiento de la seriedad intelectual de los salones. En ellos las mujeres podían adquirir la cultura científica y literaria que no estaba disponible para ellas en las escuelas de la época.¹⁷ Las mujeres no se relegaban a su rol

¹⁶ Puede ser de interés recordar incidentalmente que Carolina efectivamente había rechazado un matrimonio arreglado con el archiduque Carlos de Habsburgo, que requería su conversión a la fe católica.

¹⁷ Véase, por ejemplo, el caso de Madame de Sablé: “Una autora distinguida por derecho

social de anfitrionas o de público asistente, sino que podían participar de las disputas filosóficas. Con el redescubrimiento de estas voces ha sido posible una reconstrucción del canon filosófico moderno que ha permitido incluir las hasta entonces silenciadas voces de las mujeres. La recuperación de estas mujeres filósofas permite así una comprensión más amplia de la naturaleza de la filosofía, que no se ve limitada a los argumentos presentados por un filósofo particular, sino que los sitúa en un texto, y este texto a su vez en un espacio intelectual que incluye nuevas instituciones como el salón, donde también tiene lugar la práctica moderna de argumentación filosófica.¹⁸ Carolina habría estado familiarizada con la institución del salón. La historiadora Joanna Marschner (2020) ha subrayado la importancia de su conocimiento de la cultura femenina del salón para delinear sus decisiones como consorte real. Por tanto, si aquella descripción es correcta, la comparación con las *salonnières* no busca representarla como una mera observadora. Es importante notar que siempre se ha reconocido que en la vida cultural del salón las mujeres no eran meras anfitrionas sino que participaban activamente en los debates. Pero, estos debates, como los estudios más recientes han señalado, no se limitaban a los asuntos del momento o a disputas literarias; también tenían lugar controversias de naturaleza filosófica en el espacio intelectual del salón. Carolina apela a la comparación con la figura de la *salonnière* como forma de expresar una forma de agencia epistémica que las mujeres educadas de la nobleza podían ejercer. En otras palabras, solo puede aludir a este rol epistémico por comparación con otras figuras conocidas tanto por ella como por su interlocutor. Solo así puede identificar su lugar en la controversia como un papel activo: ni mera espectadora, ni simple intermediaria.

I 371

Como ya se ha señalado, el propósito de Leibniz y de los newtonianos era convencer a la princesa acerca de las consecuencias de sus respectivas filosofías naturales para la teología natural. Carolina, aunque quizás haya modificado su posición inicial más favorable hacia Leibniz en el final de la controversia, reconoció su lugar en ella, y no entendió que, frente a los

propio, Sablé usaba su salón como un agente de reconciliación tanto en la teoría como en la práctica. Ella fomentó debates y correspondencia en los que oponentes políticos y teológicos podían proseguir sus desacuerdos con mayor civilidad. Una activista aristocrática, usó las reuniones del salón y su correspondencia personal para promover la reconciliación entre los bandos opuestos en las controversias acerca del absolutismo real y el jansenismo. En su propia teoría moral desarrolló una posición moderada acerca de una cuestión filosófica controvertida sobre la naturaleza de la virtud (Conley 2014: 115; traducción propia).

¹⁸ Como ha señalado Londa Schiebinger (2006: 198; traducción propia): los salones “[...] competían con las academias por la atención de los sabios”.

desacuerdos, solo le quedaba no tomar partido y refugiarse en la suspensión del juicio pirrónica.

6. Conclusiones

Al comienzo de esta presentación me propuse introducir una perspectiva que sea a la vez relevante desde el punto de vista epistemológico y apropiada para las prácticas epistémicas que deben tenerse en cuenta. La noción de agencia epistémica satisface el primer requisito, y la institución del salón en la modernidad temprana, la segunda condición. Si tenemos en cuenta esta institución podemos ensanchar nuestra comprensión del espacio intelectual de la modernidad temprana, y dar voz a las mujeres como agentes epistémicos. Pero solo recuperando el propio punto de vista de Carolina sobre su rol epistémico podemos dar contenido a ambas exigencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Bertoloni Meli, D.** (1999), “Caroline, Leibniz, and Clarke”, *Journal of the History of Ideas*, 60 (3): 469-486.
- Brown, G.** (2004), “‘...et je serais la même por vous’: Personal, Political, and Philosophical Dimensions of the Leibniz–Caroline Correspondence”, en P. Lodge (ed.), *Leibniz and His Correspondents* (New York: Cambridge University Press, 262-292).
- Brown, G.** (2023) (ed.), *The Leibniz, Caroline, Clarke Correspondence* (Oxford: Oxford University Press).
- Conley, J.** (2014), “Madame de Sablé’s Salon of Reconciliation”, *Early Modern Women*, 9 (1): 115-126.
- Fricker, M.** (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford-New York: Oxford University Press).
- Marschner, J.** (2020), “Becoming British: the Role of the Hanoverian Queen Consort”, en A. Gilleir y A. Defurne (eds.), *Women and the Gender of Sovereignty in European Culture* (Leuven: Leuven University Press).
- Molière** [1659] (2015), *Les précieuses ridicules* (Paris: Flammarion).
- Molière** [1672] (1999), *Les femmes savants* (Paris: Gallimard).
- Sargent, R. M.** (1995), *The Diffident Naturalist: Robert Boyle and the Philosophy of Experiment* (Chicago-Londres: Chicago University Press).
- Schiebinger, L.** (2006), “Women of Natural Knowledge”, en K. Park y L. D. Lorraine, *The Cambridge History of Science, Early Modern Science*, Vol. 3 (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 192-205).

