

# Siglo Dieciocho



**AAES 18**

Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII

**Número: 3**

**Año: 2022**



# SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

**Director:** Fernando Bahr (CONICET, CIF-INEO, Univ. Nac. del Litoral)

**Secretaria de Redacción:** Natalia Zorrilla (CONICET, CIF-INEO, UCES)

## **Comité Editorial:**

Ricardo Cattaneo (Univ. Nac. del Litoral, Univ. Nac. de Entre Ríos)

Leandro Guerrero (CONICET, UNQ, Univ. de Buenos Aires)

Luciana Martínez (CONICET, Univ. Nac. de Rosario)

Esteban Ponce (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Adrián Ratto (CONICET, CIF-INEO, Univ. de Buenos Aires)

Manuel Tizziani (CONICET, IHUCSO, Univ. Nac. del Litoral)

Asesor Técnico OJS: Rafael Barrera Oro (Univ. de Buenos Aires)

## **Comité Asesor:**

Jean-Christophe Abramovici (Sorbonne Université)

Marc-André Bernier (Université du Québec à Trois-Rivières)

Karin de Boer (University of Leuven)

Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires-CONICET)

Penelope J. Corfield (Royal Holloway, University of London)

Robert Darnton (Harvard University)

Heiner Klemme (Martin Luther University Halle-Wittenberg)

Myrtille Méricam-Bourdet (IHRIM, ENS-Lyon)

Angelica Nuzzo (City University of New York)

Susana Seguin (IHRIM, ENS-Lyon, Université Montpellier III)

Gianni Paganini (Universita del Piemonte Orientale)

Caroline Warman (Oxford University)



AAES 18



*Siglo Dieciocho* es una revista de periodicidad anual, constituida a fin de oficiarse como el órgano de publicación de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII. De naturaleza pluridisciplinar, *Siglo Dieciocho* se propone publicar trabajos originales e inéditos que examinen algún aspecto de la cultura del siglo XVIII. Se reciben contribuciones en las áreas de la filosofía, la literatura y las letras, la historia, la música, el derecho, la economía y otras disciplinas provenientes de las artes, humanidades y ciencias sociales, valorándose especialmente aquellos estudios de enfoque interdisciplinario. La revista se dirige a la comunidad académica abocada al estudio del siglo XVIII, aunque puede resultar de interés a un público más amplio toda vez que sus contenidos contribuyan a la comprensión de nuestro presente.

**Propietario-Editor:** AAES18 (Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII)

**Personería Jurídica** N° 782/2013

**Correspondencia:** Asociación [aaes18@gmail.com](mailto:aaes18@gmail.com)

**Revista** [siglo.dieciocho@gmail.com](mailto:siglo.dieciocho@gmail.com)

**Dirección postal:** Mocoví 5942 (Santa Fe, Argentina, C.P. 3001)

**Imágenes de Tapa:** [commons.wikimedia.org](https://commons.wikimedia.org)

# ÍNDICE

## DOSSIER TEMÁTICO

Editorial.....	7
----------------	---

## ARTÍCULOS

LAVIÉ, CLAUDIA

*Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish .....17

CASTELLI, PAULA

Esencias individuales y responsabilidad moral en la filosofía de Anne Conway .....41

STROK, NATALIA

“El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway .....59

LERUSSI, NATALIA

¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer* .....81

FEMENÍAS, MARÍA LUISA

Los *Radicals* critican el contractualismo: la lectura de Anna Doyle Wheeler .....101

## TRADUCCIONES

CALVENTE, SOFIA

*Observaciones sobre filosofía experimental* (selección) de Margaret Cavendish.....129

LUDUEÑA, EZEQUIEL (Traducción) & PAOLUCCI, MARIELA (Introducción)

*Los principios de la más antigua y moderna filosofía* (Capítulo 9) de Anne Conway .....153

## VARIA

BOULINGUI, RODRIGUE

La satire marivaudienne. L'exemple de *L'Indigent philosophe* .....191

PELEGRÍN, LAURA

Leibniz y el materialismo. La lectura de Natorp de Leibniz .....205

## RESEÑAS

GONZÁLEZ SUÁREZ, AMALIA

Femenías, María Luisa (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Lea .....227

VILLANUEVA, BORJA

Kant, Immanuel (2021). *La cuestión de las razas*. Natalia Lerussi y Manuel Sánchez Rodríguez (Trads.). Madrid: Abada Editores ..... 230

DEL OLMO, ISMAEL

Mori, Gianluca (2021). *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*. Oxford: Liverpool University Press.....235

TIZZIANI, MANUEL

Perticone, Carina (2020). *Cocina, cuisine y arte*. Tandil: Editorial UNICEN .....242

**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

## **Dossier temático**

“Aportes para una historia intelectual de las mujeres:

Ilustración, políticas de género y feminismo

en los siglos XVII y XVIII”



AAES 18

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.



# **APORTES PARA UNA HISTORIA INTELECTUAL DE LAS MUJERES: ILUSTRACIÓN, POLÍTICAS DE GÉNERO Y FEMINISMO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII**

## *INTRODUCCIÓN DEL EDITOR Y LAS EDITORAS DEL DOSSIER*

En sintonía con la progresiva penetración social que las narrativas feministas interseccionales han logrado en prácticamente todos los ámbitos, desde las últimas décadas del siglo pasado hasta nuestros días presenciamos un crecimiento notorio de la investigación académica sobre la historia intelectual de las mujeres. Los desarrollos en esta nueva orientación de la investigación histórico-filosófica suponen o promulgan la necesidad de reconsiderar, por un lado, las figuras que tradicionalmente han conformado los cánones de la historia del pensamiento (constituidos en su abrumadora mayoría por varones), y por el otro, las premisas historiográficas sobre las cuales se sostienen estos cánones, cuya genealogía delata en ocasiones presupuestos sexistas, racistas o etnocentristas.

Los estudios feministas de la historia han resultado en un estímulo para la reflexión y problematización historiográfica (Lloyd, 2000). Las líneas generales de una historiografía feminista están aún en debate, pero se han alcanzado algunas formulaciones relevantes que plantean la complementariedad de los aspectos epistémicos de la narrativa histórica con los aspectos normativos de una política del reconocimiento (Witt, 2020). Estas formulaciones reclaman una conceptualización novedosa y polémica no solo de la tradicional perspectiva historiográfica contextualista, a menudo tácitamente masculinista, sino también de la conformación de un nuevo sujeto femenino de la historia intelectual, con los desafíos filosóficos que ello implica.

Enmarcados en estos nuevos proyectos historiográficos han prosperado la reconstrucción, la exégesis y la difusión de las obras de numerosas escritoras, intelectuales y filósofas, no solo de la Modernidad (período en el que se concentrará este dossier), sino también de épocas anteriores. La labor de recuperación de autoras, traductoras, artistas, figuras sociales o intelectuales femeninas invisibilizadas por la historiografía androcéntrica

Guerrero, L., Paolucci, M. & Zorrilla, N. (2022). Aportes para una historia intelectual de las mujeres: Ilustración, políticas de género y feminismo en los siglos XVII y XVIII. Introducción del editor y las editoras del dossier. *Siglo Dieciocho*, 3, 7-13.

tradicional ha traído a la luz los aportes de Im Yunjidang, Josefa Amar y Borbón, Nana Asma'u, Giuseppa Barbapiccola, entre muchas otras (además de profundizar en el estudio relativamente consolidado de Anne Conway, Margaret Cavendish, Émilie Du Châtelet y Juana Inés de la Cruz) y ha dado lugar a la crítica de las premisas que sostienen las narrativas canónicas de la historia intelectual. Desde el monumental estudio de Mary Ellen Waithe, *History of Women Philosophers*, no ha cesado el estudio de documentos y se ha profundizado en las líneas historiográficas que permiten otras narrativas que dan cuenta de la participación activa de las mujeres en la historia intelectual y en particular, en la historia de la filosofía, sin reducir esta participación a la mera excepcionalidad ni subordinarla a cuestiones definidas como mayores por la producción intelectual dominante de su propia época.

En nuestra región, la obra de María Luisa Femenías, *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria* (2019) estudia las ideas de diversas mujeres filósofas desde la Antigüedad hasta la contemporaneidad en dieciocho capítulos, ofreciéndonos a su vez en su Introducción un análisis sobre los “sesgos, desvíos y omisiones” (Femenías, 2019: 29) que han padecido dichas figuras. Es menester mencionar, asimismo, con relación al período moderno, el libro compilado por Viridiana Platas Benítez y Leonel Toledo Marín, *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración. Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles* (2014). Y también el reciente libro coordinado por Silvia Manzo, *Filósofas y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio* (2022), el cual echa luz sobre la obra de diversas filósofas modernas, reflexionando sobre su opacamiento en la historia y planteando además otras aristas de reflexión historiográfica acerca de la filosofía moderna y su delimitación.

En este sentido, Sabrina Ebbesmeyer y Gianni Paganini (2021) han trazado una interesante aproximación histórica para documentos que exigen una razonable duda sobre la corriente aplicación de conceptos historiográficos en la distinción de períodos epocales. En consonancia, podemos mencionar las contribuciones de Sarah Hutton y Ruth Hagengruber (2019), las del equipo del proyecto de investigación [Extending New Narratives in the History of Philosophy](#) y la colección [The Other Voice of Early Modern Europe](#), líneas de trabajo que aúnan cada vez más investigadoras e investigadores. Existen además valiosos proyectos como [Project VOX](#), [Digital Cavendish](#), [Querelle](#), [Center for the History of Women Philosophers and Scientists](#), [The Orlando Project](#), [WINK](#), [CIRGEN](#),



SIEFAR, Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras y BIESES, entre otros, que difunden la obra de mujeres filósofas, intelectuales y escritoras y promueven el acceso a materiales diversos sobre ellas, aptos tanto para la investigación como para la docencia, frecuentemente utilizando recursos de las Humanidades Digitales.

Desde el período temprano de la modernidad, la llamada “*querelle des femmes*” (querrela de las mujeres) ha dado lugar a diversas obras que han tomado la forma de manifiestos sobre los derechos de la mujer, particularmente a recibir educación formal y a la participación política. Estas producciones han tenido un impacto decisivo en la gestación del feminismo ilustrado. Desde Moderata Fonte a Lucrezia Marinella y Arcangela Tarabotti, Marie de Gournay a Judith Sargent Murray, muchas intelectuales han denunciado la opresión ejercida sobre las mujeres *qua* mujeres y han conformado un campo de producción en defensa de la igualdad entre los sexos en el que también han participado pensadores varones como Benito Feijoo o Poulain de la Barre.

La aún dominante línea historiográfica que representa como canónica la producción predominantemente masculina suele reproducirse a nivel institucional. Sin embargo, su proceso de consolidación tiene una historia que debe examinarse teniendo en cuenta particularidades espacio-temporales, factores culturales y socio-políticos, entre otros. En este sentido, existen otras narrativas alternativas que plantean una resistencia tanto interna como externa al gesto de secularizar el procedimiento de la canonización. De hecho, las mujeres intelectuales han implementado distintas estrategias para ello, por ejemplo, se han abocado a tejer distintas redes genealógicas femeninas (y feministas) y han intentado, con mayor o menor éxito, insertarse como interlocutoras críticas en las discusiones epocales dominadas en general por sus colegas varones. Esto último es particularmente visible si se atiende al profuso intercambio epistolar que transcurre desde los inicios de la modernidad temprana.

En esa dirección, los aportes de distintas historiadoras como Dena Goodman (1994) y Carla Hesse ([2001] 2018) han permitido visibilizar la centralidad del rol de las mujeres en la República de las Letras, respecto del movimiento ilustrado y a través del período revolucionario francés, al examinar diversas prácticas que hacían a la sociabilidad de la cultura ilustrada, como las conversaciones galantes y los intercambios epistolares, y al defender, por ejemplo, la importancia de las contribuciones intelectuales de las *salonnières*. Mónica Bolufer (1998; 2018), por su parte, ha estudiado la construcción de la identidad

Guerrero, L., Paolucci, M. & Zorrilla, N. (2022). Aportes para una historia intelectual de las mujeres: Ilustración, políticas de género y feminismo en los siglos XVII y XVIII. Introducción del editor y las editoras del dossier. *Siglo Dieciocho*, 3, 7-13.

femenina centrándose en el territorio español durante el siglo XVIII desde la perspectiva de la historia cultural. Bolufer no solo examina los debates que se daban en aquel entonces en España dentro de la querrela de las mujeres sino también explora las distintas y cambiantes formas de sociabilidad de la vida de las mujeres y reflexiona acerca de cómo enseñar historia de las mujeres en el ámbito universitario. En este mismo espíritu, concentrándose en el territorio argentino durante el siglo XIX, Graciela Batticuore (2005, 2017) ha abordado los distintos matices de las prácticas de lectura y escritura femeninas, estudiando los hitos del protagonismo de las mujeres en la esfera pública en la región y la alta significatividad histórica de sus intervenciones.

El propósito que guarda este dossier es abrir frentes de discusión dentro de la historia intelectual de las mujeres, y particularmente de la historia de la filosofía en tanto que realizada por mujeres, que sean insumo para edificar nuevas narrativas historiográficas por fuera de la imagen de la excepcionalidad individual femenina y su subsiguiente (presunto) carácter secundario. Con ese fin en mente, ofrecemos aquí una serie de trabajos sobre mujeres intelectuales y filósofas, sus obras y sus ideas; obras en algunos casos feministas o que problematizan la cuestión femenina. Estos estudios aportan también a la comprensión de los espacios de sociabilidad en donde las mujeres tuvieron o disputaron roles protagónicos, como los salones, los círculos científicos, las disputas políticas o el mercado editorial. Recorren un período que va desde mediados del siglo XVII hacia el primer tercio del siglo XIX, momento de gestación y expansión del movimiento ilustrado, la lucha por los derechos humanos y la consolidación del pensamiento feminista.

“Fancy, Sense, Wit, modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish” indaga acerca de la noción de *razón* en la obra de Cavendish. Claudia Lavié nos muestra que este tema concentra una serie de tópicos de gran relevancia filosófica en una época de álgida discusión sobre la naturaleza del intelecto y sobre la de la materia. Estas discusiones científicas tendían lazos más o menos explícitos con cuestiones sociales como las relaciones de poder y dominación que los seres humanos ejercían sobre la naturaleza y que los varones ejercían sobre las mujeres, elementos que emergen en el análisis.

Paula Castelli estudia la obra de Anne Conway en su “Esencias individuales y responsabilidad moral en la filosofía de Anne Conway”. El artículo llama la atención sobre la conexión de dos tesis metafísicas: que cada criatura tiene su propia esencia individual,



pero que esta se desarrolla a lo largo del tiempo por la acción libre de cada una de ellas. La autora nos propone un recorrido por estas cuestiones que refieren en última instancia a problemas de identidad de los individuos, al conocimiento *sub specie aeternitatis* de Dios y a la pregunta por la relación entre esencia y existencia.

En “« El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre »: Consideraciones en torno a la transmutación en Anne Conway”, Natalia Strok también se centra en la compleja metafísica monista de Anne Conway para mostrar la posibilidad de que a través de ella se obtenga otro modo de comprender la animalidad. Si bien Strok demuestra que Conway no está exenta del antropocentrismo imperante en la filosofía moderna, su concepción de la tercera sustancia implica una tendencia hacia el perfeccionamiento infinito que permite a algunas especies ascender en la jerarquía de los seres.

Situándonos a fines del siglo XVIII, atravesando la Revolución Francesa, Natalia Lerussi nos ofrece en “¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstoncraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*” una vía de resolución de la tensión entre dos caminos que parece tomar la exigencia de la ciudadanía en la obra de Wollstoncraft: si las mujeres deberían reclamar una ciudadanía universal o bien si deberían exigir una ciudadanía diferenciada genéricamente.

Cierra el dossier el trabajo de María Luisa Femenías, “Los *Radicals* critican el contractualismo: La lectura de Anna Doyle Wheeler”. En él, su autora examina la obra *Appeal of one Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men* de William Thompson y Anna Doyle Wheeler contextualizando esta producción dentro de la corriente de los *Radicals*. Defendiendo la aplicación plena del principio de igualdad en favor del reconocimiento de los derechos de las mujeres, los autores del *Appeal* se abocaron a criticar las condiciones injustas y desiguales, éticas, jurídicas y políticas, que padecía esta “mitad desfavorecida” de la humanidad, con énfasis en el contrato matrimonial.

El dossier también incluye dos traducciones, acompañadas de sus respectivas introducciones. La primera de ellas es una selección de textos de *Observations Upon Experimental Philosophy* de Margaret Cavendish. La selección y traducción de los pasajes, así como la introducción a estos, ha estado a cargo de Sofía Calvente. Por otro lado, Ezequiel Ludueña y Mariela Paolucci se han encargado de realizar respectivamente la traducción e introducción del noveno capítulo de *Los principios de la más antigua y moderna filosofía* de Anne

Guerrero, L., Paolucci, M. & Zorrilla, N. (2022). Aportes para una historia intelectual de las mujeres: Ilustración, políticas de género y feminismo en los siglos XVII y XVIII. Introducción del editor y las editoras del dossier. *Siglo Dieciocho*, 3, 7-13.

Conway. Es difícil exagerar la relevancia que tiene este tipo de aportes al campo académico hispanoparlante.

Así, el dossier es en sí mismo un muestrario de la cantidad, calidad y relevancia de la actividad académica regional, llevada adelante mayormente por académicas mujeres. Hablamos de especialistas de distintos lugares de Argentina que asisten y participan con sus aportes de la discusión histórica e historiográfica que constituye el motor de este dossier. El trabajo de producción académica y de divulgación que se ha llevado a cabo en esta parte del mundo ha sido de gran riqueza y sus contribuciones han alcanzado repercusión internacional. Como botón de muestra, hemos incluido también la reseña del libro de María Luisa Femenías *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*, de 2019, a cargo de Amalia González Suárez.

Agradecemos a todas las autoras que han participado de este dossier, que sin duda es el primero entre muchos otros por venir, y esperamos que las y los lectores obtengan de él tanto placer, insumo para la reflexión y el trabajo académico e instrucción como el que hemos obtenido quienes estuvimos a cargo de su edición.

Leandro Guerrero,

Mariela Paolucci,

Natalia Zorrilla.

## Referencias bibliográficas

Batticuore, G. (2017). *Lectoras del siglo XIX. Imaginarios y prácticas en la Argentina*. Buenos Aires: Ampersand.

Batticuore, G. (2005). *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina: 1830-1870*. Buenos Aires: Edhasa.