- Shapiro, B.** (1994), "The Concept 'Fact': Legal Origins and Cultural Diffusion", *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 26 (2): 227-252.
- Shapiro, B.** (2003), *A Culture of Fact England 1550-1720* (Ithaca-London: Cornell University Press).

Recibido: 03-10-2024; aceptado: 20-06-2025

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf598

Gianni Paganini, *De Bayle à Hume: tolérance, hypothèses, systèmes*, París, Honoré Champion, 2023, 668 pp.

Hace varios años que Gianni Paganini viene dedicando muchos de sus estudios a los escritos de Pierre Bayle y a la recepción y recreación de tales escritos por parte de David Hume. Este volumen reúne algunos de esos estudios, incorporando a ellos datos y consideraciones, y agrega otros nuevos o muy modificados. El resultado es excelente tanto por la profundidad del análisis como por la claridad de la exposición. Consta de tres grandes partes y un apéndice. Las dos primeras partes están dedicadas principalmente a Pierre Bayle; la tercera, a la relación Bayle-Hume. En cuanto al apéndice, es una breve pero luminosa reflexión acerca de los vaivenes de la historiografía filosófica en los siglos XX y XXI.

Los términos “tolerancia”, “hipótesis” y “sistemas” que Paganini eligió para el subtítulo de su obra definen muy bien los centros de interés. Los tres, por otra parte, deben ser interpretados en estrecha relación. En efecto, podría-

mos decir en general que la tolerancia es la posibilidad de convivencia teórica y práctica que las hipótesis tienden a abrir y que los sistemas corren el riesgo de cerrar. Esto vale sobre todo respecto de los problemas teológico-políticos que tanto comprometieron a Pierre Bayle, pero también respecto de la historia crítica que el mismo Bayle elaboró en su *Dictionnaire historique et critique* y en las obras posteriores, y respecto de la elaboración filosófica que David Hume realiza en el *Treatise*, con reorientaciones y cambios significativos en la primera *Enquiry* y en los *Dialogues Concerning Natural Religion*.

El título de la primera parte es “La gran conversación de Pierre Bayle. Tolerancia, filosofía, religión” y trata principalmente de dos temas que ocuparon mucho al filósofo de Rotterdam: el de la tolerancia civil y el de la realidad del mal ante un Dios omnipotente como el Dios cristiano. Respecto de este último problema, Paganini pone a Bayle en diá-

I 375

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 51 N°2 | Primavera 2025

logo con autores como Descartes, Spinoza, Malebranche, Arnauld o Leibniz. El núcleo de la “conversación” radica en la posibilidad o imposibilidad de concebir a Dios a partir de lo que la razón humana juzga bueno, justo o santo, es decir, la univocidad o equivocidad de las nociones morales fundamentales. Paganini recuerda una observación importante de Leibniz acerca de la oscilación que se encontraría en Bayle al respecto, quien en algunos pasajes sugiere la equivocidad y en otros, la mayoría, supone la univocidad. En cualquier caso, Bayle no oculta las consecuencias que se derivan de cada posición: la primera conduce al pirronismo más extremo; la segunda exhibe en toda su crudeza el problema del mal y conduce a la conclusión más característica de su pensamiento, esto es, que los argumentos de la filosofía derrumban la fe o, a la inversa, que quien opta por el Evangelio debe abandonar la razón.

En relación con el segundo tema, el de la tolerancia civil, Paganini lleva a cabo un pormenorizado análisis del *Commentaire philosophique*, la gran obra de Bayle al respecto. Aquí el punto inicial de referencia es, otra vez, la filosofía de Malebranche: habría en la primera parte del *Commentaire* un malebranchismo reformado radicalmente tanto en su aspecto epistemológico como en su aspecto político, reformas que se notarían en la idea natural de *equidad* defendida por Bayle. Tal teoría desaparecería, sin embargo, en el *Supplément* publicado en 1688, donde Bayle, dice Paganini, defiende la concepción de los sistemas teológicos como hipótesis. Entendidos así, la rivalidad disminuye hasta casi desaparecer en la medida en que los argumentos no se asumen como verdades sino como maneras diversas de elaborar conjeturas acerca de la infinitud divina

que no tienen respuestas definitivas y cuya validez se justifica únicamente por la bondad de la intención subjetiva de quien las elabora.

La siguiente parte del libro, que se titula “Problemas históricos y críticos”, trata otros temas vinculados a los escritos de Bayle. En primer lugar, constata el interés de Bayle por el pensamiento judío heterodoxo y se detiene especialmente en tres autores: Jean Bodin, Uriel da Costa y Baruch Spinoza. En segundo lugar, se enfoca en la relación entre Bayle y Maquiavelo, filósofo del cual Bayle admira tanto su realismo antropológico como su posición política, llegando a interpretar *El Príncipe* como un escrito a favor de la república y contrario a la tiranía. Finalmente, analiza las concepciones bayleanas de ateísmo y de creencia religiosa, observando respecto de esta última las diversas fuentes que Bayle reúne, provocativamente, para explicarla: la gracia de Dios en los fieles, la fuerza de la educación, la ignorancia o la inclinación natural a decidir.