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

- Bolufer, M. (2018). *Mujeres y hombres en la Historia. Una propuesta historiográfica y docente*. Granada: Comares.
- Bolufer, M. (1998). *Mujeres e Ilustración: la construcción de la feminidad en la España del Siglo XVIII*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Ebbersmeyer, S. & Paganini, G. (Eds.) (2021). Where are the female radicals?. *Intellectual History Review*, 31 (1) [Women and Radical Thought in the Early Modern Period].
- Femenías, M. L. (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea.
- Goodman, D. (1994). *The Republic of Letters: A Cultural History of the Enlightenment*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hesse, C. [2001] (2018). *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern*. Princeton: Princeton University Press.
- Hutton, S. & Hagenruber, R. (Eds.) (2019). *British Journal for the History of Philosophy* 27 (4) [Women Philosophers in Early Modern Philosophy].
- Lloyd, G. (2000). Feminism in history of philosophy. Appropriating the past. En M. Fricker & J. Hornsby (Eds.), *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy* (245-263). Cambridge: Cambridge University Press.
- Manzo, S. (Coord.) (2022). *Filósofas y filósofos de la Modernidad: Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP.
- Platas Benítez, V. & Toledo Marín, L. (Eds.) (2014). *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración*. México: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.
- Waithe, M. E. (Ed.) (1987; 1989; 1991; 1995). *A history of Women Philosophers*, 4 vols. Dordrecht, London, Boston: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers.
- Witt, C. (2020). The Recognition Project: Feminist History of Philosophy. En S. Thorgeirsdottir & R. Hagenruber (Eds.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy* (19-28). Cham: Springer.





**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

## **Artículos**



**AAES 18**

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive script above the flourish.

***FANCY, SENSE, WIT: MODOS DE LA RAZÓN***  
**EN LA FILOSOFÍA FEMINISTA DE MARGARET CAVENDISH<sup>1\*</sup>**

*FANCY, SENSE, WIT: MODES OF REASON*  
*IN MARGARET CAVENDISH'S FEMINIST PHILOSOPHY*

Claudia Lavié

*Universidad Nacional de General Sarmiento*

ORCID 0000-0003-0237-3727

lavieclaudia100@gmail.com

**Resumen**

Exploramos el significado de la razón en la obra de Margaret Cavendish mediante tres pares: razón/fantasía, razón/buen sentido y razón/ingenio. Conjeturamos que, sin ser exhaustivos, ellos nos permiten articular diferencias con otras perspectivas de la razón del siglo XVII. Partimos de la fantasía, que Cavendish considera una práctica especulativa legítima diferente pero no opuesta a la razón. En segundo lugar, exponemos las ideas de la autora sobre el papel de la razón en la indagación científica. Defendemos la interpretación de que su crítica al uso de instrumentos no era anticientífica, sino que creía necesario integrar los resultados de observaciones y experimentos a las teorías dictadas por el “buen sentido y la razón”. Finalmente, nos enfocamos en una perspectiva de la razón en términos de circulación de saber y poder, inseparable de la condición de género.

**Palabras clave:** Cavendish; Razón; Fantasía; Buen sentido; Ingenio.

**Abstract**

In this paper, we explore the meaning of reason in Margaret Cavendish's work by means of three pairs: reason/fantasy, reason/good sense and reason/wit. Our hypothesis is that these allow us to articulate differences with other XVIIth-century perspectives about reason. Firstly, we consider fantasy, which is, according to Cavendish, a legitimate speculative practice not opposed to reason. Secondly, we expose the author's thoughts about the role of reason in scientific research. We support the interpretation that her critical position about instruments wasn't anti-scientific; rather, she believed it necessary to integrate the results of observations and experiments to the theories dictated by “reason and good sense”. Finally, we focus on reason in terms of knowledge and power circulation, inseparable from gender.

**Keywords:** Cavendish; Reason; Fantasy; Good sense; Wit.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 15/02/2022. Aprobado el 25/05/2022. Publicado el 30/07/2022.

## I. Introducción

No es que las mujeres no escribiesen en el siglo XVII, no es que las mujeres no formularan teorías científicas en el siglo XVII (...). Lo que había pasado es que los estudios habían obviado o minusvalorado o desatendido esa producción (Martí Escayol, 2017a: 11).

Cuando la ciencia, la filosofía y la política estaban limitadas para las mujeres, Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle (1623-1673), se atrevió no sólo a incursionar en ellas sino a interrogar la noción de razón que residía entre los fundamentos de esa limitación.

El sentido de la obra<sup>2</sup> de la actualmente reconocida polígrafa del siglo XVII podría definirse como transgresión de géneros. De géneros literarios a partir de una imbricación de ficción y no ficción que, lejos de ser meramente estilística, apunta al valor epistémico de la fantasía y habilita formulaciones diferentes según la expectativa de recepción. Transgresión de géneros del ser expresada en una cosmología de la sensibilidad de toda vida y sustancia contraria a otras doctrinas científicas de su tiempo. Transgresión de los límites entre filosofía práctica y filosofía natural por medio de propuestas de conocer empáticas con la naturaleza y de vindicación de la cognición femenina. Transgresión de la determinación biológica para pensar a las mujeres que rechaza cualquier fundamento para su situación que no sea fruto de convenciones sociales cuestionables.

En los últimos años asistimos a la progresiva revelación del potencial de la obra de Margaret Cavendish: las nuevas orientaciones en historia del pensamiento iluminan su intervención discursiva contra el paradigma científico social<sup>3</sup>; mientras que el feminismo alaba su remisión al lugar de las diversidades no hegemónicas<sup>4</sup> y el análisis del discurso

---

<sup>2</sup> Las obras de Margaret Cavendish se citan en las ediciones indicadas y la traducción es propia, excepto *The Blazing World, El Mundo Resplandeciente* (2017a) y *Female Orations*, parcialmente recogidas en *Una mente Propia* (2017b).

<sup>3</sup> Para una apreciación del estudio histórico específico de Cavendish véase De Martino y Bruzese (2000). Por el abordaje histórico-conceptual de las filósofas véase Birulés (2015: 44ss.).

<sup>4</sup> Resulta imposible por razones de extensión nombrar los estudios feministas que discuten esta autora. Para una somera orientación, recomendamos los abordajes señeros de Smith (1982) y Sarasohn (1984) y más recientemente Broad y Green (2009).

destaca la peculiaridad de sus estrategias de enunciación y autolegitimación<sup>5</sup>. Disciplinas posmodernas que coinciden en la importancia de un imperativo metodológico: remitir los escritos de las mujeres del pasado a su contexto de emisión<sup>6</sup>.

La peripecia existencial de Margaret Cavendish, de soltera Margaret Lucas, transcurrió en el siglo que gestaría la configuración política distintiva de la Modernidad inglesa, que abarcó el colapso de la monarquía de pretensiones absolutistas, la guerra civil entre el rey y el Parlamento –especialmente dura para la familia de la autora–, el exilio de la nobleza, la República, el Protectorado y la Restauración de los Estuardo, que cambiaron el panorama institucional y científico inglés. Lejos de la seguridad por pertenencia aristocrática propia de tiempos menos convulsos, los escritos de Cavendish dan cuenta de la vulnerabilidad de la autora a la fortuna y al destino de su sexo así como de sus expectativas, frecuentemente frustradas, de agencia real frente a ellos. La poesía de su juventud recrea el entorno de su infancia campestre e indaga la naturaleza física. Su dramaturgia, gestada en el ambiente cultural francés como dama de compañía de la reina en el exilio<sup>7</sup>, interroga el papel de las mujeres, cuestionando especialmente su supuesta limitación intelectual. Su matrimonio, por elección y sin dote, con William Cavendish, primero conde y después duque de Newcastle, anima su ideal de relaciones igualitarias, pero también pone en primer plano las limitaciones por ser mujer. Siendo su esposo, su cuñado Charles y su propio hermano John Lucas impulsores de uno de los círculos

---

<sup>5</sup> También son numerosos los trabajos que han señalado las peculiaridades enunciativas de Margaret Cavendish. Cfr. Park (2016).

<sup>6</sup> La noción de contexto aquí utilizada, sin soslayar sus resonancias de entorno histórico, social, etc., se remite más bien a “contexto discursivo” en el sentido de paradigmas lingüístico conceptuales disponibles que determinan el vocabulario y los enunciados de un texto. Este uso de la noción de contexto es la idea central de la Escuela de Cambridge para la Historia del Pensamiento Político, modélicamente presentada por Quentin Skinner (2000).

<sup>7</sup> La estadía de Cavendish en Francia como dama de compañía de Henriette-Marie fue determinante especialmente por la influencia del Preciosismo, cuya impronta en las ideas sobre el lenguaje y la educación femenina de nuestra autora son indiscutidos. Aunque las damas inglesas guardaron distancia con los Salones, conocieron esta forma de sociabilidad femenina tan distinta de la conocida en la Inglaterra previa a la Primera Revolución (Jones, 1988: 45). Entre los exilados ingleses, en un contexto en que la guerra civil había impulsado a las mujeres a acciones inéditas (Jones, 1988: 50) fue ampliamente discutida la *Gallerie des Femmes fortes* de Pierre Le Moyne (1647). Años después, el retorno del exilio traería a Inglaterra, entre otros cambios, un significativo auge en el acercamiento de las mujeres a ámbitos como el teatro y la industria editorial, triplicándose el número de editoras entre 1640 y 1660. En el año de la muerte de Cavendish, 1673, se publicó la traducción al inglés de *De l'égalité des deux sexes* de Poullain de la Barre. Sobre la influencia de los salones en la corte inglesa en el exilio, véase Heyden-Rynsch (1998). En torno a la educación francesa de Margaret Cavendish, véase Jones (1988). Sobre la importancia de las mujeres en la industria editorial inglesa en el siglo XVII véase Scott Baumann (2013).

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish*. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

científicos más importantes de la época –que incluía a Hobbes y Hooke y se contactaba con Descartes y Gassendi– el acceso de Margaret a sus debates será de oídas y su obra científica será siempre defectuosa para los parámetros académicos. El retorno a Inglaterra, signado por los fallidos reclamos de recuperación de los Estados perdidos de su esposo, impulsa tal vez la convicción del orden necesario *vis à vis* las disputas doctrinales y el arbitrio monárquico así como el anhelo de sabiduría sensata que animan su obra científica de mayor envergadura en cuanto al cuestionamiento del canon epistemológico imperante. Me refiero a las *Observations upon Experimental Philosophy (Observaciones sobre Filosofía Experimental)* (1666) y su complemento imaginativo, editado como segunda parte, la novela de ciencia ficción *The Description of a New World, Called The Blazing World*<sup>8</sup> (*La descripción de un Nuevo Mundo, llamado El Mundo Resplandeciente*), despliegue didáctico y magnífica fantasía de poder femenino que es actualmente la creación más conocida de la autora.

Cavendish dejó una obra reiteradamente atravesada por al menos dos recurrencias nítidas: la insistencia en la autoría como legitimación identitaria y la interrogación por el sentido del conocer como acción sobre y en la naturaleza. Ellas se imbrican en el cuestionamiento de la razón, por lo que en este trabajo no nos vamos a circunscribir a una obra, período o género literario sino que apuntaremos a articularlos según los usos de la noción y a argumentar una direccionalidad de los mismos hacia el feminismo.

No podemos soslayar que el cuestionamiento de la razón en Cavendish fue literalmente padecido, siendo la autora de más de veinte libros de filosofía natural invitada a asistir como visitante, pero no a participar, en la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*, fundada en 1660 a instancias del Círculo de su esposo y que sería el baluarte del prestigio científico de la segunda mitad del XVII en Inglaterra. Y asimismo señalada como persona excéntrica por sus contemporáneos<sup>9</sup>, señalamiento tal vez no ajeno a sus aspiraciones de notoriedad pero también a rebasar la limitación femenina a saberes específicos y escribir sobre filosofía natural. Su venganza literaria es famosa: en *The Blazing World* fantasea un mundo mágico habitado por híbridos de animal y humano versados en la ciencia y en la técnica, gobernados por una Emperatriz absoluta científica y filósofa.

---

<sup>8</sup> En adelante *Observations* y *The Blazing World*.

<sup>9</sup> Los conocidos testimonios de los diarios privados de Dorothy Osborne y Samuel Pepys sobre la presunta “excentricidad” de Margaret Cavendish, posteriormente calificada como *Mad Madge*, han jugado un papel en su conocido lugar en la tradición literaria de los siglos XVIII y XIX de la segregación intelectual de las mujeres. Por la discusión de esta tradición, que claramente nos excede en este texto, cfr. Ezell (1989-1990) y Fitzmaurice (1999).



Sobrevolada por el anhelo constante de reposicionarse en la dicotomía razón/locura, la razón en los textos de la duquesa de Newcastle tiene sentido o sentidos imprecisos. En nuestro intento por vertebrarlos, los organizamos en pares conceptuales no opositivos: razón/fantasia, razón/buen sentido, razón/ingenio. Sentidos o modos de significación que sin duda no agotan la noción y no siempre están vehiculizados por un lenguaje canónicamente filosófico y, sin embargo, según conjeturamos, sirven para articular –a falta de una definición unívoca– al menos una muy filosófica sospecha sobre otras visiones de la razón moderna, que nuestra autora denuncia como limitadas en sus alcances, constrictivas sobre la naturaleza y sesgadamente masculinas.

## II. Razón y fantasía

Distingo la fantasía de la razón; no quiero decir como si la fantasía no fuera hecha por las partes racionales de la materia, sino que por razón entiendo una búsqueda e indagación racionales sobre las causas de los efectos naturales; y por fantasía una creación o producción voluntaria de la mente, *siendo ambos efectos, o más bien acciones de las partes racionales de la materia*<sup>10</sup> (Cavendish, 2017a: 123-124, la cursiva es nuestra).

En un contexto de creciente consolidación de los modelos científico-experimentales, Cavendish empezó a publicar en 1653 con una colección de poesías híbridas de ciencia y filosofía, *Poems and Fancies*<sup>11</sup>. Esta obra sienta una modestia epistémica fundada en la incerteza, a la vez que representa un primer intento de cosmología racional. En ella, la razón es una de las formas posibles, ni única ni suficiente, de penetrar la estructura íntima de un mundo ordenado en el que el conocer está presente en los distintos estratos de seres, comunidad esta que asume un sesgo ético.

---

<sup>10</sup> “I distinguish *fancy* from *reason*; I mean not as if fancy were not made by the rational parts of matter but by *reason* I understand a rational search and enquiry into the causes of natural effects; and by *fancy* a voluntary creation or production of the mind, both being effects, or rather actions of the rational parts of matter?”.

<sup>11</sup> En el mismo año también publicó *Philosophical Fancies*, una colección de pensamientos breves y versos sobre la naturaleza, la materia, el infinito, el conocimiento, el vacío, el placer, los sentidos, el pensamiento, los animales, la óptica, los planetas. Por razones de relativa coincidencia, limitamos nuestro abordaje al primer texto.

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

*Poems and Fancies* empieza con los “Atomics Poems”, un conjunto de poemas sobre la composición de la materia a imitación de *De Natura rerum* que retoma la analogía lucreciana entre átomos y letras del alfabeto, y así la profusión de la naturaleza, generada por innumerables combinaciones de *elementa*, es la de la variedad de los poemas.

La autora seguramente conoció *De Natura Rerum* por la traducción de Lucy Hutchinson en 1650. Esta obra tuvo amplia repercusión en la modernidad temprana en temas muy variados, fundamentalmente en la relación entre ateísmo y nacimiento de la ciencia experimental<sup>12</sup>. La interpretación de Cavendish, como ella reconoce, es de segunda mano, pero su imitación de lo antiguo no apunta a la erudición sino a pensar los alcances de la mente humana para comprender las realidades últimas.

En Lucrecio, la invisibilidad de la materia *mínima* y los límites de la percepción para discernir las colisiones y combinaciones que causan los fenómenos “abrieron la puerta para pensar que algunos principios deben aceptarse sin prueba” (Hock, 2018: 788). Así, Cavendish encontró en la Antigüedad una relación crucial que perduraría en su talante científico y filosófico: la que se da entre la inescrutabilidad del funcionamiento interno de la naturaleza y la modestia epistemológica. Dirá en las *Observations*: “Cuando los escépticos se esfuerzan por demostrar que no hay nada en la naturaleza que pueda conocerse verdadera y cabalmente, están, en mi opinión, en el camino correcto”<sup>13</sup> (Cavendish, 2003: 213).

Cavendish estaba en sintonía: por un lado, los precursores de la *Royal Society* abrazaron un escepticismo constructivo que podía delinear una nueva ciencia sin principios metafísicos dogmáticos. El escepticismo mitigado también resultó atractivo para los primeros atomistas modernos en Francia, y está bien documentado que la corte del exilio en la década de 1640 fue un centro para esos pensadores<sup>14</sup>. Pero el uso del escepticismo lucreciano de Cavendish la distingue de ambos grupos porque apunta especialmente a la legitimación de alternativas cognoscitivas asimismo limitadas. Así, la productiva conversación de Cavendish con el escepticismo redundaría en su constante énfasis en la multiplicidad de las explicaciones posibles, el dialoguismo y, ante todo, el estatuto de la fantasía como movimiento de la mente, que considera útil para llevar a cabo el trabajo de la filosofía natural.

---

<sup>12</sup> Sobre la recepción de Lucrecio en el siglo XVII, véase Hock (2018: 780-795).

<sup>13</sup> “When sceptics endeavour to prove, that not anything in nature can be truly and thoroughly known, they are, in my opinion, in the right way”.

<sup>14</sup> Cfr. Hock (2018: 770 ss.).





En conjunto, *Poems and Fancies* describe un mundo de hadas y animales y árboles humanizados y explora imaginativamente las infinitas posibilidades inherentes a este mundo –y otros–. Pero a la vez sugiere condiciones éticas para la relación cognoscitiva con la naturaleza. Esta cualidad –que como veremos más adelante está conectada con su noción de ingenio femenino– es una intersección de la filosofía natural con la filosofía práctica. Reacia a desencantar la naturaleza, Cavendish no asume una perspectiva tradicional que la relegue a mera creación de un ser superior, sino que reclama una actitud empática, consciente del potencial destructivo de una aproximación que concentre la sensibilidad y la comprensión exclusivamente en la esfera humana. Dotados de sentir, un árbol ruega por su vida al leñador en “A Dialogue between an Oak and a Man Cutting Him Down” ( Un diálogo entre un roble y un leñador), un ciervo cazado en “The Hunting of the stag” (La caza del ciervo) “cayó, derramando algunas lágrimas en su propio funeral”<sup>15</sup>, y muy especialmente una liebre perseguida llamada Wat en “The Hunting of the Hare” (La caza de la liebre), expresan el rechazo de la exclusividad del privilegio de los dones divinos para con el hombre:

El hombre se cree tan suave,  
 Cuando de todas las criaturas es más cruel, salvaje,  
 Es tan orgulloso, que solo piensa en vivir (...)  
 Y que todas las criaturas solo por su bien  
 fueron hechas para que las tiranice<sup>16</sup>  
 (Cavendish, 1653: 113-114).

Cavendish considera que, a pesar de tener las capacidades cognoscitivas más interesantes, los humanos no son por ello necesariamente la culminación de la excelencia animal, sino solo una de las formas de ser que siente y piensa. “Del mismo modo que Cavendish creía que una esfera tiene propiedades peculiares a diferencia de las de un tetraedro, las combinaciones particulares de tales formas darían como resultado modos de

---

<sup>15</sup> “Down did fall,/Shedding some tears at his own funeral”.

<sup>16</sup> “Yet Man doth think himself so Gentle and Mild,  
 When of all Creatures he’s most Cruel, Wild,  
 Nay, so Proud, that he only thinks to Live, (...)  
 And that all Creatures for his Sake alone  
 Were made, for him to Tyrannize upon”.

inteligencia distintivos”<sup>17</sup> (Cutler, 2016). Cavendish –pionera de los derechos de los animales y el vegetarianismo– censura que los hombres “tiranicen” otras formas de vida.

En este punto, lo significativo para nuestro propósito es que *Poems and Fancies* profundiza el estatus de la fantasía y explica el par fantasía-razón superando la oposición entre los términos en favor de su complementariedad. El poema “A World in an Earring” (“El mundo en un arete”), atiende a lo invisible para afirmar llanamente que aunque las limitaciones de la vista humana significan que no puede discernir el funcionamiento interno con los ojos, puede hacerlo con la imaginación, que recorre sin esfuerzo los mundos invisibles que bien pueden anidar en este, por ejemplo, uno que con su sol, planetas y estrellas circundantes, esté contenido dentro de un arete cuya portadora lo ignora. Cavendish se explaya sobre cosas inaccesibles para los sentidos, que incluso ningún experimento o percepción mejorada por instrumentos, microscopios, telescopios –que serán objeto de su crítica– puede dominar, pero que su fantasía es capaz de explorar.

Así, la expresión poética de lo natural como movimiento de los pensamientos provee la analogía y también la persuasión que la filosofía natural necesita para ser captada y adoptada. Esta defensa de la poesía no es anticientífica: va contra los valores del empirismo acríptico y la pretensión de verdad absoluta. Como dice Hock, “Cavendish argumenta que debido a que las verdades internas de la naturaleza son fundamentalmente incognoscibles, la fantasía es una práctica especulativa legítima”<sup>18</sup> (Hock, 2018: 784).

La naturaleza de la fantasía se explica en un conocido pasaje de la “Introducción”. Empieza comparando el movimiento fantasioso de la mente con seguir el hilo de la costura o bordar, pasatiempos femeninos. Haciendo explícita la imposibilidad de *expertise* y entrenamiento científicos para ellas, afirma en “To all Noble, and Worthy Ladies”: “Las mujeres pueden reclamar la poesía, que se basa en la fantasía, como una obra que les pertenece más propiamente: porque he observado que sus cerebros trabajan normalmente en un movimiento fantástico”<sup>19</sup> (Cavendish, 1653: s/n). Lo que a primera vista parece una visión estrecha del papel de las mujeres bien podría leerse como una argucia para subvertir

---

<sup>17</sup> “Just as Cavendish believed that a sphere has peculiar properties and unlike those of a tetrahedron, particular combinations of such shapes would result in distinctive modes of intelligence”.

<sup>18</sup> “Cavendish argues that because nature’s inner truths are fundamentally unknowable, fancy is a legitimate speculative practice”.

<sup>19</sup> “*Poetry*, which is built upon *Fancy*, *Women* may claime, as a *worke* belonging most properly to themselves: for I have observ’d, that their *Brains* work usually in a *Fantasticall motion*.”

la convención de la primera modernidad para las escritoras. Cavendish sabe cómo responderían los filósofos naturales masculinos a sus poemas y sienta posición frente al error, la verdad y la ficción. En principio, si bien considera a la fantasía un “pasatiempo” (*pastime*), como recuerda Hock, entre la nobleza del siglo XVII, pasatiempo significaba a veces experimentos, pues los interesados tenían laboratorios en sus hogares (Hock, 2018: 795). Así, su modestia es fingida: se opone a considerar que el experimento es racional y la fantasía no.

Como entidad mental, la fantasía es movimiento y aunque se distingue de la razón, no es irracional: está hecha de las “partes racionales de la materia”<sup>20</sup> (Cavendish, 2017a: 123–124). La fantasía no es menos racional que la razón, pero razón y fantasía operan de diferentes modos: una pregunta y la otra crea. Una busca e indaga racionalmente sobre las causas de los efectos naturales; en la otra la mente crea o produce voluntariamente.

La fantasía también es por elección: es un movimiento *by choice*. La intencionalidad de la fantasía faculta una agencia inherente a la composición poética, lo cual no atenta contra su carácter racional pues no significa que la fantasía sea desordenada. En su estudio sobre la cosmología de Cavendish, Deborah Boyle mantiene la tesis de que el orden es un rasgo definitorio de la filosofía natural de la autora, no menos que la variedad (Boyle, 2018: 11 ss.). En virtud de las características esenciales de la ontología de la autora, que son el movimiento de la materia y su vitalidad, todos los individuos son temporales y el cambio y la división son características necesarias del mundo. Así, el hecho de que haya tanto regularidad como irregularidad en la naturaleza prueba que la normatividad es inherente a la cosmología de nuestra autora. Cavendish afirma que el sentido y la razón contribuyen a la regularidad, mientras que el movimiento es la causa de la variedad de la naturaleza y la de la mente cuando fantasea. Variedad imposible de erradicar, por lo que fantasía poética y filosofía natural van de la mano.

El historial de publicaciones de Cavendish confirmará su convicción de que la imaginación fantasiosa y la razón pueden y deben trabajar en concierto. Alternó ficción, ciencia y filosofía para los mismos temas. Como señala Walters, “mezcla genérica que podía informar y dilucidar el significado para sus lectores”<sup>21</sup> (Walters, 2014: 19). La complementariedad alcanza su punto culminante en la relación entre las *Observations*, la obra

---

<sup>20</sup> “Being effects, or rather actions of the rational parts of matter”.

<sup>21</sup> “Generic mixing could inform and elucidate meaning for her readers”.

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

de mayor vuelo científico y epistemológico de la autora, y *The Blazing World*, cuyo objetivo es entretener e instruir, pero cuyo núcleo relata la decisión de la Emperatriz de abjurar por completo de los modelos filosóficos naturales anteriores.

Cavendish abandonó el atomismo, pero no así sus supuestos filosóficos de base. Como científica cuestionó no sólo las bases ontológicas sino especialmente las gnoseológicas de la filosofía experimental de su época.

### III. Razón y buen sentido

Si sus lentes fueran verdaderos informadores, rectificarían su sentido y razón; pero, la naturaleza ha hecho su sentido y razón más regular que el arte sus lentes (Cavendish, 2017a: 82).

Los numerosos analistas de la producción de la duquesa de Newcastle en filosofía natural coinciden en subrayar dos ideas centrales: el vitalismo y la doctrina anti-mecanicista con él vinculada de la automoción y libertad intrínseca de las sustancias<sup>22</sup>. Cavendish considera a la naturaleza “como un cuerpo entero, una totalidad viva que no se compone de partes” (Monroy Nasr, 2014: 55) y su conocimiento implicará una crítica al método observacional que pone en primer plano el papel de la razón, en este caso significativamente imbricada con el “buen sentido”.

La primera exposición del vitalismo materialista de Cavendish puede situarse en *Philosophical and Physical Opinions* (1655) que brinda explicaciones de variados fenómenos naturales en términos no mecanicistas. A partir de ideas de la tradición médica propone una teoría de la sustancia en función de dar cuenta de la sensibilidad de la vida vegetal y animal. Haciendo uso heterodoxo de las derivaciones en el siglo XVII de los *pneuma* galénicos, postula a los espíritus materiales como una sustancia universal que podría explicar la racionalidad y la sensibilidad de todos los seres y las funciones ordenadas del mundo

---

<sup>22</sup> Para presentar de manera esquemática las más estudiadas doctrinas de Cavendish seguimos a O'Neill (2003), Begley (2017), Boyle (2018), Monroy Nasr (2014) y Azevedo Zapata (2017).

natural en general. Contra el dualismo cartesiano, propone una sola sustancia que se puede subdividir en inerte, sensible y racional. Los tres tipos poseían infinitos grados de sutileza, lo que significaba que potencialmente podían realizar una cantidad infinita de movimientos, aunque cada tipo está orientado por un conjunto particular de actividades. Los espíritus sensibles mueven la materia inerte en la creación de cuerpos y suministran información sensorial externa, mientras que los espíritus racionales están asociados con los procesos cognitivos. De esta manera, “en lugar de una jerarquía estricta, Cavendish concibió una relación fluida y dinámica entre las operaciones corporales y mentales basadas en una materialidad compartida” (Begley, 2017: 499-500). Así, según las *Opinions*, la sensibilidad y la racionalidad están incrustadas en la materia que compone los cuerpos de plantas, animales y humanos, con lo que apunta a la atribución de cierta forma de conocimiento a todo lo existente. En el mismo sentido, Boyle considera que el orden y la regularidad no serían posibles si las partes de la naturaleza no tuvieran percepción y autoconocimiento (Boyle, 2018: 22ss.), y la idea de la universalidad autocognoscitiva, según veremos, resulta funcional para una forma de conocer empática con la naturaleza.

Esta doctrina aparece claramente en las *Observations* y contribuye a hacer de esta obra la exposición madura del vitalismo materialista de Cavendish. Allí dice: “La naturaleza no es más que un cuerpo, enteramente sabia y concedora, que ordena sus partes automovientes con facilidad y comodidad, viviendo en placer y gozo, con infinitas variedades y curiosidades” (Cavendish, 2003: 48). La concepción de la materia implica la de la moción: *versus* el mecanicismo de la cinética estricta, donde no puede haber causa de movimiento sino por actos de fuerza corporal que actúan sobre la materia inerte y las acciones infinitas de la naturaleza se miden de acuerdo a la regla de un tipo particular de movimientos, el vitalismo de Cavendish concede libertad de automovimiento a todas las sustancias y el movimiento tiene incontables variedades irreductibles a una sola. Esto nos resulta relevante porque la defensa de esta cosmología en las *Observations* y en su gemela imaginativa, *The Blazing World*, implicará la mayor batalla epistemológica de la autora: la que se libra entre la observación y “el buen sentido y la razón”.

El pensamiento científico del siglo XVII, tanto en sus bases ontológicas como en sus supuestos epistémicos, privilegiaba las observaciones y experimentos en base a instrumentos. Según Cavendish, el conocimiento de las partes del mundo natural no puede depender de lo meramente observado. Por un lado, claramente reconocerá el valor de los instrumentos: “El mundo sería ciego sin ellos, como lo ha sido en edades anteriores”.

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

(Cavendish, 2017a: 82). Pero también advertirá la necesidad de una relación crítica entre la objetividad científica y el papel de la razón, que constituye “la mejor guía de todas las artes”<sup>23</sup> (Cavendish, 2003: 9).

Es bien sabido que en las *Observations* debate con los “modernos escritores dióptricos” y especialmente con Robert Hooke y su obra *Micrographia* (1665) descripción de observaciones microscópicas y telescópicas con detallados dibujos. A raíz del impacto de esta obra, Cavendish cuestionó la validez de los resultados del uso de instrumentos. Considera que lo que se ve por su intermedio a veces podría ser engañoso. Afirma que incluso si la observación a través de los microscopios no fuera engañosa, en el sentido de que ellos puedan realmente representar las partes exteriores y superficies de criaturas diminutas, ello no sería efectivamente ventajoso: “Porque a menos que pudieran descubrir sus movimientos interiores (...) y las oscuras acciones de la naturaleza, o las causas que hacen tales o cuales criaturas; no veo gran beneficio” (Cavendish, 2003: 42-43). Para Cavendish, los seguidores de la filosofía experimental deberían ser advertidos sobre sus hallazgos, ya que: “Por sus argumentos extraídos, o más bien distraídos, [ellos] confunden (...) el sentido y la razón, la naturaleza y el arte, de modo que tendremos más bien un caos, que un universo bien ordenado” (Cavendish, 2017a: 44). Nuestra autora teme atentar contra un universo bien ordenado. Pero no menos le preocupa la confusión resultante de presuponer que se puede adquirir conocimiento por el simple medio de la observación. La postura de Cavendish no se debe a que niegue la importancia de observar, sino a su confianza en el aporte de la mente en el descubrimiento de lo que ella llamaba la verdad interior.

La necesidad de corrección de la observación es presentada con elocuencia en *The Blazing World*. Para averiguar el grado de civilización y estado de conocimientos del mundo resplandeciente, la emperatriz se entrevista con representantes de diferentes ciencias y oficios y acude a las aptitudes morales y saberes de las fabulosas especies del reino. Discute política con hombres zorros, mineralogía y cuestiones de la tierra con hombres gusanos y arquitectura con hombres araña. El corazón doctrinal de la novela son estas charlas donde en las explicaciones de los aborígenes resuenan ecos de Hobbes, Hooke, Boyle, Galileo o Gassendi, y la heroína replica a todos desde su propia perspectiva. En un conocido pasaje, los osos astrónomos descubren irregularidades estelares con sus telescopios, por lo cual

---

<sup>23</sup> “Regular reason is the best guide to all arts”.



discuten entre ellos, y la soberana cuestiona la desconexión entre el deleite por la observación y la teoría: “Por lo cual os mando romperlos; porque pueden observar los movimientos progresivos de cuerpos celestes con sus ojos y raciocinio naturales mejor que a través de gafas artificiales” (Cavendish, 2017a: 82). Ante la protesta de sus súbditos, la emperatriz accede a que conserven los telescopios, pero con la condición de que sus disputas “permaneciesen dentro de sus Escuelas, y no causaran facciones ni disturbios en el Estado o el Gobierno” (Cavendish, 2017a: 83).

Más allá de sus discutidas implicancias políticas<sup>24</sup>, el conocido párrafo muestra que para Cavendish el conocimiento científico requiere de supuestos, “que ella llama “especulativos” y podemos llamar “teóricos” sobre la naturaleza de la materia, el vacío, el movimiento, etc.” (Monroy Nasr, 2014: 56). La negativa a pronunciarse sobre la veracidad de los descubrimientos astronómicos sobre bases puramente observacionales se basa en la necesidad de que intervengan “el sentido y la razón”. Lo relevante para nosotros es que según Cavendish estas facultades, y no la mera observación, perciben el orden de la naturaleza: “Aunque los movimientos interiores de las criaturas naturales no están sujetos a las percepciones sensitivas, pueden ser juzgados a través de la percepción racional, si son regulares” (Cavendish, 2017a: 93). Así, “buen sentido y la razón” son una instancia complementaria y potencialmente crítica de la mecanicidad de la experiencia sensorial.

Usa aquí dos palabras distintas para decir razón y *sense*, buen sentido, sensatez. Sin ser precisados en este texto pero sin duda asociados a un orden perceptible de la interioridad de los fenómenos, *The Blazing World* nos sugiere su sentido cuando la posesión de ambos, el buen sentido y la razón, legitima la competencia del escriba y auxiliar

---

<sup>24</sup> A propósito de este párrafo de indiscutible resonancia hobbesiana, recordemos que, si bien las interpretaciones tradicionales de la postura política de Cavendish le atribuían un liso y llano promonarquismo, algunas revisiones biográficas –que consideran las confrontaciones de los Cavendish con el orden de la Restauración– y también sobre la base de lecturas de *The Blazing World* en comparación con otras utopías, discuten actualmente esta interpretación. Martí Escayol (2017) propone que Cavendish apela a recursos de visibilidad política tradicionales para explicar la detención del poder, pero que su ideal es un poder no arbitrario, basado en cierto consenso persuasivo. Menos matizada es la interpretación de Walters, para quien “la filosofía natural de Cavendish es una teoría de la Naturaleza que desafía implícitamente muchos aspectos de la cultura moderna temprana que justificaban las jerarquías sociales” (Walters: 2014: 37) que “cuando se extrapola con su cosmovisión política resalta una tensión republicana y revolucionaria en su pensamiento” (Walters, 2014: 193). En consecuencia, afirma que, aunque “Cavendish a veces repite las ideas del círculo monárquico del que dependía y en el que estaba inmersa, no apoyó esas ideas” (Walters: 2014: 6).

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

intelectual de la emperatriz, que no es otro que la propia duquesa de Newcastle, devenida personaje:

Tendré (como escriba...) el Alma de algún escritor antiguo famoso, ya sea de Aristóteles, Pitágoras, Platón, Epicuro, o similares. Los espíritus dijeron: Que esos hombres famosos eran escritores muy eruditos; pero estaban tan casados con sus propias opiniones, que nunca tendrían la paciencia de ser escribas. Entonces, tendré el Alma de uno de los escritores modernos más famosos, como Galileo, Gassendi, Descartes, Helmont, Hobbes (...). Los Espíritus respondieron: Que eran buenos e ingeniosos escritores, pero tan soberbios que despreciaban ser escribas a una mujer. Pero, dijeron ellos, hay una señora, la duquesa de Newcastle; que aunque no es una de las más eruditas, sin embargo es un escritor sencillo y racional; siendo los principios de sus Escritos el Buen Sentido y la Razón (...). Esa Señora –dijo la emperatriz– tendré por Escriba (Cavendish, 2017a: 132).

*Sense* (buen sentido) y razón, además de oponerse a la pretensión de la observación acrítica, se distinguen del apego a la propia opinión: implican apertura a la rectificación. Así, creemos que en su conocida polémica Cavendish no habilita una instancia contemplativa o de autoridad *versus* la ciencia y la técnica. Buen sentido y razón no se definen, pero su posesión define al avatar de Cavendish. Es posible pensar que su exigencia de apertura rechaza concebir a la razón como abstractiva e impersonal. Bajo la luz del reconocimiento de su inspiración feminista, podemos decir que la autora apuntaba a una perspectiva de la razón concreta e inseparable de la condición de género en términos de circulación de saber y poder.

#### IV. Razón e ingenio

Una ideología feminista subyacente la movió hacia una visión más orgánica y enriquecedora de la naturaleza<sup>25</sup> (Sarashon, 1984: 290-295).

---

<sup>25</sup> “An underlying feminist ideology moved her toward a more organic and nurturing view of nature”.





Si bien incluso en una de las dedicatorias (“To the Two Universities”) de una obra científica como *Philosophical and Physical Opinions* (1655), Cavendish invita a los académicos a alentar a las mujeres “para que no nos volvamos irracionales como idiotas, por el abatimiento de nuestros espíritus, a través de los descuidos y los desprecios de la masculinidad al sexo femenino”<sup>26</sup>, fue en su producción como dramaturga donde mejor había plasmado sus exigencias de condiciones sociales propicias para el saber femenino. Lady Sanspareille, heroína de *Youths Glory, and Deaths Banquet* (1662a) expresa:

Si me caso, aunque tenga tiempo para mis pensamientos y contemplaciones, tal vez mi esposo no apruebe mis obras, y tal vez por ninguna persuasión o razón permitiera su publicación; como si fuera ilegal o contra natura que las mujeres tuvieran ingenio (...) Y (...) un marido (...) se esfuerza siempre, si sus mujeres tienen ingenio, por oscurecerlo<sup>27</sup>.

El teatro de Cavendish se centra en las mujeres y especialmente en su situación intelectual perjudicada por las convenciones sociales y erige a la naturaleza, correlativamente, como ámbito de realización del potencial femenino. En este marco de aspiración al ejercicio de la cognición femenina natural la autora alude con frecuencia al ingenio (*wit*) como dotación discursiva que traduce agencia, saber sobre el entorno natural y defensa del mismo<sup>28</sup>. Con esta palabra, Cavendish invierte la retórica convencional científica al celebrar a las mujeres como defensoras de la naturaleza y capaces de conocerla. Por ello, como polo de atracción conclusivo de nuestro panorama de los modos en que aparece la razón en esta autora, queremos destacar la recurrente aparición en su teatro del *wit*, que puede considerarse una facultad racional diferenciada por el énfasis en la manera

---

<sup>26</sup> “Lest in time we should grow irrational as idiots, by the dejectedness of our spirits, through the carelesse neglects, and despisements of the masculine sex to the effeminate” (Cavendish, 1655: s/n).