La tercera parte del libro aborda la relación Bayle-Hume. Al respecto, y entre otras consideraciones, Paganini se ocupa de la “crisis pirrónica” del *Treatise*, donde famosamente Hume sostiene que solo el vivir cotidiano nos cura de la enfermedad: el “pirronismo o escepticismo excesivo”. A continuación, analiza también la función constructiva que tiene el escepticismo en el filósofo escocés. La encuentra vinculando el *Treatise* y la primera *Enquiry* con artículos del *Dictionnaire* de Bayle. Valiéndose de estos artículos Paganini explica de manera muy convincente por qué Hume puede ser entendido como un “escéptico académico” y un empirista al mismo tiempo.

El capítulo XI es, a nuestro juicio, uno de los más sorprendentes. En

él, Paganini toma la sección “Sobre la inmaterialidad del alma” del *Treatise* y, a través de las notas que tomó Hume de los escritos de Bayle que se conocen como “*early memoranda*”, muestra que esos escritos resultan imprescindibles para entender la enmarañada redacción del joven Hume; a su luz, mucho más que a la de cualquier otro filósofo británico de los siglos XVII y XVIII, se entienden argumentos y referencias que en principio resultan muy opacos.

Los capítulos XII y XIII estudian en particular los *Dialogues Concerning Natural Religion*. Primero, en relación con el problema del mal, donde, esta vez utilizando los términos “antropomorfistas” y “místicos”, se reaviva la cuestión de la univocidad o equivocidad de virtudes como “bondad” y “justicia” cuando se aplican a la noción de Dios. Paganini apunta con razón, además, las semejanzas entre el personaje escéptico Filón de los *Dialogues* y Pierre Bayle, observando que para uno y otro la disputa

entre teístas y ateos se reduce a una cuestión de palabras.

El último capítulo, el XIII, examina el uso del término “hipótesis” por parte de Hume, y, nuevamente, poniendo al filósofo escocés en relación con Bayle, observa cómo aquel va desplazándose de la cautela newtoniana respecto de las hipótesis en el *Treatise* a un uso muy libre en los *Dialogues Concerning Natural Religion*. Otra vez, la relación Bayle-Hume muestra toda su riqueza en cuanto a los resultados que aporta para comprender estos cambios. En definitiva, agregamos nosotros, la “tríada empirista” clásica podrá seguir siendo Locke-Berkeley-Hume, pero mientras no incluyamos a Pierre Bayle la comprensión del filósofo escocés estará irremediablemente estancada en pocas ideas y muchas disputas.

FERNANDO BAHR
INEO
UNIFE

I 377

**Juan Antonio Valor y María de Paz (eds.),
Ciencia y método en los siglos XIX y XX, Madrid,
Plaza y Valdés, 2023, 421 pp.**

Ciencia y método en los siglos XIX y XX examina las profundas transformaciones que experimentaron las ciencias matemáticas y naturales durante los siglos XIX y XX, junto con los cambios metodológicos que las posibilitaron. Los trece artículos que componen la obra analizan los fundamentos ontológicos, epistemológicos y metodoló-

gicos del período en que se configura la ciencia contemporánea. La colección muestra que, pese a la separación actual entre ciencia y filosofía, las cuestiones filosóficas fundamentales —la constitución del mundo natural, las condiciones de posibilidad de su conocimiento y los marcos metodológicos para aproximarse a él— continúan siendo centrales para

el quehacer científico, lo que expone la complejidad de unas relaciones que, lejos de disolverse, se han reconfigurado.

En “Más allá de lo cuantitativo: el pensamiento matemático después de 1850”, José Ferreirós examina el giro paradigmático que, a partir de las investigaciones de Boole y Riemann, desvincula a las matemáticas de su carácter cuantitativo. Tras presentar a Kepler y Hamilton como ejemplos de la concepción tradicional, se expone el modo en que la disciplina deviene ciencia de estructuras abstractas. A diferencia de la posición heideggeriana, que postula que las matemáticas “no piensan”, Ferreirós muestra que desde finales del siglo XIX la disciplina deja de reducirse al cálculo y amplía su dominio más allá del terreno cuantitativo.

María de Paz, en “La gravedad especulativa: hipótesis sobre atracción en el siglo XIX”, reconstruye el debate sobre la gravitación entre 1850 y principios del siglo XX. Al analizar los problemas empíricos y teóricos que enfrentó la teoría newtoniana, muestra que este período estuvo marcado por un debate continuo sobre la naturaleza de la gravedad, desmitificando su caracterización como un período de *ciencia normal*. El estudio recupera teorías que cuestionaron la posición newtoniana y muestra el modo en que la teoría de Einstein emerge en un contexto de discusión ya consolidado. Este análisis se articula con el escrito de Miguel Ángel Herrero, quien examina el desarrollo del pensamiento de Einstein, al que adjudica una firme posición realista que confronta con las teorías cuánticas, y explora las lecturas y diálogos filosóficos que ensancharon su horizonte científico.