<sup>27</sup> “If I get married, even if I have time for my thoughts and contemplations, my husband may not approve of my works, and perhaps for no persuasion or reason would he allow their publication; as if it were illegal or against nature for women to have wit (...) And he always strives, if his women have wit, to obscure it” (Cavendish, 1662a: 131).

<sup>28</sup> Resulta notable que el mismo término fuera empleado para caracterizar a la autora por Virginia Woolf. En el ensayo que le dedica en *Las mujeres y la literatura*, escribe: “A pesar de la burla de sus contemporáneos (Cavendish) tenía suficiente ingenio para preocuparse por la naturaleza del universo, o por los sufrimientos de la liebre cazada” (Woolf, 2017: 54). Woolf interpreta el *wit* como la apertura hacia formas diversas de sentir y pensar que Cavendish puso de manifiesto en “The Hunting of the Hare”.

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

no constrictiva de relacionarse con la naturaleza y pertenecer asimismo, si no especialmente, a las mujeres.

Debemos recordar que Cavendish cuestionaría la inferioridad femenina no solo en el teatro, considerado por ella modelo social, sino también en términos científicos. El desarrollo de nuevas metodologías de investigación del siglo XVII había informado a la definición de esferas de acción de hombres y mujeres no menos que a la comprensión de los fenómenos naturales. Estos enfoques contribuyeron a asignar a la femineidad un lugar dentro de los parámetros privados domésticos, mientras que la interpretación de la naturaleza, la toma de decisiones políticas y la publicación polémica eran masculinas, por lo que la oposición del vitalismo de Cavendish a la naturaleza desencantada de pensadores masculinos contemporáneos fue solidaria de su reconfiguración de las categorías de género especialmente en cuanto a la capacidad de conocer.

En este último sentido, las vindicaciones de Cavendish son inseparables de su modestia epistémica. En las *Observations*, Cavendish afirmaba que “siendo el hombre no más que una parte de la naturaleza, no puede tener sobre ella un poder absoluto y supremo” (Cavendish, 2003: 8). Aquí el límite al *poder* puede leerse como advertencia y como propuesta de un acercamiento diferente, más cuidadoso de la naturaleza. Acercamiento que según Sarasohn “no renuncia a la discursividad pero reclama la plasticidad del ingenio natural” para comprenderla (Sarasohn, 2010: 124-125).

Un cuidado acorde con su perspectiva cosmológica. Hemos dicho que Cavendish concebía la materia como semoviente, variable e infinita. Como señala Prieto Pablos, semejante materia “no puede ser objeto de los estándares de observabilidad y exactitud cuantitativa como reglas” (Prieto Pablos, 2020: 275). Allí donde la dicotomía entre la mente y la naturaleza fomentó el distanciamiento entre la mente inquisitiva y la materia inerte, Cavendish propuso la compenetración con lo natural en oposición a la objetividad a la que aspiraban otros discursos modernos. La separación cartesiana de la esfera intelectual de la física resultante del esfuerzo del filósofo por comprender la verdadera naturaleza de su ser sobre la base de la observación directa e impersonal abrió un camino en el que la percepción y la experiencia, sistematizadas y elaboradas por el intelecto, eran los medios para la verdad. Como es sabido, una de las elaboraciones modélicas de la dicotomía entre mente y cuerpo la dio Hobbes. Su definición de la interacción entre la percepción física y la especulación intelectual tiene como consecuencia que la mente humana observa



objetivamente una naturaleza inanimada. A su vez, en la cinética de Hobbes no puede haber causa de movimiento excepto por un cuerpo contiguo y movido, por lo que el movimiento solo puede ocurrir por actos de fuerza<sup>29</sup>.

Como dijimos, en lugar de una dicotomía entre dos tipos de substancias, una activa y otra pasiva, Cavendish propuso diferencias de grados de auto-movimiento de la misma materialidad, acompañados de grados de razón y sensibilidad, en dirección contraria a la división entre mente y materia, asimilando la materia en general al principio activo en virtud de la atracción y repulsión de sus partes. La renuencia de Cavendish al mecanicismo implicaba rechazar la idea de libertad como mera ausencia de impedimentos externos para la moción, y a su vez, rechazar la exclusividad de la fuerza exterior como causa del movimiento. Este rechazo implica el de las concepciones de la interacción de hombres y mujeres según la dicotomía activo/pasivo que inducía a pensar que los receptores pasivos del movimiento social eran las mujeres (Cfr. Curtis Bolander, 2004: 13).

Cavendish defendió una causación “que implica que la naturaleza no está regida por leyes mecánicas, y que cada criatura tiene sus propias leyes, que admiten regularidades e irregularidades” (Azevedo Zapata, 2017: 280). En las *Observations*, cada parte de la naturaleza tiene un margen de libre determinación y cuando habla de la naturaleza de la *persona*, las determinaciones de otros agentes son parciales, afirmación que no solo refuerza su concepción de una naturaleza más libre, sino que reclama para ella una forma de conocimiento menos objetivante.

Con inspiración afín, pero de manera literaria, los dramas y comedias compuestos en la juventud de Cavendish estaban protagonizados por mujeres que destacan por su libertad y anhelo de saber. En ellos, cualquier relación entre el intelecto y el género se considera arbitraria y para ambos sexos el acceso a la educación es imperativo.

---

<sup>29</sup> El mecanismo filosófico del siglo XVII no fue una teoría homogénea. Aunque tanto Hobbes como Descartes suscribieron a la explicación “mecánica” del movimiento corporal, existían diferencias importantes entre ellos. La más conocida es que Descartes defendió la existencia del alma (y por lo tanto de la mente) como una entidad inmaterial separada del cuerpo. Hobbes, diversamente, negó la existencia de todas las sustancias inmateriales y fue muy criticado por su materialismo. Cavendish también negaba la existencia de la sustancia incorpórea y, por lo tanto, de las almas y mentes inmateriales. Como Hobbes, creía que la cogitación debía explicarse en términos de la materia de la que estaba constituida la mente. Pero, a diferencia de Descartes y Hobbes, sostuvo que la fuente del movimiento, como del pensamiento, era interna a la materia, no externa a ella. Este es el aspecto más relevante en el que la filosofía de Cavendish difiere de la nueva física del siglo XVII. Para estas comparaciones, Cfr. Mendelson (2009).

Leduc (2002) y otros han señalado la “radicalidad” del feminismo en la dramaturgia de Cavendish en comparación con la moderación de la autora en escritos posteriores. La diferencia puede tal vez explicarse por factores contextuales de emisión y expectativas de recepción. Cavendish escribió teatro<sup>30</sup> en la corte exiliada, cercana a la cultura nobiliaria y alto burguesa francesa más proclive a la consideración de las mujeres. Pero además, prescindir de argumentar en lenguaje científico permitió que las ficciones fueran su mejor recurso para pensar la corrección del modelo social, así como la forma de *closets dramas*<sup>31</sup> – destinada en principio a la lectura y no a la representación– potenciaba aún más su libertad para presentar sus tesis en forma extrema. Los dramas y comedias de Cavendish recrean lúdicamente la cuestión del intelecto femenino: *Youths Glory, and Deaths Banquet* sostiene que tanto hombres como mujeres deben apreciar el saber y advierte los peligros de descuidar su cultivo, *The Female Academy* (1662c) discute la opción de educación formal y de pronunciar discursos en público para las mujeres y en *The Convent of Pleasure* (1668) las protagonistas se retiran de la sociedad de los hombres para ser devotas de la naturaleza y vivir en armonía con ella, por citar solo algunos ejemplos.

La trama de esta última es reveladora: las retiradas en el convento de los placeres viven devotas a la naturaleza y la conocen bajo una forma de racionalidad que no la constriñe, el *wit*. También en *Youths Glory* el ingenio permite a Lady Sanspareille alcanzar la fama como oradora a la que aspira<sup>32</sup> y el ingenio y su posesión en ambos sexos es el principal tema sobre el que departen las estudiantes de *The Female Academy* (Acto II)<sup>33</sup>. En otros argumentos, por intermedio del ingenio, las mujeres son capaces de actuar socialmente más allá de las constricciones y construyen una relación armónica con el entorno que propicia el florecimiento de ambos mediante un accionar “ecológico”<sup>34</sup>. Dos ejemplos contrastantes son por un lado el convento de los placeres, diseñado por Lady

---

<sup>30</sup> Las obras de teatro de Cavendish fueron publicadas en 1662 como *Playes* y en 1668 como *Plays, Never before Printed*, pero fueron escritas décadas atrás en el exilio. La datación es importante porque si bien su edición coincide con el inusitado protagonismo femenino del teatro de la Restauración, que a partir de 1660 produciría importantes dramaturgas y actrices, debe considerarse su precursora. Cfr. Raber (2001).

<sup>31</sup> La forma de *closet drama* fue frecuente entre los exiliados ingleses en Francia en los tiempos en que el Protectorado había cerrado los teatros en Inglaterra, como distintivo de pertenencia aristocrática.

<sup>32</sup> En *Youths Glory, and Deaths Banquet* (Actos III y IV) la aspiración de Lady Sanspareille a la Gloria es posibilitada por la educación (de características masculinas) que le da su amoroso padre y su propio ingenio (Cfr. Cavendish, 1662a).

<sup>33</sup> Cfr. Cavendish (1662c).

<sup>34</sup> Sobre el “protoecologismo” de Cavendish véase Martí Escayol (2017) y Cutler sobre Siegfried (2016).

Happy, que está adecuado a las estaciones y los fenómenos climáticos para aprender sobre ellos sin modificarlos, mientras que el cobijo y alimento que los varones se jactan de proveer en *The Female Academy* se presentan como innecesariamente dañinos con árboles y animales.

El ingenio se pone también en juego en otros recursos desplegados para autorrealizarse: relaciones de solidaridad entre mujeres –a la manera de un estado de naturaleza pacífico, no alterado por la beligerancia de los hombres<sup>35</sup>– creando ámbitos exclusivamente femeninos<sup>36</sup>. En *Bell in Campo* (1662d), fantasía de mujeres guerreras que subvierte las virtudes tradicionales defendiendo su participación en el conflicto bélico, el ingenio no solo permite asumir actitudes vedadas sino expresarse dignamente ante las injusticias<sup>37</sup>.

Además de su especial relación con “lo natural” el otro rasgo destacado del *wit* es que, si bien su uso parece remitirse a las significaciones convencionales, al menos desde la perspectiva fantástica de sus repetidas personificaciones en las obras de Cavendish, es característicamente femenino. En *The Female Academy*, la primera oradora tiene como tema la definición de *Wit* y *Wisdom* (ingenio y sabiduría) y expresa que *Wit* es la hija de la Naturaleza, mientras que *Wisdom* es el hijo de los dioses<sup>38</sup>, para aclarar que la primera es accesible pero el segundo no se prodiga demasiado en el mundo humano<sup>39</sup>. Tal como lo

---

<sup>35</sup> En su más famoso manifiesto sobre la condición femenina, las *Female Orations*, traducidas parcialmente en castellano como *Una Mente propia*, Cavendish plantea claramente la diferencia entre la congenialidad femenina natural y el arbitrario sometimiento de las mujeres a los conflictos políticos, de los que son víctimas sin ser parte del Estado ni del Gobierno, ni tener derechos. Así, “los disturbios en este país no han quebrado la amistad entre nosotras, pues si bien ha habido (...) una guerra general entre los hombres, nada ha sucedido entre las mujeres” (Cavendish, 2017b: 39).

<sup>36</sup> En *The Convent of Pleasure* las jóvenes se enclaustran para evitar al matrimonio en un convento no ascético, sino placentero y *The Female Academy* relata la oposición masculina a un ámbito educativo.

<sup>37</sup> *Bell in Campo* recrea las dos situaciones femeninas más controvertidas de la Guerra Civil: la espectacular entrada armada de la reina en Oxford, calificada de impropia de su sexo por sus adversarios y las *Petitions* ante el Parlamento presentadas por mujeres de distintos bandos, viudas de guerra, madres de combatientes o civiles atacadas, que coincidían en destacar la vulnerabilidad de las mujeres ante el conflicto. En *Bell in Campo* se destaca el ingenio de las damas que reclaman ante la protagonista, Lady Victoria, invirtiendo el estatuto moral de la queja (Cfr. Cavendish: 1662d).

<sup>38</sup> “First, I must define what Wit and Wisdome are: as for Wit, it is the Daughter of Nature, and Wisdome is a Son of the Gods” (Cavendish, 1662c: 654).

<sup>39</sup> “But there are many that falssy pretend not only to be acquainted with him (...) and pretend to be Wisdome it self, and the world for the most part is cozened and abused with these Cheats, in not knowing the right & true Wisdom; and how should they? when Wisdom it self appears so seldome, as he is a stranlger even in Kings Courts and Princes Palaces, and so great a stranger he is in many Courts and Councils, that if by chance he should be there, they thrust him out as a troublesome Guest” (Cavendish, 1662c: 655).

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish*. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

indica su título, *Natures three daughters, Beauty, Love and Wit* (1662b) se centra en estas tres *Ladies*, que son hijas de *Lady Nature* y aunque igualmente merecedoras de estima, es la última la más aventajada.

La “naturalidad” del ingenio en el teatro de Cavendish es esencial para cualquier discusión de los alcances “feministas” de su pensamiento: sea cual sea su postura en cualquiera de sus escritos, la inferioridad de la mujer, especialmente en sentido intelectual, nunca es obra de la naturaleza. Así, la radicalidad fantasiosa de sus dramas y comedias permitió a la autora nombrar una forma de ejercicio de la razón que por ser afín a lo natural se diferencia de la indagación masculina.

## V. Conclusión

Hemos apelado a la noción de *modos* para poner de manifiesto la variedad interconectada de las apariciones de la razón en Cavendish. Una de las constantes de esta variedad es que, a pesar de su imprecisión, apuntan a cuestionar la objetividad e imparcialidad de concepciones rivales. También son siempre inseparables de la aspiración a la legitimidad de su ejercicio femenino en general y de la autora en particular. Las diferencias de estos modos, en cambio, son deudoras de las de estilos literarios y contextos de intervención: al ensayar la cosmología, la razón se distingue de la fantasía que es su complemento; mientras que es solidaria del buen sentido para remitir el resultado de la observación al orden y al sentido común a la hora de hacer ciencia; y también aparece asimilada al ingenio para interrogar la naturaleza asumiendo la compenetración femenina con ella. En todos los casos, aunque sus contornos son imprecisos, la razón es movimiento de una mente reconcebida como fuente y a la vez objetivo del conocimiento humano (Cavendish, 1655).

La insistencia en que la razón es movimiento y agencia pertenece a un momento fugaz que sucedía a la manera estática mayormente impuesta a la figura femenina durante siglos y precedía a la normalización de una modernidad que tardaría en incluir a las mujeres en la universalidad del sujeto de la razón. En el siglo XVII “hubo más reconocimiento para las mujeres filósofas que en el propio siglo XX” (Benítez Grobet, 2014: 15). Oportunidad en la que Cavendish pudo intervenir para advertir claroscuros en la razón temprano



moderna y expresar con reclamos recurrentes la urgencia política de toda subalternidad: legitimarse como enunciativa.

Que aunque no pueda ser Enrique Quinto, o Carlos Segundo; sin embargo, procuraré ser Margarita Primera; y, aunque no tengo poder, tiempo ni ocasión de ser un gran conquistador (...) en lugar de no ser la señora de un mundo, ya que la fortuna y los destinos me darían ninguno, he hecho yo misma uno para mí (Cavendish, 2017a: 59-60).

## VI. Referencias bibliográficas

- Azevedo Zapata, D. M. (2017). Margaret Cavendish, Escritura, Estilo y Filosofía Natural. *Kriterion*, 137, 271-290.
- Begley, J. (2017). The mind is matter moved: Nehemiah Grew on Margaret Cavendish. *Intellectual History Review*, 4 (27), 493-514.
- Benítez Grobet, L. (2014). A modo de Introducción. Abrir camino para el pensar de las mujeres. En V. Platas Benítez & L. Toledo Marín (Eds.), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración* (13-24). México: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.
- Birulés, F. (2015). *Entreactos, en torno al Feminismo, la Política y el Pensamiento*. Madrid: Katz.
- Boyle, D. (2018). *The Well-Ordered Universe: The Philosophy of Margaret Cavendish*. New York: Oxford University Press.
- Broad, J. & Green, K. (2009). *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavendish, M. (2017a). *El mundo resplandeciente*. Madrid: Siruela.
- Cavendish, M. (2017b). *Una mente propia*. Buenos Aires: Mardulce.
- Cavendish, M. (2003). *Observations Upon Experimental Philosophy*. E. O'Neill (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press (Virtual Publishing).
- Cavendish, M. (1668). *The Convent of Pleasure. A comedy*. En *Plays, never before printed written by the ... Princesse the Duchess of Newcastle* (1-53). London: Printed by A. Maxwell. Edición en línea. Ann Arbor: Text Creation Partnership. <http://name.umdl.umich.edu/A53059.0001.001>. Fecha de acceso: 21 de enero de 2020.

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish*. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

Cavendish, M. (1662a). *Youths Glory, and Deaths Banquet*. En *Playes written by the thrice noble, illustrious and excellent princess, the Lady Marchioness of Newcastle* (122-180). London: Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Pauls Church Yard. Edición en línea. Ann Arbor: Text Creation Partnership. <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo;idno=A53060.0001.001>. Fecha de acceso: 21 de enero de 2020.

Cavendish, M. (1662b). *Natures Three Daughters, Beauty, Love and Wit*. En *Playes written by the thrice noble, illustrious and excellent princess, the Lady Marchioness of Newcastle* (491-527). London: Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Pauls Church Yard. Edición en línea. Ann Arbor: Text Creation Partnership. <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo;idno=A53060.0001.001>. Fecha de acceso: 21 de enero de 2020.

Cavendish, M. (1662c). *The Female Academy*. En *Playes written by the thrice noble, illustrious and excellent princess, the Lady Marchioness of Newcastle* (653-679). London: Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Pauls Church Yard. Edición en línea. Ann Arbor: Text Creation Partnership. <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo;idno=A53060.0001.001>. Fecha de acceso: 21 de enero de 2020.

Cavendish, M. (1662d). *Bell in Campo*. En *Playes written by the thrice noble, illustrious and excellent princess, the Lady Marchioness of Newcastle* (579-633). London: Printed by A. Warren, for John Martyn, James Allestry, and Tho. Dicas, at the Bell in Saint Pauls Church Yard. Edición en línea. Ann Arbor: Text Creation Partnership. <https://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=eebo;idno=A53060.0001.001>. Fecha de acceso: enero de 2020.

Cavendish, M. (1655). *The Philosophical and Physical Opinions*. Printed for J. Martin and J. Allestrye at the Bell in St. Pauls Church-Yard. Edición en línea. Digital Cavendish: a scholarly collaborative. Recuperado de <http://digitalcavendish.org/complete-works/philosophical-and-physical-opinions-1655/>. Fecha de acceso: 15 de diciembre de 2020.

Cavendish, M. (1653). *Poems and fancies written by the Right Honourable, the Lady Margaret Newcastle*. London: Printed by T.R. for J. Martin, and J. Allestrye. Edición en línea. Ann Arbor: Text Creation Partnership. Recuperado de <http://name.umdl.umich.edu/A53061.0001.001>. Fecha de acceso: 1 de diciembre de 2016.

Curtis Bolander, A. (2004). *Margaret Cavendish and Scientific Discourse in Seventeenth-Century England. Theses and Dissertations*. 29. Brigham Young University. Recuperado de <https://scholarsarchive.byu.edu/etd/29>. Fecha de acceso: 10 de mayo de 2022.





- Cutler, S. (6 de Octubre de 2016). Margaret Cavendish and the Poetry of Animal Cognition (review of *Brandie Siegfried's presentation at the Women's Studies Colloquium*). Provo, Utah. BYU College of Humanities. <https://humanities.byu.edu/margaret-cavendish-and-the-poetry-of-animal-cognition/>
- De Martino, G. & Bruzzese, M. (2000). *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*. Madrid: Cátedra.
- Ezell, M. (1989–1990). The Myth of Judith Shakespeare: Creating the Canon of Women's Literature. *New Literary History*, 21, 579–592.
- Fitzmaurice, J. (1999). The Life and the Literary Reputation of Margaret Cavendish. *Quidditas*, 20, 55-74.
- Heyden-Rynsch, V. (1998). *Los salones europeos: Las cimas de una cultura femenina desaparecida*. Barcelona: Península.
- Hock, J. (2018). Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish's "Poems and Fancies". *Studies in Philology*, 115 (4), 766-802.
- Jones, K. (1988). *Margaret Cavendish, a Glorious Fame. The Life of the Duchess of Newcastle (1623-1673)*. London: Bloomsbury Publishing Ltd.
- Leduc, G. (2002). Women's Education in Margaret Cavendish's Plays. *Cercles*, 4, 16-38.
- Mascetti, Y. (2008). A "World of Nothing, but Pure Wit": Margaret Cavendish and the Gendering of the Imaginary. *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas*, 6 (1), 1-31.
- Martí Escayol, A. (2017). *El Mundo Resplandeciente*, una mirada tras bambalinas del siglo XVII. En Cavendish, M., *El Mundo Resplandeciente* (9-48). Madrid: Siruela.
- Mendelson, S. (Ed.) (2009). *Ashgate Critical Essays on Women Writers in England, 1550-1700*. Vol 7: *Margaret Cavendish*. London: Routledge.
- Monroy Nasr, Z. (2014). Margaret Cavendish y sus críticas observaciones a la Filosofía Experimental. En V. Platas Benítez & L. Toledo Marín (Eds.), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración* (51-58). México: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.
- Park, J. (2016). Marching Thoughts on White Paper: Margaret Cavendish's Tools and Spaces of Proto-Novelistic Interiority. En E. Lajer-Burcharth & B. Söntgen (Eds.), *Interiors and Interiority* (119-138). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Prieto Pablos, J. (2020). The Disease of Wit and the Discourse of Reason in Margaret Cavendish's *Observations Upon Experimental Philosophy*. En P. Cuder-Domínguez et al., *The Female Wits:*

Lavié, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish*. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.

*Women and Gender in Restoration England (265-279)*. Huelva: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Huelva.

Raber, K. (2001). *Dramatic Difference: Gender, Class, and Genre in the Early Modern Closet Drama*. London: Associated University Presses.

Sarasohn, L. T. (1984). A Science Turned Upside down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish. *Huntington Library Quarterly*, 47 (4), 289–307.

Scott Baumann, E. (2013). *Forms of Engagement: Women, Poetry and Culture (1640-1680)*. Oxford: Oxford University Press.

Skinner, Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas - Revista De Historia Intelectual*, 4 (2), 149-191.

Smith, H. (1982). *Reason Disciples: Seventeenth Century English Feminists*. Urbana: University Illinois Press.

Walters, L. (2014). *Margaret Cavendish: Gender, Science, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Woolf, V. (2017). *Las mujeres y la literatura*. Madrid: Miguel Gómez Ediciones.

## **CV de la autora**

Claudia Lavié es Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y Magister en Ciencias Políticas (FLACSO). Se desempeña como Profesora Adjunta regular de Filosofía Política (Universidad Nacional de General Sarmiento) y JTP regular de Historia de los Sistemas Políticos (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). Áreas de Investigación: Historia de la Filósofas Modernas, Filosofía Política Moderna, Metodología de la Historia del Pensamiento Político.



# ESENCIAS INDIVIDUALES Y RESPONSABILIDAD MORAL EN LA FILOSOFÍA DE ANNE CONWAY<sup>1\*</sup>

## INDIVIDUAL ESSENCES AND MORAL RESPONSIBILITY IN ANNE CONWAY'S PHILOSOPHY<sup>2</sup>

Paula Castelli

*Universidad de Buenos Aires - Universidad Argentina de la Empresa*

ORCID 0000-0002-8268-4404

paulacastelli1973@gmail.com

### Resumen

Este artículo pretende llamar la atención sobre la conexión entre dos tesis metafísicas centrales de la filosofía de Anne Conway: a) el hecho de que cada criatura posee una esencia individual que permite identificarla y distinguirla de todas las demás, pero que b) se desarrolla en el tiempo según su propia acción libre. Desde nuestro punto de vista, para Conway, las criaturas adquieren sus esencias individuales a través de las elecciones que realizan. Según nuestra interpretación, las acciones libres de cada criatura, junto con las leyes de la justicia divina, explican la serie de modos de ser que cada criatura despliega a través del tiempo. Esta serie es la que constituye sus esencias individuales, que Dios conoce *sub specie aeternitatis*, pero que son generadas por cada criatura en el curso de su existencia temporal.

**Palabras clave:** Anne Conway; Esencia; Libre arbitrio; Teodicea.

### Abstract

This paper aims to draw attention to the connection between two central metaphysical theses of Anne Conway's philosophy: a) the fact that each creature possesses an individual essence that makes it possible to identify and distinguish it from all others, but that b) unfolds over time according to its own free action. In our view, for Conway, creatures acquire their individual essences through the choices they make. According to our interpretation, the free actions of each creature, together with the laws of divine justice, explain the series of modes of being that each creature displays through time. This series is what constitutes their individual essences, which God knows *sub specie aeternitatis* but which are nonetheless generated by each creature in the course of its temporal existence.

**Keywords:** Anne Conway; Essence; Free will; Theodicy.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 09/12/2021. Aprobado el 03/06/2022. Publicado el 30/07/2022.

<sup>2</sup> Agradezco a Ezequiel Zerbudis y a los evaluadores anónimos de la revista sus sugerencias y comentarios a este trabajo.

## I. Introducción

La filosofía de Anne Conway, plasmada en un cuaderno hacia 1677 o 1679, pretende dar respuesta al menos a dos cuestiones, una metafísica y otra moral, y lo hace conectando estos dos planos de un modo novedoso. La primera cuestión responde a la pregunta: ¿qué tipo de entidades pueblan el mundo? La segunda podemos describirla como el problema del mal y el sufrimiento injusto y está planteada en un contexto teodiceico: si Dios es justo y bueno, ¿cómo se explica el dolor y el sufrimiento que percibimos y padecemos en el mundo?

Ese cuaderno manuscrito<sup>3</sup>, traducido al latín y publicado de manera póstuma y anónima bajo el larguísimo título de *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae De Deo, Christo et Creatura id est De Spiritu et Materia In Genere*, entrelaza ambos problemas. Allí se responde a la segunda pregunta apelando a la libertad de indiferencia que Dios ha otorgado a las criaturas. A la primera responderá probando que solo pueden existir tres sustancias (Dios, Cristo y la Criatura) y que el modo de ser de estas cosas no es más que espíritu que, cuando es más sutil y activo, es llamado pensamiento, alma o espíritu, y que cuando se torna más tosco y denso es llamado materia. Pero, además, la Criatura consiste ella misma en un número infinito de criaturas, cada una de las cuales posee una esencia individual.

En este trabajo me propongo establecer una relación que en el texto de Conway no es explícita pero que se hace evidente cuando conectamos dos tesis centrales de la filósofa: a) el hecho de que cada criatura posea una esencia individual que permite identificarla y distinguirla de toda otra, pero que b) se despliega a lo largo del tiempo de acuerdo con su propio accionar libre. Esto nos lleva a interpretar que las criaturas, tal como Conway las entiende, se dan a sí mismas su esencia individual mediante las elecciones que toman a lo largo del tiempo. Esta interpretación es la que intento desarrollar en este trabajo. Según nuestra hipótesis de lectura, las acciones libres de cada criatura, en conjunto con las leyes de la justicia divina, la cual establece un castigo o premio adecuado al comportamiento de cada una bajo la forma de grados mayores o menores de espiritualidad/materialidad, explican la

---

<sup>3</sup> En sentido estricto, desconocemos el contenido concreto del manuscrito, pues se ha perdido y de él solo sabemos mediante la edición que J. M. van Helmont realizó en 1690, traducido del inglés al latín y publicado como anónimo. La edición del texto supuso la inclusión de notas que se suponen realizadas por el mismo J. M. van Helmont y tal vez por Henry More, pero no es fácil identificar en el texto cuáles y cuántas han sido las intervenciones de estas manos amigas pero ajenas. Cf. Orio de Miguel (2004).

serie de modos de ser que tiene cada criatura a lo largo del tiempo. Esta serie es la que constituye la esencia individual de cada criatura, que Dios conoce *sub specie aeternitatis* pero que cada criatura genera por sí misma en el transcurso de su existencia temporal.

La estructura del trabajo será la siguiente: en la sección II expondré brevemente la ontología propuesta por Conway, centrándome particularmente en su caracterización de las criaturas. Allí discutiré también en forma concisa la interpretación de Emily Thomas y su rechazo de la lectura haecceitista de Peter Lopston. En la sección III presentaré la concepción de libertad que Conway atribuye a las criaturas e intentaré explicar por qué su concepción del libre arbitrio debe interpretarse de modo no compatibilista. En la sección IV trataré sobre la justicia divina y su efecto en la secuencia de modos de ser de cada criatura a lo largo de la historia de la creación. Finalmente, en la sección V presentaré algunas conclusiones que se siguen de este análisis.

## II. Tres tipos de sustancias, infinitos individuos creados

La ontología que Anne Conway presenta en los primeros capítulos de *Principios de la más antigua y más moderna filosofía* consta de tres sustancias que se distinguen entre sí según si se les aplica, y de qué modo, el atributo de la mutabilidad: por un lado está Dios, al que el atributo no se le aplica en ningún sentido; por otro lado, Cristo, que solo es mudable hacia el bien; y finalmente, la Criatura, mutable hacia el bien y hacia el mal.

La mutabilidad o inmutabilidad es la propiedad que permite establecer una distinción entre las únicas especies reales que Conway reconoce:

En resumen, todo cuanto de alguna manera puede llamarse ente, o es absolutamente inmutable, y tal es Dios, Ente Supremo; o es completamente mudable hacia el bien y hacia el mal, y esta es la Criatura, entidad ínfima; o en parte es inmutable, esto es respecto del mal, y en parte es mudable, hacia el bien, y este es Cristo Hijo de Dios, aquel ente intermedio entre Dios y la Criatura (VI 4 46)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> En las citas de *Principia Philosophiae* utilizo la traducción al castellano realizada por Orio de Miguel (2004), salvo en algunos casos en que he modificado esa traducción y lo dejo aclarado. Entre paréntesis indico el capítulo de *Principios*, la sección y la página de la edición latina.

Otro elemento central de la metafísica de Conway está dado por el hecho de que si bien, por un lado, la filósofa se encarga de distinguir claramente estas tres sustancias o esencias, por el otro, encuentra una propiedad que es común a las tres: el ser activas y vitales. Esto ha de ser así, pues la vida es el atributo que Dios comunica a todo lo creado y por lo tanto no puede de ningún modo existir una entidad carente de vida o actividad, ya que sería contraria a Dios y supondría la existencia de un principio distinto de él para explicar su generación. No es posible, entonces, la materia inerte. Todo está vivo y posee diversos grados de actividad, que es el modo en que esta vitalidad se manifiesta.

A su vez, la tercera sustancia o Criatura es en un sentido una entidad única y en otro sentido una infinita multiplicidad de entidades creadas. Se puede hablar de la Criatura en singular, que consiste en la totalidad de lo creado, pero también de las criaturas, en plural, que son todos los individuos de los que puede predicarse “ser creado”. De manera que, esta tercera sustancia, si bien es una en cuanto a su sustancia o esencia (Conway utiliza en muchas ocasiones estos términos como sinónimos), se compone de infinitas cosas o individuos en constante mutación. La tercera sustancia es una pluralidad de infinitas criaturas particulares que tienen distintos modos de ser y que se ordenan jerárquicamente según su grado de espiritualidad/materialidad. Esto ha dado pie a un debate entre los intérpretes de la filosofía de Conway acerca de cómo entender el monismo conwayano. Sarah Hutton (1992) y Christia Mercer (2012) consideran que se trata de un monismo de existencia, es decir, que hay una única sustancia vital en toda la creación, de la que las criaturas particulares son meros modos; mientras que Emily Thomas (2018), Jacqueline Broad (2002), Peter Lopston (1982) o John Grey (2017), entre otros, interpretan la ontología de la autora como un monismo de tipo, según el cual cada criatura individual es en sí misma una sustancia, todas ellas de un mismo tipo de “materia” (*stuff*) (cf. Gordon Roth, 2018). Mi interpretación va en la misma dirección que este segundo conjunto de intérpretes, pues el hecho de que cada criatura posea una esencia particular distinta de la de todas las demás criaturas parece exigir algo más que una mera distinción modal. Esta forma de entender la ontología de Conway es semejante a la interpretación estándar de las mentes finitas cartesianas: una pluralidad de sustancias que comparten el tipo de cosa que son o atributo principal (en este caso, para Descartes, ser pensante), pero cada una de las cuales

se distingue realmente de las demás, de manera que no son meros modos de una única sustancia, sino entidades esencialmente distintas<sup>5</sup>.

Ahora bien, estas entidades que Conway reconoce en su ontología se ordenan, a la manera neoplatónica, en una gran cadena del ser<sup>6</sup>. En esta escala de seres sitúa a Dios en la cima, seguido de Cristo y luego de la Criatura. Si bien no es posible el ascenso o descenso entre estas tres sustancias, esto sí es posible al interior de la Criatura, en donde nuevamente encontramos una escala de la naturaleza. En su punto más alto están los ángeles, luego los seres humanos, los animales, las plantas, y donde lo más bajo serán las piedras y los minerales. Esta jerarquía de criaturas no se funda en la existencia de especies realmente distintas, pues nuestra filósofa deja en claro que la clasificación de modos de ser o ‘subespecies’ se basa en meros nombres o conceptos de nuestro entendimiento, a los que no corresponde nada en las cosas mismas<sup>7</sup>. El basamento real de la escala está dado por los diversos grados de espiritualidad/materialidad que poseen los individuos que, en ningún caso, pueden ser puro espíritu (pues serían semejantes a Dios) ni materia crasa (porque, como vimos más arriba, la materia inerte es imposible). Entonces, en el orden de la creación hay entidades más espirituales y cuyo cuerpo material será muy sutil, como los ángeles, y descendiendo gradualmente se llega hasta las piedras y minerales, con cuerpos sumamente duros y groseros, en los que el espíritu ha reducido su vitalidad a un mínimo sin nunca extinguirse.

Volvamos ahora al atributo por el que se distinguía la Criatura: la mutabilidad. ¿Qué significa que las criaturas sean mutables? ¿De qué modos puede mutar una cosa creada? Determinar esto es importante para Conway y su respuesta a esta pregunta permite comprender tanto su concepción de las esencias individuales de las cosas como la forma en que se hace efectiva la justicia divina.

En el capítulo VI de *Principios* la autora demuestra que un individuo no puede cambiarse en otro individuo. Las cosas creadas no pueden mutar de modo tal que una se convierta en otra, pues si esto fuera así no podrían ser identificados adecuadamente a la hora de juzgar sus acciones.

---

<sup>5</sup> Afirma Descartes en *Principios de Filosofía* (Parte 1, artículo LX): “Es cosa cierta que cada uno, así considerado, se distingue realmente de toda otra sustancia pensante y de toda sustancia corpórea” (1996: 51).

<sup>6</sup> Cf. Lovejoy (1976).

<sup>7</sup> “Pues las especies de las cosas no son más que los individuos distribuidos bajo una general y común idea de la mente o bajo un término común del lenguaje” (P VI 3 45).

Por ejemplo, si este hombre pudiera cambiarse en otro, Pablo en Judas o Judas en Pablo, entonces no sería castigado por un pecado quien pecó, sino que en su lugar lo sería otro inocente y virtuoso, de igual manera, no sería el hombre honrado quien recibiría el premio a su virtud, sino otro, en su lugar, lleno de vicios (VI 2 43).

El argumento para sostener la imposibilidad de este tipo de mutabilidad se apoya, como vemos, en el hecho de que cada criatura, o espíritu principal, debe hacerse responsable por sus acciones; así quién es Pablo y quién es Judas parece estar necesariamente ligado con las elecciones o las acciones por ellos realizadas y en virtud de las cuáles son juzgados por Dios (que, como veremos más adelante, aplicará el castigo o premio correspondiente en la serie de mutaciones que se dan en cada criatura). Poder identificar a cada criatura a lo largo del tiempo es central para que la justicia divina pueda hacerse efectiva, por lo que cada individuo ha de tener una esencia propia que incluye en sí la mutabilidad, pero que no es intercambiable con la esencia de cualquier otra cosa. Esta esencia individual es lo que permite el conocimiento y ciencia de cada cosa:

Es decir, si las esencias mismas individuales de las cosas pudieran intercambiarse entre sí, se seguiría que las criaturas no tendrían un verdadero ser y, en consecuencia, nunca podríamos estar ciertos de nada ni tener verdadero conocimiento y ciencia de ninguna cosa... (VI 2 43-44).

En este sentido, podemos decir que la esencia individual es todo lo que se puede predicar con verdad de un individuo determinado. La totalidad de estos predicados verdaderos da cuenta del ser de la cosa. Así, el tener conocimiento y ciencia en relación con cada cosa es poder atribuir con verdad los predicados que le corresponden. Ello no sería posible si el “esto” de la cosa cambiara con otra. Así, por ejemplo, conocer a Judas, al menos parcialmente, es conocer que se predica con verdad de él que ha pecado denunciando a Jesús.

Ahora bien, la interpretación del pasaje sobre Pablo y Judas ha dado pie a dos lecturas distintas respecto de la metafísica de Conway. Peter Lopston (1982) lo interpreta entendiendo que allí Conway sostiene una postura que acepta la haecceidad. Es decir, la identidad de Pablo se funda meramente en que es este y no otro, con total independencia



de otras propiedades esenciales que pudiera tener. Dicho de otro modo, para Lopston, Pablo se distingue solo numéricamente de Judas; se distinguen en que son meramente dos “esto” (*haec*) distintos. Emily Thomas (2018), por su parte, discute esta interpretación y sostiene que la identidad de las criaturas se funda en la mismidad del espíritu principal que las compone, poniendo de relieve que toda criatura está compuesta de una pluralidad de espíritus ordenada jerárquicamente, con un espíritu regente en el que se ancla la identidad. Esta mismidad no es una mera identidad numérica sino una identidad cualitativamente fundada<sup>8</sup>. Thomas se apoya para su lectura en dos pasajes de *Principios*. El primero es aquel en el que se afirma que:

En Dios está la Idea, que es la imagen de sí mismo o palabra existente dentro de él, y es en sustancia o esencia una y la misma cosa con él, mediante la cual se conoce no menos a sí mismo que a todas las demás cosas, de acuerdo con, incluso a través de, esta Idea o palabra han sido hechas y creadas todas las criaturas (I 6 3).