Los compromisos ontológicos de la mecánica cuántica son analizados por

Campos Quemada (“Decoherencia, entrelazamiento y ontología”) y Valor Yébenes (“En los límites de la finitud: nuevo realismo, ciencia y mecánica cuántica”). El primero elabora un mapa que orienta sobre el concepto de decoherencia cuántica y examina las implicancias ontológicas asumidas por diversas interpretaciones sobre la naturaleza de los estados cuánticos. Yébenes, por su parte, traza la genealogía del nuevo realismo de Meillassoux, para cuestionar la interpretación de Copenhague y proponer un retorno a la postura inicial de Heisenberg.

Varios artículos abordan debates epistemológicos en filosofía de la ciencia. En “Prolegómenos a la separación entre ciencia y filosofía en el siglo XIX”, Juan Arana examina las controversias que ocuparon a filósofos y científicos en el período previo a la separación de estas disciplinas. De manera complementaria, en “La filosofía de la ciencia y la cultura de la crisis del siglo XX”, Gómez López reflexiona sobre las reconstrucciones genealógicas realizadas por la historia de la filosofía de la ciencia y cuestiona la narrativa tradicional, de raigambre anglosajona, que traza una línea que conecta el positivismo lógico, Kuhn, Lakatos, Feyerabend y Laudan, omitiendo de forma persistente a figuras clave que también contribuyeron a configurar la imagen contemporánea de la ciencia (Husserl, Ortega y Gasset, Koyré, entre otros). Partiendo de ejemplos paradigmáticos del campo de la física, y avanzando desde la crítica historiográfica a la praxis científica, Andrés Rivadulla muestra, en “Una mirada al interior de la ciencia”, un hecho que, si bien puede resultar novedoso desde la perspectiva científica, fue largamente debatido por la filosofía de las ciencias: la ciencia

teórica no se reduce a la búsqueda de explicaciones, sino que también tiene a su cargo la innovación científica.

Oscar González-Castán, por su parte, examina críticamente el falibilismo de Rorty y Habermas en “Vulnerabilidad y verosimilitud cognitivas: ni Rorty ni Habermas”. Mediante los conceptos de *vulnerabilidad cognitiva* –que desplaza al falibilismo como núcleo del debate epistemológico–, y *verosimilitud cognitiva* –que media entre justificación y verdad–, el autor argumenta que sus posiciones sobre la investigación científica constituyen, respectivamente, formas de falibilismo excesivamente pesimistas u optimistas. Complementa este examen el estudio de Luis Fernández Moreno y Paula Atencia Conde-Pum-pido (“La pluralidad de las extensiones de los términos de género natural”), quienes reevalúan la controversia entre Kuhn y Putnam acerca de los cambios de referencia de los términos de género natural, es decir, de aquellos términos que designan un conjunto de individuos que comparten propiedades subyacentes que son fundamentales para determinar su referencia. El artículo muestra que, pese a las diferencias, ambos autores terminan admitiendo una *pluralidad de extensiones* para dichos términos, por lo que sus teorías tienen más similitudes de lo que podría parecer en primera instancia.

El escrito presenta dos contribuciones sobre los cambios producidos por la irrupción del darwinismo. Laura Nuño de la Rosa, en su artículo “El origen de las especies y la evolución de la forma”, examina el giro que implicó la irrupción de Darwin en la ontología del tipologismo tradicional, de raigambre platónico-aristotélica y vinculado a un esencialismo creacionista. La autora

argumenta que la caracterización tradicional de la biología predarwinista confunde el concepto de *tipo* desarrollado en taxonomía con el formado en morfología, y analiza el modo en que el evolucionismo impactó de manera diferente en ambas disciplinas. En línea con esta reflexión, en “Naturalismo y epistemología”, Ángeles Perona examina la filosofía popperiana como una recepción del darwinismo en epistemología y muestra el modo en que, en este nuevo marco epistemológico, el progreso de las ciencias también puede concebirse desde una perspectiva darwinista. Las teorías científicas, entendidas como herramientas conceptuales mediante las cuales los seres humanos abordan los problemas derivados de su interacción con el entorno, también rivalizan entre sí, y sobrevive aquella que demuestra mayor capacidad resolutoria frente al contexto problemático que pretenden resolver.

El volumen concluye con el artículo “Suicidios epistémicos: sabiduría electiva del morir”, donde Javier Ordóñez contrapone la noción de suicidio epistémico –representado paradigmáticamente en *La muerte de Empédocles* de Hölderlin– con el suicidio por desesperación –cuyo paradigma localiza en *Las penas del joven Werther* de Goethe. Ordóñez presenta el suicidio epistémico, opuesto al suicidio entendido como una decisión impulsiva ante una situación sin escapatoria, como una elección consciente y meditada que, por el contrario, ofrece una salida. En este marco conceptual, se discute la motivación que llevó a Boltzmann al suicidio, frecuentemente asociada a las controversias académicas en las que se vio involucrado: lejos de ser un acto de debilidad, fue una elección meditada, dictada por la cer-

teza de que había completado su obra y que era el momento de retornar al fuego primigenio. El artículo ofrece un cierre que entrelaza la biografía de un destacado científico del siglo XIX con reflexiones filosóficas sobre la elección voluntaria del morir.