De aquí Thomas infiere que hay en Dios una idea de cada criatura, mediante la cual Dios la conoce. Esta idea da cuenta de la esencia de cada criatura particular, por lo que no serían meros “estos” sino que la esencia de cada criatura está ya representada de modo completo en la Idea mediante la cual Dios la conoce y la pone en la existencia<sup>9</sup>.

El segundo es un pasaje del capítulo VII en el que Conway dice que “el alma de cualquier humano ha de permanecer como tal *alma íntegra* eterna, esto es, durando sin fin, para recibir los propios frutos según sus méritos” (VII 4 108). Thomas se apoya en esta referencia a la integridad del alma para afirmar que la identidad de cada criatura está asegurada por su alma o “espíritu principal” que no debe entenderse como un átomo o unidad última, sino una multiplicidad de espíritus unidos de modo indisoluble, y de allí que se la nombre como “alma íntegra”. Este conjunto de espíritus organizados constituye la esencia individual de cada criatura<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Si consideráramos esta cuestión en términos leibnicianos podríamos decir que, según Lopston, Conway no acepta el principio de identidad de los indiscernibles, pues entendería que dos individuos pueden distinguirse por su solo número. La interpretación de Thomas, en cambio, considera que Conway está formulando justamente algo muy semejante a lo que luego Leibniz nombrará como “identidad de los indiscernibles”.

<sup>9</sup> Cf. Thomas (2018: 140).

<sup>10</sup> Cf. Thomas (2018: 143).

Coincido con la lectura que hace Thomas y con su crítica a la postura de Lopston, sin embargo, creo que se podría agregar evidencia en favor de su interpretación. Thomas no cita el párrafo tal vez más contundente de *Principios* en contra de una lectura haecceitista:

Dios no creó ningún ente desnudo, mero ente desprovisto de todo posible atributo que de él pueda predicarse. ‘Ente’ es solo un término lógico o noción, como dicen los Lógicos, género universalísimo que, en su pura y abstracta noción no está en las cosas mismas, sino solamente en el concepto o entendimiento humano. Por lo tanto, *todo ente verdadero es una naturaleza singular, de la que pueden afirmarse estos o aquellos atributos* (VII 3 90, subrayado nuestro).

En este pasaje se afirman dos cosas. Por una parte, que no existe ente desnudo o sin atributo. En consonancia con lo dicho en el capítulo 1 sobre la Idea a partir de la que Dios crea, Dios conoce la esencia de cada criatura y es por esa esencia o naturaleza singular que identifica a cada una y la distingue de toda otra. Entonces, lo que Dios crea es la criatura, de la que sabe que va a tener (libremente) tal esencia. Por otra parte, se niega la existencia real de los géneros y especies. Todo lo que hay son individuos con naturalezas singulares<sup>11</sup>.

Tenemos, entonces, que las criaturas son entidades que poseen cada una esencia o naturaleza particular pero que, además, pertenecen todas a una misma especie: son mutables. Esta mutabilidad encuentra su límite solo en los siguientes puntos: a) no puede cambiar de tal forma que se convierta en inmutable (Dios) o en mutable solo para el bien (Cristo); b) cada criatura particular es la que es, con su esencia particular, y no puede convertirse en otro individuo. Esto implica que la esencia particular de cada criatura no impide que esta pueda cambiar de manera tan radical como para ser humano, luego un perro, luego un limonero, luego madera, tierra, y tras un largo periplo volver a ser humano,

---

<sup>11</sup> En una nota de su traducción de *Principios* al castellano, Bernardino Orio de Miguel realiza un análisis de este pasaje que me parece esclarecedor: “Este es el nominalismo metafísico al que conduce el esencialismo radical de la autora. No hay ‘géneros’; no hay ‘animales’ por un lado ni ‘rationales’ por otro; ni piedras por aquí y hombres por allá. Toda criatura puede llegar a ser, siempre pudo ser, sin dejar de ser ella, cualquier otra criatura; pero, al término de la transformación, bajo la apariencia de una ‘subespecie distinta’, seguirá siendo ella (...). Si no me equivoco, el esencialismo de Conway es el principio de los indiscernibles de Leibniz. Las cosas se diferencian entre sí más allá de todo género y de todo número, por su sola ‘*autokinesis*’ ” (Orio de Miguel, 187 n. 108).

quizás incluso ángel<sup>12</sup>. Cada criatura transmuta en su modo de ser de tal forma que puede atravesar gradualmente toda la escala de la naturaleza, sin dejar de ser la misma criatura. Algunas intérpretes han visto en este modo de concebir las sustancias particulares un antecedente de la metafísica de procesos sostenida por Alfred Whitehead en el siglo XX (Cf. White, 2008; Thomas, 2017)<sup>13</sup>.

Es necesario ahora compaginar este modo de entender la identidad y las esencias individuales de las criaturas con la afirmación de Conway de que estas obran de manera libre y voluntaria, y no determinadas por una esencia previa, como lo será en Leibniz, sino que poseen libertad de indiferencia.

### **III. La voluntad libre de las criaturas: indiferente y arbitraria**

En la caracterización que hace de Dios en el capítulo 3 de *Principios* Conway niega de manera tajante que la indiferencia de la voluntad pueda ser un atributo divino. Por el contrario, la voluntad divina es libérrima justamente por ser absolutamente necesaria, pues su voluntad se sigue del conocimiento perfecto de lo que es bueno. La analogía que usa al argumentar que esta es la forma de la libertad divina permite vislumbrar al mismo tiempo el tipo de libertad de la voluntad que poseen las criaturas:

Mas si la indiferencia de la voluntad existiera en Dios, habríamos de suponerle mudable y semejante al hombre corruptible que obra con frecuencia por mero tanteo y no con verdadera y sólida razón o guiado por la sabiduría, Dios sería semejante a los crueles tiranos que hay en el mundo, que hacen muchas cosas por su sola voluntad, tan seguros de su poder, que de actos no son capaces de dar más razón que su capricho. Por el contrario, un hombre bueno puede de dar razón suficiente de

---

<sup>12</sup> Aun volviendo a un modo de ser humano, Pablo nunca podrá ser Judas, en la medida en que cada uno consiste en una secuencia de modos de ser distinta de la otra, secuencia que a su vez es resultado de sus elecciones libres e indeterminadas, en conjunto con las leyes de la justicia divina, que retribuyen con un modo de ser más sutil o grosero cada una de esas elecciones.

<sup>13</sup> En este trabajo no ahondaremos en esta dirección, pero me parece que es un marco conceptual en el que vale la pena indagar y que puede iluminar la metafísica de Conway, en particular la relación entre las esencias particulares y la actividad libre de las criaturas. Carol White describe este tipo de sistema del siguiente modo: “En los sistemas metafísicos de proceso, el devenir, no el ser, es la metáfora central para entender la realidad, y la contingencia, la emergencia y la creatividad son elementos esenciales que priman sobre determinismo y la fijeza. El pensamiento procesal nos anima a tomar muy en serio la realidad del cambio; en este sentido, nada es constante, todo está en flujo” (White, 2008: 82).

aquello que hace o piensa hacer y esto porque conoce y comprende que la verdadera bondad y sabiduría le exige que lo haga y él quiere hacerlo porque sabe que aquello es recto, y que si no lo hiciera abdicaría de su obligación (III 1 13-14 – traducción corregida).

La libertad de la voluntad, en el sentido de una voluntad indiferente, implica la posibilidad de elegir entre cursos de acción alternativos, lo que es precisamente un signo de imperfección y mutabilidad. La voluntad divina, entonces, a diferencia de la voluntad de las criaturas, no puede ser de ningún modo indiferente. Las acciones más libres son aquellas en las que la acción de la voluntad se determina por lo que el entendimiento conoce como bueno o recto. Dado que en el caso de Dios este conocimiento es pleno, la acción de Dios es la más libre de todas<sup>14</sup> y nunca puede ser indeterminada, pues no puede hacer lo que conoce como peor porque esto sería contrario a su esencia. Por el contrario, las criaturas no están determinadas a obrar del mejor modo, pues son imperfectas y mutables, y de esto se sigue que poseen voluntad de indiferencia<sup>15</sup>.

Ahora bien, ¿qué entiende Conway por voluntad ‘indiferente’? Una forma de interpretar esta “voluntad de indiferencia” es entenderla como el producto de la falta de conocimiento. Al poseer un conocimiento oscuro o deficiente acerca de lo bueno, la voluntad resulta indeterminada y por tanto actúa indiferentemente. La carencia de razones sólidas sería entonces la causa del mal. Así es como lo interpreta Jonathan Head (2019), quien considera que el problema del mal es para Conway un problema eminentemente epistémico. Esta lectura me resulta problemática, ya que no es claro cómo podría superar la criatura por sí misma la imperfección de su conocimiento, y esto resulta ser necesario si va a ser castigado como responsable por su ignorancia. A diferencia de otros planteos que le son contemporáneos, en el sistema de Conway no hay un método que nos muestre cómo conducir la razón por el camino correcto y garantizar así un progreso en el conocimiento<sup>16</sup>. Sin esta garantía, el considerar que el mal se sigue de la ignorancia de la criatura, resultado

---

<sup>14</sup> “Dios, que es agente libérrimo es, a la vez, no obstante agente máximamente necesario: no puede por menos de hacer cuanto hace en sus criaturas o con relación a ellas, porque su propia infinita sabiduría, bondad justicia es su ley, que de ningún modo puede transgredir” (P III 2).

<sup>15</sup> Cf. Lascano (2017).

<sup>16</sup> Por el contrario, en el texto de Conway se hace referencia a que el conocimiento del bien que corresponde al modo de ser de cada criatura ya está inscrito en ella misma: “Esta misma justicia [divina] otorgó la ley a todas las criaturas y la inscribió en sus naturalezas: cualquier criatura que viola esta ley es por ello castigada; quien la observa recibe un premio para hacerse mejor” (P VI 7 58).

de su propia imperfección la disculpa más de lo que la responsabiliza, por lo que el castigo o premio correspondientes parecen injustificados.

Si analizamos con más detalle a qué se refiere Conway con “indiferente” cuando califica así a la voluntad de la criatura podemos arribar a una posición alternativa que no tiene esos problemas. Este término resulta ambiguo, pues parece querer decir dos cosas distintas: por un lado, puede usarse para caracterizar la forma propia que adquiere la voluntad en las criaturas y, por el otro, cuando se refiere al uso abusivo y arbitrario que se hace de esta voluntad, la que aparece ejemplificada en la descripción que da del modo de actuar del tirano. En el primer sentido refiere al estatus metafísico de la voluntad de las criaturas, que actúan de manera libre, cuando no están determinadas por ninguna causa externa. Es decir, toda criatura tiene siempre abierta la posibilidad de actuar o no actuar, o de elegir A o B (si tal opción está en su rango de acción posible, dado el modo de ser que posee). Así, un humano puede elegir vacunarse y ayudar a combatir una pandemia o no hacerlo, un perro puede elegir morder o no morder a quien le da de comer, la planta puede elegir fructificar o no...<sup>17</sup>

En el segundo sentido, cuando Conway habla del abuso de la indiferencia de la voluntad parece referir a la voluntad de quien no da razones de su acción, lo que convierte a su obrar en arbitrario. Esto aplica al ejemplo ya mencionado del tirano que actúa de acuerdo con su mero capricho, de un modo que no se sigue de alguna razón previa que pudiera tener para obrar. Esta voluntad arbitraria puede ser consecuencia de la ignorancia (Conway afirma que esto es “con frecuencia”: “obra *con frecuencia* con mero tanteo y no con verdadera y sólida razón o guiado por la sabiduría”) pero no necesariamente tendría que ser así. Si, como señalamos más arriba, la acción de la criatura es metafísicamente indeterminada, entonces, aun cuando el agente conociera las razones por las que debiera actuar del modo A, podría elegir obviarlas y actuar del modo B, arbitrariamente, por mero

---

<sup>17</sup> El hecho de que la jerarquía en los modos de ser de las criaturas no suponga saltos, sino que sea un continuo en el que se da una gradación desde lo más espiritual a lo más corpóreo, implica también una gradación en capacidad de agencia. Esto es un punto importante porque más allá de que el pecado original sea explicado a partir de un abuso de la libertad de indiferencia por parte de una criatura de modo humano, la agencia moral no parece limitarla Conway a los humanos sino que ha de involucrar a la totalidad de las criaturas, en sus diversas jerarquías. En P VI 7, 59 se presenta el caso de un árbol frutal que *merece* ser abonado si da frutos y *merece* ser hachado y convertido en leña si es estéril. Jonathan Head (2019) señala esta particularidad de la metafísica de Conway como una de las pocas diferencias que encuentra entre su concepción de la libertad y la de Henry More, para que quien solo los humanos son criaturas libres.

capricho. Eso es justamente lo que lo vuelve malvado y merecedor de un castigo<sup>18</sup>. Esta posibilidad parece quedar abierta y es la razón por la que en el pasaje que citamos antes se recalca que “el hombre bueno puede dar razón suficiente de aquello que hace” pero además “él quiere hacerlo porque sabe que aquello es recto y que *si no lo hiciera abdicaría de su obligación (officii non memor)*”.

Volvamos un momento sobre el ejemplo de alguien humano que puede elegir vacunarse o no en medio de una pandemia para ilustrar esta diferencia entre la voluntad de indiferencia y su abuso. La voluntad indiferente, que sabe que vacunarse constituye un bien para sí y para los demás, y no obstante decide arbitrariamente no hacerlo, es un claro ejemplo de pecado en el sentido en que Conway lo entiende, según yo interpreto, pues es justamente el caso en que, sabiendo que A es bueno, y por tanto teniendo sólidas razones para actuar así, puede el sujeto hacer NO A, por mero capricho o bien para hacer un tonto alarde de su capacidad de actuar de modo arbitrario<sup>19</sup>. En esta elección no hay ignorancia o falta de razones para actuar, sino mera indiferencia arbitraria, de la que el agente es único responsable.

La distinción entre estos dos sentidos de “indiferencia de la voluntad” permite eludir un problema que encuentro en la interpretación de Jonathan Head (2019: 641-642)<sup>20</sup>, quien identifica la indiferencia de la voluntad con la mera ignorancia o confusión en las razones para actuar. Pero si esto fuera así, resultaría que Dios juzga las acciones de las criaturas que no son sino efecto de la propia limitación de estas y no verdaderos actos

---

<sup>18</sup> Interpretado el pasaje de este modo, el planteo de Conway se asemeja en algo a la distinción kantiana entre *Wille* y *Willkür*. Lo que la razón conoce como bueno es *der Wille* (claro que este es un *Wille* heterónomo, pues la ley que conoce la provee Dios, no se la da a sí mismo), lo que el arbitrio puede hacer libremente, *die Willkür*.

<sup>19</sup> Esta manera de entender la indiferencia de la voluntad indiferente, según interpreto, es la de Conway, y la encontramos también en Descartes. El texto en el que esta posición sobre la libertad se presenta de forma más explícita es la carta a Mesland del 9 de febrero de 1647 (AT IV 173) Cf. Zerbudis (2019).

<sup>20</sup> Head considera que “Conway seems to be following a generally Platonic-Socratic view that wrong-doing is due to ignorance or confusion- As all beings naturally desire that which is good, the only explanation for doing wrong will be confusion or ignorance about what is truly good: in other words, cognitive error is the basis of moral error. As Conway is following such a view, it is clear why indifference of the will, which allows us to be confronted with bad or confused reasons, inhibits our freedom, insofar as it gets in the way of our always choosing the good” (2019: 641). Marcy Lascano (2017) es más sutil en su interpretación y, si bien afirma que “it is the natural limitation of creation that is responsible for any resulting disorderly movement”, queda abierta la posibilidad de que tal limitación se exprese mediante una elección verdaderamente indeterminada: “she (Conway) claims that the limitation and privation lies in abuses of the power to will or choose that God has granted us.” (171).

libres. Sin libertad (en un sentido fuerte, no compatibilista), la responsabilidad de las criaturas se diluye y la justicia divina se vuelve algo confusa porque tanto los premios como los castigos resultan infundados.

#### **IV. La justicia divina y la transmutación de modos de ser**

En el planteo de *Principios*, como indicábamos más arriba, las criaturas pueden sufrir transmutaciones respecto de su modo de ser. Estas transmutaciones están ligadas con su comportamiento, sus virtudes y vicios. Según Conway, como ya vimos, cada criatura está compuesta por un conjunto de espíritus organizados: un espíritu principal, constituido a su vez por un conjunto de espíritus fuertemente unidos entre sí, y espíritus más groseros subordinados a este regente. Este espíritu principal se mantiene siempre como tal a lo largo de la existencia del individuo y determina en cada momento la forma externa de este, es decir, es quien mediante los espíritus más groseros u oscuros configura el cuerpo, que no es sino la imagen especular que proyecta el espíritu regente sobre los espíritus más toscos y opacos:

El espíritu es la luz o el ojo que contempla su propia imagen, y el cuerpo es la oscuridad en la que se recibe esta imagen cuando el espíritu mira en él, como aquel que mira en un espejo y no puede contemplarse de la misma manera en el aire transparente ni en un cuerpo diáfano, pues la reflexión de la imagen requiere cierta opacidad, que nosotros llamamos cuerpo (P VI 11 67).

Así, un espíritu principal más “bruto” se espejará en un cuerpo brutal, mientras que un espíritu principal más sutil y luminoso tomará la forma de un cuerpo también más sutil. Por lo tanto, la virtud o el carácter del espíritu principal es responsable por la conversión de un modo de ser a otro como efecto de sus voliciones. Este conjunto organizado de espíritus, en sus sucesivas transmutaciones, ascenderá o descenderá en la escala de la naturaleza cuyos modos de ser se ordenan desde aquellos más sutiles, vitales y luminosos en su punto más alto, hasta los más groseros, toscos y oscuros en el grado más bajo, pero en ningún caso puede ser puro espíritu incorpóreo, ni puro cuerpo inerte.

La relación entre la mutación en los modos de ser de cada criatura y su responsabilidad moral se explicita en varios pasajes de *Principios*, de los cuales tal vez los más claros sean los siguientes:

Ahora bien, el poder, la bondad y sabiduría divina hizo buena a toda criatura, de manera que en su mutabilidad pueda acercarse indefinidamente hacia el bien en continuos avances; se manifiesta así progresivamente la gloria de estos atributos, pues la naturaleza de toda criatura consiste en estar en continua mutación u operación, que la conduce certeramente hacia un bien superior como premio o fruto de su trabajo, a menos que la criatura impida dicho bien por *voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia* que Dios le otorgó al crearla (P. VI 6 51-52, subrayado nuestro).