En síntesis, el libro ofrece un recorrido –temáticamente amplio y plural– por los profundos cambios conceptuales, metodológicos y epistemológicos que configuraron el campo científico actual. El rigor académico de los autores se traduce en una valiosa contribución para filósofos y científicos. Para los primeros, la obra facilita la comprensión de

los sucesos científicos más importantes de los siglos XIX y XX, evitando las frecuentes simplificaciones de las versiones divulgativas. Para los segundos, permite vislumbrar presupuestos teóricos que las ciencias suelen aceptar acríticamente. El texto contribuye, de este modo, a construir puentes entre dos ámbitos de conocimiento que suelen considerarse escindidos, pero cuyo vínculo resulta decisivo para el desarrollo de ambas disciplinas.

LUIS ADRIÁN CASTRO
UNLP
CONICET-UBA

Lucila Svampa, Daniela Losiggio, Natalia Taccetta y Francisco Naishtat (eds.), *Walter Benjamin y la crítica de la violencia: constelaciones actuales e inactuales*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, 2023, 161 pp.

Releer *Para una crítica de la violencia* (1921) de Walter Benjamin cien años después implica no solo explorar las múltiples aristas que contiene, como el entrecruzamiento entre derecho, justicia y política, sino también indagar las posibilidades de actualización allí latentes. Esta es la tarea que los compiladores asumen en el volumen colectivo que aquí se reseña. La temporalidad, la *medialidad* y la interrupción se perfilan como ejes estructurantes de la reflexión benjaminiana en torno a la

violencia; esta compilación profundiza, de manera reflexiva, en dichos vectores y en sus posibles líneas de divergencia.

El trabajo se inaugura con “La ‘violencia revolucionaria’ como problema histórico-conceptual: el sujeto inasible”, de Elías Palti. Allí se reintroduce la pregunta por el lazo entre violencia y política que, en el siglo XX, se gesta con la idea de sujeto. El escrito gira en torno a la dimensión aporética de la violencia, la cual se emparenta, por un lado, con la necesidad de un sujeto que decida sobre

su legitimidad y, por otro, con la imposibilidad de dar con un definitivo sujeto de la historia.

Luego, Lucila Svampa, en “Interrogaciones sobre violencia e historia en Walter Benjamin”, repasa la reflexión sobre la historia presente en *Sobre el concepto de historia*. A partir de la centralidad que los aspectos de la discontinuidad y la interrupción adquieren en ese texto, la autora establece la posibilidad de vinculación con la violencia divina, en tanto que es la que puede quebrar la noción mítica de historia que el derecho establece.

En “Benjamin-Wittgenstein-Weber: tres textos de 1921 en intersección. *Zur Kritik der Gewalt, Tractatus logico-philosophicus, Politik als Beruf*”, Francisco Naishtat pone en relación los pensamientos coetáneos sobre el lenguaje, la violencia y la política de los tres autores. El texto gira en torno a “los límites que separan un régimen de representación –y un espacio de irrepresentabilidad, que, no obstante, delimita ontológicamente una región fundamental del lenguaje [y] de la ética” (p. 49). El autor vincula la relación íntima entre el silencio y la ética en Wittgenstein con la imposibilidad de representación de la violencia divina benjaminiana; a su vez, sitúa el lazo weberiano entre derecho y poder como fundamento del pensamiento benjaminiano.

Carlos Pérez López, en “Sacrificio, venganza e impureza: (in)comprensiones de la violencia como fin de la violencia en Walter Benjamin y René Girard”, toma a ambos autores para reflexionar sobre el vínculo que hay entre sacrificio y violencia, y las modalidades y divergencias que este admite (la venganza, lo puro y lo impuro, lo sagrado). La línea antropológica le permite ahondar en

nociones como la de “mito”, “magia”, “ritual” y “política”, y abordar la crítica benjaminiana al dogma jurídico y la de Girard a la racionalidad moderna.

En “Walter Benjamin: deconstrucción de la política”, Sergio Villalobos-Ruminott contextualiza el texto de 1921 –la trilogía sobre lo político– señalando que la crítica anarquista benjaminiana se dirige a una “deconstrucción de la política” liberal-tradicional. Esta reflexión se llevaría a cabo a partir del desanudamiento entre lo político y las finalidades teológicas que allí se cuelan a través de la filosofía.

A continuación, Pablo Oyarzún, en “Espectralidad, amenaza y poder”, se centra en la figura fantasmal de la policía. Punto suspensivo y difuso entre la violencia instauradora y la conservadora del derecho estatal, la institución policial media entre decisión y destino. Así, no solo ocupa una zona de mediación entre estos dos últimos términos –el lugar de la amenaza–, sino que, al hacerlo, evidencia el círculo entre ambas violencias, permitiéndole al autor aproximarse a una noción de poder (*Macht*) y a las múltiples relaciones Estado-violencia(s).

En “Entre violencia divina y revuelta: afectos para la emancipación”, Natalia Taccetta y Daniela Losiggio piensan el anudamiento entre la figura de la revuelta –alternativa a la revolución–, la interrupción de la historia progresiva y la racionalidad que palpita en las emociones colectivas. Ese triple nudo les permite pensar las experiencias políticas recientes en América Latina como interrupción de los discursos económicos e institucionales de la senda neoliberal.

“Una salida especial: Walter Benjamin y la crítica de la violencia”, de

Elizabeth Collingwood-Selby, retoma la crítica benjaminiana al modo en que el Estado se erige como única salida a la guerra de todos contra todos; una ficción que, como una suerte de trampa narrativa, el derecho presupone sin llegar nunca a justificar plenamente. En ese marco, el texto interroga la idea de “medio puro”, buscando encontrar allí las pistas de una esfera que no reitera los circuitos —siempre violentos e instrumentales— de la ley.