La acción voluntaria de la criatura es la que permite que esta ascienda o descienda en la jerarquía de modos de ser y, si bien la dirección originaria sería ascendente, la “voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia” invierte esta dirección, volviendo a las criaturas más toscas, materiales, y consecuentemente con un menor grado de actividad o vitalidad. Unas páginas más adelante esto se explicita del siguiente modo:

Comprendemos así qué admirablemente se manifiesta la justicia de Dios en esta transmutación de las cosas de una especie a otra, pues es del todo evidente que una cierta manera de justicia se opera no solo en los hombres y en los ángeles, sino es todas las criaturas, de manera que quien no lo vea así está completamente ciego. En efecto, esta justicia está tanto en el ascenso de las criaturas como en su descenso. Esto es, cuando se transforman a mejor o cuando lo hacen a peor. Cuando es a mejor, la justicia reparte el premio y fruto de los buenos actos; y si es a peor, los castiga con las penas debidas, según la naturaleza o grado de la transgresión. Esta misma justicia otorgó la ley a todas las criaturas y la inscribió en sus naturalezas; cualquier criatura que viola esta ley es por ello castigada; quien la observa recibe su premio para hacerse mejor” (P. VI 7 57).

Ahora bien, ¿cuál es la ley que está inscrita en la naturaleza de cada criatura? ¿Qué es lo que se transgrede? El ejemplo del buen caballo, con el que Conway explica la transmutación de las criaturas, permite también entender cuál es la ley o el deber que se transgrede cuando se peca:





Siendo esto así, yo pregunto: ¿a qué superior perfección y grado de bondad llega, o puede llegar, la entidad o esencia de caballo, después de *haber prestado buenos servicios a su señor* y cumplido *el deber que es propio a esta criatura?* (...) ¿Qué le ocurre a este espíritu cuando muere el caballo? (P VI, 6. 52, subrayado mío).

De acuerdo con esta cita el caballo, en su modo de ser, expresa un espíritu que, una vez muerto o desconfigurado como caballo, recibirá “una recompensa” acorde con su comportamiento como caballo. Esa recompensa, en caso de haberse comportado como un buen caballo, es el refinamiento mismo del espíritu regente que le permitirá una corporalidad más sutil en su nueva configuración, es decir, poseerá un nuevo modo de ser más espiritual. El espíritu del mal caballo, por el contrario, se transfigurará en algo de un tipo más grosero o material. Pero ¿qué es ser un buen caballo? Esto parece definirse en términos de ciertas virtudes propias del caballo en su relación con el humano: “haber prestado buenos servicios a su señor” y “cumplir con el deber propio de esta criatura”, lo que parece justificarse por el hecho de que las criaturas cuyo modo de ser es ser humanos son jerárquicamente superiores en la medida en que poseen un grado mayor de espiritualidad. De la gradación de espiritualidad/materialidad se derivan relaciones de obediencia que constituyen el contenido de los deberes específicos para cada criatura, así como sus virtudes correspondientes. La vulneración o inversión de este orden jerárquico es un pecado de *atadsia* que debe expiarse<sup>21</sup>.

Un ejemplo semejante se presenta en la sección 7 del capítulo 6, en la que se habla de un árbol frutal que, si resulta estéril y es un estorbo en el huerto, se lo derriba para hacerlo leña, mientras que, si da frutos y crece bien, se lo abona y limpia para que mejore cada vez más. En este ejemplo es aún más claro el modo en que la ley divina es ley natural y que parece tanto normar como describir la esencia individual de la criatura.

En ambos ejemplos, el del caballo y el del frutal, el bien propio de estas criaturas se ordena de acuerdo con el de otra criatura que se encuentra por encima en la jerarquía de

---

<sup>21</sup> El pecado original se explica en estos mismos términos unos párrafos más adelante: “Al Espíritu del hombre le habría correspondido ejercer su dominio sobre estos espíritus, que eran todos solamente terrenos, los habría sometido a su acción y, con ello, los habría elevado a un grado superior, esto es, a su propia naturaleza, lo que habría constituido su propio auténtico incremento y multiplicación. Pero, frente a todos ellos, permitió que los espíritus terrenos existentes en él alcanzaran dominio sobre él, haciéndose a sí mismo semejante a ellos” (P VI 6 57).

modos de ser o configuraciones, por poseer un grado mayor de espiritualidad o sutileza. El respeto por el orden permite el ascenso paulatino de estas mismas criaturas a un grado mayor de espiritualidad/actividad. Sin embargo, no hay que perder de vista que esta jerarquía ordena los modos de ser que las criaturas adquieren en cada momento, pues el ser piedra, manzano, caballo o humano no son esencias reales, sino solo modos o configuraciones de espíritus que suponen grados diversos de vitalidad o actividad. Considerar una criatura como caballo o como piedra es considerarla parcialmente; la esencia individual de esta, en cambio, incluye en sí todos los modos de ser que esta ha tenido y tendrá, así como la legalidad que la lleva de un estadio a otro. De manera que debemos pensar a las criaturas en tanto tales según la esencia individual que permite definir las de forma completa y que incluye en sí una serie infinita de configuraciones en las que el espíritu regente dirigirá “legiones” de espíritus configuradas de modo diverso. En todas y cada una de esas configuraciones, este espíritu regente es responsable por las acciones que se llevan a cabo bajo cada modo de ser. En algunos de estos modos las acciones serán mínimas, como, por ejemplo, si se es piedra o algún elemento muy básico; en otros modos de ser la actividad será mayor, pero en todos hay acción y responsabilidad que será recompensada adecuadamente.

Por otra parte, la justicia divina no es meramente retributiva, sino correctiva y medicinal, en la medida en que tiene como finalidad el mejoramiento del espíritu juzgado<sup>22</sup>.

Conway afirma, con un optimismo pertinaz, que todos estos recorridos a través de diversas transmutaciones llevan siempre hacia lo mejor y que toda voluntad, gracias a la justicia medicinal y correctiva, se encaminará hacia configuraciones cada vez mejores en un proceso de ascenso constante e indefinido.

## V. Conclusión

Resumamos, entonces, el recorrido que hemos hecho. El mundo es creado de manera tal que Dios pueda efectivamente ejercer en él su justicia, por lo que cada individuo creado puede ser identificado por Dios como el individuo que es, a pesar de las profundas transformaciones en cuanto a su modo de ser a lo largo de su existencia. Hemos intentado

---

<sup>22</sup> Cf. Strok (2021) para una exposición de las características de la justicia divina.

mostrar que esa identidad se funda en lo que Conway llama “esencia individual”. Dada la concepción de la voluntad que presenta nuestra autora, estas esencias individuales no deben ser pensadas como una entidad fija y determinada desde un principio, que luego se desenvuelve determinando los diversos estadios de la criatura. Sería mejor concebirlas, en cambio, como un fluir vital que va configurando esta esencia a partir de las acciones libres de cada criatura, que en su recorrido temporal es indeterminada, si bien es conocida ya por Dios en tanto tiene una perspectiva eterna.

## VI. Referencias bibliográficas

- Conway, A. (1996). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. A. Coudert y T. Corse (Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes*. Ch. Adam & P. Tannery (Eds.). Paris: Vrin.
- Gordon Roth, J. (2018). What Kind of Monist is Anne Finch Conway? *Journal of the American Philosophical Association*, 4 (3), 280-297. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.24>
- Grey, J. (2017). Conway’s Ontological Objections to Cartesian Dualism. *Philosophers Imprint*, 17, 1-19. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0017.013>
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Head, J. (2019). Anne Conway and Henry More on Freedom. *International Journal of Philosophical Studies*, 27 (5), 631-648. <https://doi.org/10.1080/09672559.2019.1659843>
- Lascano, M. (2017). Anne Conway on Liberty. En J. Broad & K. Detlefsen (Eds.), *Women and Liberty, 1600-1800: Philosophical Essays* (163-177). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Lopston, P. (1982). Introduction to Anne Conway. En P. Lopston (Ed.), *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (1-60). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Lovejoy, A. O. (1976). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Mercer, C. (2012). Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G. W. Leibniz and Anne Conway. En S. Ebbesmeyer (Ed.), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Enquiry in Early Modern Philosophy* (172-206). Göttingen: de Gruyter.
- Orio de Miguel, B. (2004). *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz*. “Principiae Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae”. B. Orio de Miguel (Intro., Trad., Notas). Valencia: Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia.

- Castelli, P. (2022). Esencias individuales y responsabilidad moral en la filosofía de Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 41-58.
- Strok, N. (2021). Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (1), 193-210. <https://doi.org/10.5209/asem.74713>
- Thomas, E. (2017). Time, Space and Process in Anne Conway. *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (5), 990-1010. <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1302408>
- Thomas, E. (2019). Anne Conway on the Identity of Creatures over Time. En E. Thomas (Ed.), *Early Modern Women on Metaphysics* (131-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- White, C. (2008). *The Legacy of Anne Conway (1631-1679). Reverberations from a Mystical Naturalism*. New York: State University of New York Press.
- Zerbudis, E. (2019). El misterioso compatibilismo cartesiano. *Cuadernos Filosóficos*, 16, 1-18. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.64>

### **CV de la autora**

Paula Castelli es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la cátedra de Filosofía Moderna de dicha universidad, como profesora adjunta de Filosofía y Ética en la Universidad Argentina de la Empresa y es profesora invitada de Ética Profesional en la Universidad Torcuato Di Tella. Investiga y ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales sobre temas de la modernidad temprana, en particular sobre la tradición cartesiana, y sobre temas actuales de neuroética.



**“EL CABALLO SERÁ POR FIN ALGUNA VEZ CONVERTIBLE EN HOMBRE”:** CONSIDERACIONES EN TORNO AL CABALLO Y SU TRANSMUTACIÓN EN ANNE CONWAY<sup>1\*</sup>

*“THE HORSE WILL SURELY CHANGE EVENTUALLY INTO A HUMAN BEING”:* CONSIDERATIONS ABOUT THE HORSE AND ITS TRANSMUTATION IN ANNE CONWAY<sup>2</sup>

Natalia Strok

*Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de La Plata*  
ORCID 0000-0002-4900-5764  
nsstrok@uba.ar

**Resumen**

En *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690), Anne Conway (1631-1679) desarrolla su metafísica monista en cuanto a la creación, la cual tiene como característica distintiva las transmutaciones para los individuos que la componen. En el capítulo VI de esta obra póstuma, Conway ejemplifica este proceso de transmutación con el caso de un caballo que cambia, luego de la muerte, en un ser humano. En este artículo me propongo analizar dicho ejemplo para mostrar que no es casual que el caballo en cuestión ascienda en la jerarquía de seres. Para ello, voy a desarrollar mi interpretación de la filosofía de Conway, su comprensión de la sustancia creada y sus características. De este modo quiero marcar que su filosofía abre la posibilidad de otra comprensión de los animales no humanos por parte de los seres humanos, incluso cuando estos últimos sigan ocupando un lugar destacado en su propuesta.

**Palabras clave:** Anne Conway; Transmutación; Especies creadas; Jerarquía de seres; Metafísica.

**Abstract**

In *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690) Anne Conway (1631-1679) develops her monistic metaphysics regarding creation, whose distinctive characteristic is transmutations for the individuals that compose it. In chapter VI of this posthumous work, Conway exemplifies this process of transmutation with the case of a horse, which changes, after death, into a human being. In this article I intend to analyze this example to show that it is not casual that the horse in question rises in the hierarchy of beings. To do this I will develop my interpretation of Conway's philosophy, her understanding of created substance and its characteristics. In this way, I want to point out that her philosophy opens up the possibility of another understanding of non-human animals by human beings, even when the latter continue to occupy a prominent place in her proposal.

**Keywords:** Anne Conway; Transmutation; Created species; Hierarchy of beings; Metaphysics.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 04/12/2021. Aprobado el 14/04/2022. Publicado el 30/07/2022.

<sup>2</sup> Quiero agradecer a la Dra. Macarena Marey y al Dr. Alejandro Fitzsimons por sus excelentes sugerencias y a las y los estudiantes del seminario de Anne Conway que di en la Universidad de Buenos Aires en 2021, con quienes conversé sobre estos temas. También agradezco a las evaluadoras y los evaluadores anónimos por sus comentarios enriquecedores.

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

## I. Introducción

La modernidad temprana es considerada como un período rico para el desarrollo de la filosofía. Muchas figuras de aquella época ocupan lugares destacados en el canon filosófico. Sin embargo, hasta hace unas décadas casi no se encontraban mujeres filósofas destacadas. Hoy en día sabemos de la existencia de numerosas mujeres que escribieron tratados filosóficos, que discutieron con algunos de los denominados canónicos, que fueron consideradas como pares por sus colegas masculinos, como se aprecia en este dossier.

Anne Finch Conway (1631-1679) es una de ellas. Desde temprana edad mostró interés por el estudio y, aunque en la Inglaterra del siglo XVII las mujeres no tenían el derecho a la educación, su familia y amigos le brindaron el equivalente a una instrucción universitaria. Su hermano John Finch ingresó en la Universidad de Cambridge en 1645 y le presentó a uno de sus profesores, Henry More (1614-1687), quien se interesó en la joven y ofició a partir de entonces como maestro y amigo. John también le regaló a su hermana un perrito llamado Julietto, que le envió desde Italia y que la acompañó en uno de los retratos que tenemos de la filósofa (Hutton, 2004: 98)<sup>3</sup>.

La única obra que tenemos de Anne Conway es *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1690)<sup>4</sup>, publicada de manera póstuma en un volumen que contenía además obras de su amigo Francis Mercury van Helmont (1614-1699)<sup>5</sup>, a quien le había presentado Henry More. Esta obra, se cree, fue editada para su publicación por sus dos amigos, y recientemente se postuló la hipótesis de que en la tarea participó también el hebraísta Christian Knorr von Rosenroth (1631-1689) (Reid, 2020). Como nos cuenta More, Conway solo dejó un cuaderno de notas en lápiz, escrito en inglés, a partir del cual se realizó la publicación. A los dos años de la aparición de *Principia* se publicó una traducción al inglés, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophies* (1692), realizada a partir de la edición en latín de 1690.

En esta obra, Lady Conway presenta una propuesta metafísica que incluye transmutaciones para los individuos en la creación. Y en su explicación de cómo funcionan

---

<sup>3</sup> En el retrato, que se puede observar en la tapa de Nicolson-Hutton (2002), también se ve en el fondo a un gato, otra mascota seguramente de la casa de los Conway.

<sup>4</sup> El título completo de la obra de Anne Conway, publicada en forma anónima, es *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae. De Deo, Christo & Creatura, id est De Spiritu & Materia in genere. Quorum beneficio resolvi possunt omnia problemata, quae nec per philosophiam Scholasticam, nec per communem modernam, nec per Cartesianam, Hobbesianam, vel Spinosianam resolvi potuerunt.*

<sup>5</sup> Se incluía en el volumen *Opuscula philosophica* junto a otras dos obras, todas en latín.



tales transmutaciones ofrece el ejemplo de un caballo. En este artículo me propongo analizar dicho ejemplo bajo la hipótesis de que en su teoría de las transmutaciones es central la perspectiva humana, por el rol fundamental que el ser humano tiene en su filosofía, y que no es casual que en el caso analizado se produzca una transmutación en ascenso. Para ello, en primer lugar, realizaré una presentación general de su metafísica y, en segundo lugar, me concentraré en dichas transmutaciones a partir del ejemplo del caballo, que se encuentra en el capítulo VI de *Principia*.

## II. Las tres especies o sustancias

En *Principia philosophiae*, Conway presenta las tres especies o sustancias o tipos de ser que conforman su metafísica: Dios, Cristo y las creaturas. Ellas se relacionan porque la primera es causa emanativa de la segunda y de la tercera, a través de la segunda. En esta producción, la tercera especie se distingue más que la segunda con respecto a la primera; la segunda es medio entre la primera y la tercera. Particularmente, uno de los puntos en los que se diferencian es por su relación con el movimiento. Así lo explica en el capítulo V:

Hay, pues, tres clases de Entes: la primera clase, que es completamente inmutable; la segunda, que es mudable solamente respecto del bien, de manera que, siendo por naturaleza bueno, puede hacerse mejor. La tercera es aquella que, siendo buena por naturaleza, pudo cambiarse tanto hacia el bien, como del bien al mal. La primera y última de estas tres clases son extremas; la segunda es el intermedio natural entre ambas, por quien las extremas se unen; este medio participa de ambos extremos y por ello es por excelencia y propiedad Medio, ya que participa de un extremo, el que es mudable desde un bien a una cantidad mayor de bien, y del otro extremo, el que es completamente inmutable desde el bien al mal (Conway, 2004: 147)<sup>6</sup>.

Así, Dios es inmutable, Cristo cambia solo hacia el bien y las creaturas pueden cambiar al bien o al mal. Conway realiza un análisis lógico y a partir de esto sostiene que no existen otras clases de seres, ya que se cubrieron todas las posibilidades. Las tres especies o

---

<sup>6</sup> Utilizo la traducción de Orio de Miguel (2004).

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

tipos de ser son inconvertibles entre sí<sup>7</sup>. Sin embargo, tanto Cristo como las creaturas tienden a su creador, aunque jamás lo puedan alcanzar (Mercer, 2019: 69).

Dios, en tanto causa emanativa de su creación, comparte algunos atributos con ella. Pero se distingue también de ella por algunos otros que no son comunicables. De esta manera, lo expresa: “Son incomunicables: Dios es un ente subsistente por sí mismo, independiente, inmutable, absolutamente infinito y perfectísimo. Los comunicables son: Dios es espíritu, Luz, vida; es bueno, Santo, justo, sabio, etc.” (Conway, 2004: 183). Es decir, las creaturas, mudables y que dependen de Dios, comparten sin embargo con su creador que son espirituales, luminosas, vitales, buenas, santas, justas, sabias, etc. Pero no de modo absoluto, infinito y perfecto como su creador, sino participando en mayor o menor medida de estas. Se sostiene que los atributos comunicables son aquellos pasibles de gradación<sup>8</sup>.

En este planteo, la tercera sustancia o esencia es, sin dudas, el lugar del monismo en Conway, justamente porque todo está conformado por esa única sustancia, aunque ella contenga en sí una infinita multiplicidad de individuos. Sin embargo, de qué clase de monismo se trate ha sido y sigue siendo una discusión entre las interpretaciones de su filosofía. Siguiendo el artículo de Gordon Roth (2018), a grandes rasgos podría decirse que la filósofa oscila entre un monismo sustancial y un monismo de tipo, es decir, por momentos el texto avala pensar que se trata de una única sustancia que existe en distintos modos, y en otras partes se puede leer que los individuos dentro de esta clase están compuestos por el mismo tipo de sustancia. Thomas (2019) discute el artículo de Gordon Roth y plantea entenderlo como un monismo de prioridad. Sea de esto lo que fuere, resulta importante que se trate de un monismo que permita cambios dentro de esa tercera sustancia, es decir, que los individuos puedan transmutar. Recordemos que el cambio es una característica distintiva de las creaturas.

### III. El ejemplo del caballo

---

<sup>7</sup> Ver las secciones 4 y 5 del capítulo VI (Conway, 2004: 158-161).

<sup>8</sup> Un interesante análisis de los atributos divinos y su comunicación a la creación se encuentra en Hutton (2018: 234).