En “Los contornos de una obsesión: la crítica de la violencia en la singularidad de un trayecto”, María Victoria Dahbar se detiene en la reverberación benjaminiana presente en la filosofía de Judith Butler y, en particular, en su reinterpretación del derecho como norma. Esa reapropiación permitiría una crítica immanente de la violencia, al asumirla como una condición constitutiva de la vida política, aunque susceptible de ser desestabilizada en virtud de su carácter temporal e iterativo.

La compilación culmina con una entrevista a Judith Butler a propósito de *La fuerza de la no violencia* (2020), a cargo

de los compiladores. Allí se despliegan algunos de los ejes principales de su libro, tales como la potencia imaginativa de la violencia divina, la pregunta por la traducción como alternativa a la violencia, la relación ambivalente con la ley y el reconocimiento y el valor performativo del apátrida como aquel que, en su reclamo de un derecho del que está de antemano excluido, desestabilizaría el sentido mismo de la ley.

En suma, siguiendo una larga estela de debates y relecturas sobre el ensayo benjaminiano, este libro ocupa un lugar fundamental a la hora de proponer nuevas líneas de fuga en torno a la concepción de la justicia, la violencia divina y el particular lazo que se teje entre ambas.

LUDMILA FUKS
CONICET
IIGG-UBA

MANDELA INDIANA
MUNIAGURRIA
CONICET
IIGG-UBA

Carlos Astrada, *El mito gaucha*, edición crítica a cargo de Guillermo David y Martín Prestía, Buenos Aires, Meridión, 2023, 356 pp.

Desde su primera aparición en 1948, *El mito gaucha* de Carlos Astrada tuvo varias publicaciones. La edición original, bajo el sello *Cruz del sur*, se intituló *El mito gaucha: Mar-*

tín Fierro y el hombre argentino. Dieciséis años más tarde, en 1964, el propio Astrada dio a conocer una segunda edición, con significativos cambios respecto de la primera. Dos años después de la

muerte del autor, acontecida en 1970, esta versión fue reimpresa por la editorial Kairós. Los encargados de llevar a cabo esta reimpresión fueron ni más ni menos que el hijo del filósofo, Rainer Astrada, y uno de sus principales discípulos, Alfredo Llanos. Fueron ellos también quienes, en 1982, dieron forma a una “edición revisada”, la cual sería publicada nuevamente, sin modificaciones, en 1994 por la Secretaría de Cultura de la Nación. La primera edición crítica de *El mito gaucho* estuvo a cargo de Guillermo David y fue publicada en 2006, gracias al Fondo Nacional de las Artes. La que ahora comentamos, publicada por editorial Meridión a finales del 2023, es una nueva edición crítica que, si bien tiene a la del 2006 como base y referencia, ha introducido nuevos criterios editoriales e incorporado escritos complementarios.

La importancia de contar con una edición crítica de *El mito gaucho* puede apreciarse cuando se recuerda cómo era el mundo hasta su irrupción. En efecto, hasta entonces, cualquier lector interesado en la obra de Astrada debía confiarse a alguna de las versiones de *El Mito Gaucho* arriba aludidas. Imaginemos, pues, que la versión que llegaba hasta sus manos era aquella publicada en 1982 por la editorial Docencia. En la “Presentación” de aquel pequeño libro, el hijo del filósofo asegura al lector, no solo que tiene ante sus ojos “lo medular de El Mito Gaucho”, sino que dicha edición “se basa en la primera edición de 1948, con la salvedad de que han tenido en cuenta las modificaciones que su autor introdujo al dar a conocer la edición de 1964, las que en lo fundamental se limitaron a algunos ajustes terminológicos y de estilo y al agregado o supresión de uno que otro párrafo”

(*El mito gaucho*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1982, p. 9).

¿Cómo podría conciliar aquel lector esta apreciación, en la cual se minimizan hasta la nimiedad las diferencias entre la primera y la segunda edición de la obra, con la nota al pie en la que el propio Rainer explica que, además de haber modificado la introducción, en la segunda edición su padre había intercalado un nuevo acápite, “paternalismo y resurrección del viejo Vizcacha” y agregado un capítulo nuevo, denominado “Conciencia histórica y praxis social”? Difícil saberlo.

Más sencillo, en cambio, es conjeturar el efecto de sentido que podría producir este tipo de operaciones. Baste un ejemplo, a modo de ilustración. Detengámonos, por un instante, en el momento en el cual el filósofo argentino pone de relieve “aquel día de Octubre” en que aparecieron en escena “los Hijos de fierro”, “decididos a reclamar y tomar lo suyo, la herencia [de justicia y libertad] legada por sus mayores” (1982, p. 89; *El mito gaucho*, Buenos Aires: Editorial Meridión, 2023, p. 246). Se trata de un pasaje escrito en 1948, al cual, en la segunda edición, Carlos Astrada solo le agrega lo encerrado entre corchetes. No obstante, sin que medie aclaración alguna, en la edición de 1982 el párrafo en cuestión se cierra con las siguientes palabras, tomadas de la edición de 1964: “Pasado cierto tiempo, una década escasa, se comprobó empero, que el segundo óbito del Viejo Vizcacha fue, tras un simple letargo, solo aparente, y que el pueblo —el proletariado— engañado, carente de conciencia de clase, había sido víctima de un ominoso paternalismo, el cual impidió adquirir una ideología orientadora” (1982, p. 89; 2023, p. 246).

I 383

Ahora bien, como se explica en la edición crítica que aquí comentamos, el pasaje escrito en 1948 es el “índice más destacado [...] aunque no el único” del entusiasmo que Astrada había experimentado por el peronismo, al menos en sus inicios (2023, p. 13). El agregado de Rainer Astrada y Alfredo Llanos disuelve completamente aquel entusiasmo, aquel compromiso existencial y político, consagrando con una certera decisión editorial el “desencanto general con la escena política local”, que expresaba Astrada en 1964 (2023, p. 13). De este modo, el hijo y el discípulo contribuyen a la construcción retrospectiva de uno de los tantos “mitos” de Carlos Astrada –“hegeliano-marxista”, “maoísta”, etcétera–, ideológicamente opuestos, pero tan parciales como los que lo definen como “filósofo peronista” o como “filósofo de Estado”.

384 |

La edición crítica aquí comentada se abre con un “Estudio introductorio”, a cargo de Martín Prestía, denominado “Carlos Astrada y el mito de los argentinos”. Se encuentra allí una lograda reconstrucción del “camino” que lleva desde las primeras producciones en torno al “ser nacional”, realizadas desde la década de 1930, hasta la primera edición de *El mito gaucho*. Son tres las dimensiones que el autor recorre en su estudio: a) la fenomenología del paisaje, b) el estatuto revelador de las esencias del lenguaje poético y c) la centralidad de la formación de un *ethos* común. De

este modo, el autor ofrece al lector una cuidadosa e informada genealogía de cada una de estas líneas de indagación para, acto seguido, hacer de la convergencia entre las mismas una vía de acceso privilegiada al “armazón conceptual” desde el cual Astrada se propuso elaborar una “filosofía de la argentinidad”.

Prosigue la obra con una cuidadosa edición de *El Mito Gaucho* en su versión de 1964, acompañada de todas las indicaciones necesarias para comprender sus relaciones con la edición de 1948. La elegancia y la exhaustividad con que se ha resuelto el problema de las anotaciones, en las cuales se intercalan notas del propio Astrada, modificaciones entre las dos ediciones y los aportes de los editores, permiten suponer que se trata de la edición definitiva del que acaso sea el libro más importante de la filosofía argentina.

Finalmente, la nueva edición crítica ofrece una esmerada selección de textos producidos por el filósofo argentino entre 1938 y 1969, que sirven como base y trasfondo para que el lector pueda acompañar el vertiginoso movimiento intelectual que constituye la obra astradiana. A ello se suma una serie de “apéndices”, que configuran un oportuno paisaje en el cual inscribir los pasajes de una filosofía en constante devenir, como la de Carlos Astrada.

EZEQUIEL PINACCHIO
UNIPe

AGRADECIMIENTO A LOS ÁRBITROS

La tarea de evaluar artículos por parte de académicos es imprescindible para la marcha de la *RLF*. Por ello, el Comité Editorial quiere agradecer públicamente a todos aquellos árbitros que prestaron desinteresadamente su colaboración desde 2020. El Comité pide disculpas por cualquier omisión involuntaria en que haya podido incurrir..

Acha, Omar
Ainbinder, Bernardo
Araujo, Carolina
Arroyo, Gustavo
Bedürftig, Thomas
Bernabé, Mónica
Bertolio, Julia
Bertorello, Adrián
Bertucci, Alejandra
Bey, Facundo
Bidon-Chanal, Sol
Biset, Emmanuel
Blanco, Javier
Bolla, Luisina
Bugallo, Alicia Irene
Buis, Emiliano
Bustos, Natacha
Cabrera, Celia
Calvente, Sofia
Caram, Cintia
Cassini, Alejandro
Castillo Merlo, Mariana
Castro, Edgardo
Celli, Eugenia
Chame, Santiago
Chehtman, Alejandro

Chun, Sebastián
Crippa, Davide
De Oto, Alejandro
Destéfano, Mariela
Dezzutto, Flavia
Di Pego, Anabella
Díaz, Pedro
Divenosa, Marisa
Duranti, Miguel
Esquisabel, Oscar Miguel
Fatauros, Cristián
Femenías, María Luisa
Ferrari, Luján
Figueredo Núñez, Hugo
Frápolli, María José
Freixas, Javier
Gabriel, Silvia
Galimidi, José
Gallichio, Santiago
Gama Barbosa, Luis Eduardo
García Valiña, Luis
García, Esteban Andrés
González, Mauricio
González Porta, Mario
González Ríos, José
Gonzalo, Adriana

I 385

Guilhermino, Daniel	Petrucelli, Ariel
Heredia, Juan Manuel	Pico Estrada, Paula
Imaz Sheinbaum, Mariana	Pinheiro, Ulysses
Iosa, Juan	Ponce, Esteban
Kalpokas, Daniel	Poznansky, Santiago
Karczmarczyk, Pedro	Prestía, Martín
Klein, Joel	Rabanaque, Luis
Kretschel, Verónica	Rabotnikof, Nora
Lariguet, Guillermo	Ralón, Graciela
Larre, Olga	Ramaglia, Dante
Lawler, Diego	Riveiro, Manuel
Legris, Javier	Robles, Gustavo
Lértora, Celina	Rodríguez, Yésica
López, Lucía	Rosler, Andrés
Lythgoe, Esteban	Ross, Alberto
Macon, Cecilia	Rusca, Carolina
Mailhe, Alejandra	Sabio, María Fernanda
Margarit, Lucas	Salerno, Gustavo
Martín, Facundo Nahuel	Sánchez, Sergio
Martínez, Luciana	Sánchez Rodríguez, Manuel
Martínez, Margarita	Santasilia, Stefano
Martino, Gabriel	Sarquis, Mauro
Melamed, Analía	Sautter, Frank Thomas
Melamed, Andrea	Sevilla, José M.
Miceli, Mario	Sisto, Martín
Mittelmann, Jorge	Solana, Mariela
Morales, Leticia	Solórzano, Gabriel
Naishtat, Francisco	Sosa, Jimena
Narváez, Mario Andrés	Svampa, Lucila
Nosetto, Luciano	Tatián, Diego
Oliveira, Martín	Thisted, Marcos
Orozco Pérez, Manuel	Tizziani, Manuel
Oviedo, Gerardo	Udi, Juliana
Paolucci, Mariela	Vita, Leticia
Pavesi, Pablo	Zaidan, Luca
Pellejero, Eduardo	Zavadivker, Nicolás
Pérez Baquero, Rafael	

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 51 (2025)

ARTÍCULOS

MARCO AMBROSI DE LA CADENA

La Española y Cumaná: producción y colonialidad en Bartolomé de las Casas _ 199

EDUARDO LUIS BIANCHINI

Heterología batailleana y frontera: la heterogeneidad de la frontera en el imaginario de *La cautiva* _ 107

CRISTIÁN FATAUROS

¿Es realmente necesaria la igualdad de oportunidades para alcanzar la justicia social? _ 53

I 387

MARTÍN FLEITAS

Nervios sociales de la locura: ensayo sobre la aproximación de Kant a las enfermedades mentales a través de las distorsiones de la atención subjetiva _ 225

ANTONIETA GARCÍA RUZO

Multitud absoluta y ciencia intuitiva: un análisis del proyecto político de Spinoza desde su teoría del conocimiento _ 275

MARLÉN GONZÁLEZ

Una interpretación del perdón difícil en Paul Ricoeur a partir de la dialéctica entre ágape y justicia _ 7

RODOLFO LEIVA

Apuntes para una gramática cartesiana: sobre la función lingüística de la memoria intelectual y la posibilidad de una gramática *historica* y *methodica* _ 251

CRISTIÁN MAURICIO MARTÍNEZ BRAVO

Aproximaciones al significado de la aniquilación del mundo en Husserl _ 31

FELIPE A. MATTI

Hamlet, or the Player: A Deleuzian Tale _ 133

MARÍA INÉS SILENZI

Sobre toma de decisiones y procesos de relevancia: la función epistemológica de saliencia/relevancia de las emociones en agentes económicos _ 77

DOSSIER LAS FILÓSOFAS Y LEIBNIZ

OSCAR ESQUISABEL y VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA

Presentación _ 301

JUAN-ANTONIO NICOLÁS

Hacia una razón vital: María Zambrano con/contra Leibniz _ 325

PATRÍCIA CORADIM SITA

Leibniz, as princesas e a filosofia _ 341

EVELYN VARGAS

Injusticia epistémica en la historia de la filosofía: Carolina de Ansbach y la llamada controversia Leibniz-Clarke _ 359

388 I NATALIA L. ZORRILLA

Continuidades y contiendas entre Leibniz, Wolff y Du Châtelet en torno a la relación entre seres simples y cuerpos en las *Institutions de physique* _ 305

TRADUCCIONES

FEDERICO RAFFO QUINTANA y OSCAR M. ESQUISABEL

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Prefacio a un librito sobre los elementos de física* _ 159

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

CARLOS ASTRADA

El mito gaucho (E. Pinacchio) _ 382

RALPH CUDWORTH

Un tratado sobre el libre albedrío (E. Carrizo Villar) _ 185

CONDORCET

Los progresos del espíritu humano y Los esfuerzos combinados de la especie humana en favor del progreso de las ciencias (Fragmento sobre la Atlántida) (J. P. Moreno) _ 187

SUMARIO

JOSÉ FERREIRÓS y MARÍA DE PAZ (eds.)
La génesis de la geometría (G. Nigro Puente) _ 183

LUIS JUAN GUERRERO
La conciencia histórica en el siglo XVIII (M. Prestía) _ 189

GIANNI PAGANINI
De Bayle à Hume. Tolérance, hypothèses, systèmes (F. Bahr) _ 375

LUCILA SVAMPA, DANIELA LOSIGGIO, NATALIA TACCETTA, FRANCISCO
NAISHTAT (comps.)
Walter Benjamin y la crítica de la violencia. Constelaciones actuales e inactuales (L. Fuks
y M. I. Muniagurria) _ 380

JUAN ANTONIO VALOR y MARÍA DE PAZ (eds.)
Ciencia y método en los siglos XIX y XX (L. A. Castro) _ 377