### III. I. Transmutaciones

En la metafísica de Anne Conway, más específicamente en el mundo natural de la creación, se producen transmutaciones. ¿Qué significa esto? Que la forma externa de los individuos puede cambiar en el tiempo, o en distintas vidas, conforme al caso. Las entidades no están fijas, sino que pueden cambiar su forma. Estas transmutaciones cumplen con una serie de condiciones, los cambios no se producen de cualquier manera en este esquema. Podemos determinar cinco condiciones, que son las siguientes: 1) se asegura la individuación: un individuo A no puede transmutar en un individuo B; 2) las llamadas especies en esta tercera sustancia están separadas unas de otras de forma finita; 3) las transmutaciones se pueden producir gracias al amor mutuo y la acción vital que recorre toda la tercera sustancia; 4) existe una escala de seres y las transmutaciones se producen respetando esa escala; y 5) pasar de un peldaño a otro requiere tiempo.

Entonces, los individuos pueden cambiar de forma o modo de ser pero eso requiere, por un lado, tiempo y, por otro, orden, es decir, la metafísica de nuestra filósofa supone una escala de seres que jerarquiza y ordena a las entidades de la creación. Si bien se hace referencia a especies dentro del tercer tipo de ser, recordemos que las únicas tres especies que pueden existir son Dios, Cristo y la creatura; entonces, cuando aquí se habla de “especies” se lo hace solo nominalmente<sup>9</sup>. Explica Conway:

Aquí ha de tenerse en cuenta con suma precisión de qué manera las especies se distinguen entre sí, pues muchas especies que comúnmente se dicen distintas, no difieren realmente unas de otras en su sustancia o esencia, sino solo en determinados modos o propiedades, y cuando estos modos o propiedades cambian, suele decirse que la cosa cambia su especie. Pero en realidad no es la Esencia misma o Entidad la que cambia, sino solo su modo de ser (Conway, 2004: 157).

---

<sup>9</sup> De acuerdo con la descripción realizada por Conway de las tres clases de entes que vimos en el apartado anterior, estrictamente hablando hay solo tres sustancias o especies en su planteo, y de allí el monismo para el tercer tipo de ser. Las especies dentro de este tipo o clase, entonces, deberían ser consideradas subespecies, si a ese tipo general lo denominamos también “especie”. Afirma Conway: “Para saber, pues, hasta dónde pueden llegar las mutaciones de las cosas, debemos examinar ya cuántas especies de cosas hay, que se distinguen entre sí en cuanto a su sustancia o esencia. Y si investigamos en ello con rigor, descubriremos solo tres, que, como ya se ha dicho más atrás, son Dios, Cristo y las Criaturas; también se ha probado que las tres son, en cuanto a su esencia, realmente distintas entre sí” (Conway, 2004: 158).

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

Así, de acuerdo con esa aclaración, las trasmutaciones se producen como cambios de los modos de ser, a partir de los cuales la cosa deja de ser de ese modo y cambia a otro. Si las especies se denominan según esos modos de ser, se deduce que estas no pueden ser características esenciales de los individuos. Los modos de ser cambian y así las especies a las que pertenecen los individuos. Las especies, o mejor dicho subespecies, son agrupaciones lógicas conforme a características comunes pero que no dicen nada sobre la esencia del individuo. Sin embargo, estas subespecies tienen importancia en el plano ontológico, ya que en ellas se apoya el orden de la escala de seres<sup>10</sup>.

Atento a lo que presenté como la primera regla de las transmutaciones, esos cambios mantienen la identidad, aunque se cambie incluso de especie. Así lo expresa la filósofa: “si Alejandro no puede cambiarse en Darío, tampoco puede cambiarse en su caballo Bucéfalo” (Conway, 2004: 158). Resulta definitivo, entonces, mantener la identidad. A continuación, se podrán confirmar estas condiciones en el ejemplo propuesto por Conway.

### III. II. Cualidades y perfecciones del caballo

Hechas las anteriores aclaraciones, pasemos al ejemplo del caballo que ofrece la filósofa en el capítulo VI de *Principia*:

Supongamos en primer lugar un caballo, que es una criatura dotada por el Creador de diversos grados de perfección, como son no solo la fortaleza corporal sino también un cierto, digamos, conocimiento de cómo debe servir a su señor, así como el coraje, el temor, el amor, la memoria y otras varias cualidades, que están en el hombre, y que sin duda podemos también observar en el perro y en otros muchos animales (Conway, 2004: 161-162).

Un caballo que, según explica Conway, tiene ciertos grados de perfección. Mencionamos ya que esta tercera sustancia está organizada jerárquicamente, es decir, Conway sostiene una escala de seres que difieren en grados de perfección: más espirituales,

---

<sup>10</sup> Como veremos más adelante, las especies pueden desaparecer y es factible que aparezcan nuevas. Ver sección III.IV.



más luminosos, más buenos, serían aquellos que se encuentran en lo más alto de la jerarquía. Más corpóreos, más oscuros, menos buenos, serían los que se encuentran en la parte más baja. Conway explica que hay un límite hacia el mal, es decir, no se puede seguir descendiendo en esta escala infinitamente, mientras que no hay límite hacia el bien, lo que significa que siempre se puede perfeccionar un poco más (Conway, 2004: 178). Como afirma Hutton, este ascenso en la bondad y la perfección es hacerse cada vez más parecido a Dios (Hutton, 2018, 2020). Conway afirma que la posibilidad de ascenso es infinita justamente porque no hay posibilidad de conversión entre las tres grandes sustancias, como mencionamos anteriormente.

Entre las perfecciones, que tiene en algún grado el caballo, Conway menciona en primer lugar la fortaleza corporal. No hay dudas de que el caballo es un animal fuerte, por eso suele cumplir con las funciones que conocemos: carga, transporte, velocidad, destreza. Se introduce aquí ya la idea de utilidad para el ser humano. Lo segundo que menciona es su “cierto conocimiento de cómo debe servir a su señor” (*sed & quaedam, ut ita dicam, notitia, quomodo inservire debeat Domino suo*; Conway, 2004: 293). Esto es algo que podría llamar la atención. Si pensamos en un caballo salvaje, resulta difícil asignarle dicho conocimiento, en todo caso sabrá cómo relacionarse con su entorno y, de aparecer un ser humano, tendrá más posibilidades que otros animales de entablar una relación. No es mi intención analizar las posibilidades de conocimiento de los caballos, sino que quiero resaltar que este conocimiento supuesto refiere a la relación con el ser humano.

La familia Conway pertenecía a las clases altas de la Inglaterra del siglo XVII, la cual con seguridad contaba con caballos<sup>11</sup>. En *Principia*, la filósofa da importancia a la experiencia y a la observación<sup>12</sup>, por lo cual podemos aceptar que conocía la doma de caballo. Si bien una buena doma no maltrata al animal, el ser humano a cargo tiene que aplicar fuerza, de modo de doblegar el primer instinto del caballo, que es el de escapar. Como afirmé antes, el caballo tiene más capacidad de rendirse a la fuerza del humano que otros animales y por ello es reconocido como un animal domesticable. Aunque es natural, entonces, que el caballo acepte tener un amo, fruto de la domesticación, es requerida la

---

<sup>11</sup> Un panorama general sobre las familias Finch y Conway se encuentra en Hutton (2004).

<sup>12</sup> Basten algunos ejemplos como: “vemos por la experiencia constante, y la razón enseña, que esto ha de ser así necesariamente, pues el embrutecimiento y torpeza contraídos por un espíritu o un cuerpo se atenúa mediante la tolerancia del dolor” (Conway, 2004: 179-180). “Pues, en efecto, vemos por la experiencia que la naturaleza sigue su orden en todas sus operaciones, de manera que un animal se forma a partir de otro, y una especie procede de otra” (Conway, 2004: 207). A estas expresiones deben sumarse los ejemplos tomados de la naturaleza.

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

presencia de una voluntad que la domine para que esto realmente ocurra. No resulta difícil porque el caballo ya tiene una disposición. Sin embargo, el ser humano tiene que hacer uso de la fuerza para lograr que el animal se deje montar.

Sobre las posibilidades que tiene el propio caballo, me permito un *excursus* para hacer brevemente referencia al cuento “Caballo en el salitral” (1961) de Antonio Di Benedetto (1922-1986), quien piensa lo humano como problemático e intenta un relato que prescinde de esa mirada para imaginar lo animal. En la escena, un caballito con su carruaje se ha quedado ciego y solo luego de que muriera su dueño, se encuentra en el desierto, en busca de agua y comida, con una yegua salvaje:

A favor, en cambio, tiene el aire una yegua guacha, libre, que no conoció jamás montura ni arreo alguno. Acude a las islas, por agua.

La inesperada presencia del macho la hace relinchar de gozo y el caballo en las varas vuelca la cabeza como si pudiera ver, armando solo un revuelo de moscas. En los últimos metros, la yegua presume con un trotcito y al final se exhibe, delante, cejada, con sus largas crines y su cuerpo sano.

En el caballo resucita el ansia carnal. Si ella postergó la sed, él puede superar la declinación física.

Se arrima, se arriman él y su carro. La hembra desconfía de ese desplazamiento monstruoso, no entiende cómo se mueve el carro cuando se mueve el macho.

Corcovea, se escurre al acercamiento de las cabezas que él intenta, como un extraño y atávico parlamento previo (Di Benedetto, 2006: 237).

Vemos aquí las diferencias que Di Benedetto marca entre el caballo con carro, sin hombre, y la yegua libre, que no conoce montura. Son de la misma especie, aunque ejemplares diferentes, en lo que se observa que el autor está intentando recrear las perspectivas distintas de estos animales. Rafael Arce explica, a propósito de este cuento, que en el siglo XX autores como Von Uexküll (1864-1944) o Heidegger (1889-1976) “enfrentan el problema de la imposibilidad de representar los mundos circundantes de los animales sin que el punto de vista del sujeto humano interfiera alterándolos necesariamente” (Arce, 2021: 54). En todo caso, a diferencia de aquellos filósofos, es un logro el del escritor, que fue considerado precursor del movimiento francés del *nouveau*



*roman*, crítico del humanismo o antropocentrismo moderno (Arce, 2021: 55)<sup>13</sup>. Sin querer ahondar en este tema, lo que quiero marcar es la limitación que puede tener para una filósofa del siglo XVII como Lady Conway hacer referencia al imaginario animal. Sin embargo, está proponiendo una comprensión distinta de la relación del ser humano con el mundo de los animales, en tanto se plantea esta posibilidad de transmutación de uno en otro, como veremos.

Volviendo a lo que leímos en *Principia Philosophiae*, lo que es innegable es que el caballo tiene esa posibilidad de aprendizaje que no tienen otros animales. Esa posibilidad se activa en presencia del accionar humano por sobre el caballo y no por decisión consciente del caballo. En última instancia, lo que sabe el caballo es que el ser humano puede terminar con su vida en un extremo, si no ha de obedecer. Podríamos decir que ese es el “cierto conocimiento”. Retomando lo dicho por la filósofa, esta es una perfección que el caballo tiene en cierto grado, por lo cual podemos decir que, atendiendo a este punto, el caballo se ubica más alto en la escala de seres animales, por encima de los que no tienen esa posibilidad de obedecer.

En este capítulo VI, pero en la segunda sección, Conway había afirmado la presencia de nociones innatas (*innate notions*) que descubren los seres humanos en ellos. Cuando hace referencia a “cierto conocimiento” que tiene el caballo utiliza el término *notitia*, que puede considerarse como un sinónimo del anterior *notiones*<sup>14</sup>. En ambos casos pareciera tratarse de algún tipo de conocimiento que se encuentra en la propia sustancia de la que forman parte tanto el ser humano como el caballo, que se “despierta” o actualiza, sostengo, de acuerdo con los grados en la escala de seres. Así como hay grados de bondad y luminosidad, hay grados de conocimiento.

Inmediatamente menciona cualidades, o emociones, tales como el coraje, el temor, el amor, pero también junto a estas afirma que el caballo posee memoria. No sabemos qué

---

<sup>13</sup> Afirma Arce: “Caballo en el salital’ sería, de los cuentos con animales, aquel cuya apuesta extrahumana es más radical, pues parecería intentar una reconstrucción de la animalidad lo más impersonal posible sin, no obstante, sucumbir a la ilusión de una representación “objetiva” o desprovista por completo de antropomorfismo” (Arce, 2021: 55).

<sup>14</sup> Magnavacca explica que el término medieval *notio* es el contenido del conocer (Maganavacca, 2005: 476). Sin embargo, cuando se trata de nociones innatas, sabemos que son previas a la experiencia del conocimiento. Por su parte, *notitia* es utilizada sobre todo en la escolástica, con las acepciones de “idea”, “noción”, “ciencia” y “conocimiento”, es decir, como sinónimo de *notio*, pero que en su uso específico atendía al carácter del objeto de conocimiento por parte de filósofos como Tomas de Aquino (Magnavacca, 2005: 477).

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

tipo de memoria tendría, pero podemos decir que todos los animales la tienen<sup>15</sup>, también conforme a los grados que significan los niveles en la escala de seres. De hecho, Conway sostiene que estas características son compartidas con otros animales, tales como el perro, lo que llevaría a pensar que está teniendo en cuenta específicamente a los animales domesticables<sup>16</sup>. Sin embargo, según los distintos grados en la escala, todas las criaturas deberían tener algo de memoria, distinta de la que conocemos como seres humanos, algo que también se puede aplicar a la consciencia y la autodeterminación (Mercer, 2019: 69).

Un planteo interesante de un filósofo cercano a Anne Conway es el de Ralph Cudworth (1617-1688) (Hutton, 2004: 10 y ss., 93), quien sostiene que los animales no humanos tienen también alma y consciencia, e incluso autoconsciencia (Cudworth, 1678: 158-159). Cudworth, a diferencia de Conway, plantea una metafísica dualista. Sin embargo, rechaza la concepción de los animales-máquina, atribuida al mecanicismo y a la filosofía cartesiana. La diferencia de los animales con los seres humanos, sostiene Cudworth, es que estos últimos además cuentan con la razón y la capacidad de autodeterminarse, lo cual no significa una diferencia de grados simplemente, sino una distinción propia de su naturaleza (Cudworth, 1996:164). El ser humano tiene apetitos como los animales, pero también razón inferior y superior, y algo hegemónico por lo cual se produce una especie de redoblamiento sobre el alma, de modo de contemplarse a sí misma y así poder tomar decisiones de forma contingente cuando haya conflictos entre motivaciones (Cudworth, 1996: 178-182). Los animales no humanos también son capaces de tomar algunas decisiones, aunque estas parecen ser impulsadas por instintos que ellos no comprenden. No obstante, de acuerdo con Matthew Leisinger (2019), los animales tienen cierta clase de libertad para Cudworth, la cual denomina *epileustic liberty* (Cudworth, 1996: 166-167). Gracias a ella, los animales toman decisiones que no tienen una dimensión moral, ni cálculo racional, como sí los hay en el caso de los seres humanos y su libertad. Pero algunos

---

<sup>15</sup> Un punto a notar es que la memoria requiere del cuerpo (Conway, 2004: 172), entonces cuando se cambia de cuerpo, se pierde la memoria. Esta es la razón por la cual no tenemos recuerdos de las vidas pasadas (Thomas, 2018: 136; Lascano, 2013: 333).

<sup>16</sup> Diamond (1997: 159) explica que la domesticación de animales implica una transformación del animal salvaje en algo más útil para el ser humano. Los procesos que los diferencian son, por una parte, la selección de esos individuos más útiles para seres humanos que otros individuos de la misma especie. Por otra, la respuesta evolutiva automática de los animales a las fuerzas alteradas de la selección natural que opera en el ambiente humano. Si pensamos en la jerarquía de seres que plantea Conway, los animales domesticables se encontrarían más cerca de la naturaleza humana que los no domesticables por esa capacidad de adaptación.

animales, y aquí aparece lo interesante, pueden ser dóciles y adquirir hábitos, por lo cual Cudworth admitiría también para ellos algo hegemónico (esa posibilidad de reflejar la propia alma y que permite las decisiones contingentes) (Cudworth, 1996: 193). Quizás Cudworth pueda estar otorgando algún tipo de racionalidad a los animales, aunque esto es inconcluso. Lo que quiero resaltar es que estas reflexiones sobre los distintos tipos de seres son corrientes en la época y el medio que habita Anne Conway.

### **III. III. Mutabilidad natural**

Retomo el ejemplo del caballo. Agrega la filósofa:

Ahora bien, el poder, la bondad y sabiduría divina hizo buena a toda criatura, de manera que en su mutabilidad pueda acercarse indefinidamente hacia el bien en continuos avances; se manifiesta así progresivamente la gloria de estos atributos, pues la naturaleza de toda criatura consiste en estar en continua mutación u operación, que la conduce certeramente hacia un bien superior como premio o fruto de su trabajo (Conway, 2004: 162).

Es decir, la creación está compuesta de criaturas buenas, mutables, que indefinidamente se perfeccionan. En ese perfeccionamiento indefinido, entonces, se manifiesta gradualmente la gloria de esos atributos que contiene dicha naturaleza, esto es, los atributos divinos comunicables que mencionamos anteriormente. De este modo se sostiene la posibilidad de distintos grados de perfecciones en infinita variabilidad. Quizás de manera natural, conforme a su propia naturaleza, el caballo puede perfeccionarse indefinidamente. Sin embargo, en la última parte de la cita se hace referencia al premio y al fruto del trabajo, y es algo a destacar si hablamos de este animal. Pareciera, entonces, que no es simple naturaleza, sino que hace falta un esfuerzo de parte de la criatura. Y continua: “a menos que la criatura impida dicho bien por voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia que Dios le otorgó al crearla” (Conway, 2004: 162). Vale la pena preguntarnos si esto aplica particularmente al caballo del ejemplo.

En el capítulo III, Conway había explicitado como diferencia entre el Dios creador y la criatura que la libertad divina consistía en su inmutabilidad, lo que se traduce en su accionar espontáneo y necesario sobre la base de su sabiduría y bondad, a diferencia del

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

libre albedrío o indiferencia de la voluntad de la creatura, que es mutable (Lascano, 2017: 165-166). Ahora bien, esta afirmación era en general sobre la tercera sustancia. Me parece importante destacar que esto no se presenta de modo homogéneo a lo largo de la tercera especie o tipo de ser y resaltar nuevamente que hay gradaciones y capacidades que se aplican a unas creaturas pero no a otras. La creación, a pesar de estar unida como una especie general, es el terreno del cambio pero también de la diferencia. Esas diferencias en el modo de ser, no solo parecen darse a nivel de lo externo, sino también de lo interno. Por eso me atrevo a decir que este impedir el bien natural no es algo que pueda aplicarse al caballo en cuestión.

Para ser responsable, es necesario tener la capacidad de poder torcer la acción vital que recorre toda la creación, la posibilidad de quebrar el movimiento natural, pero ante todo tener la voluntad para hacerlo. En los últimos párrafos del capítulo IX Conway trata la relación entre figura y vida. En la sección 8 ella explica que la figura es un atributo que sirve a la operación de vida y, si bien está hablando del cuerpo como instrumento para el accionar, recordemos que espíritu y cuerpo son una misma sustancia con diferencias modales (Conway, 2004: 173). Así sostiene:

Incluso la figura del cuerpo íntegro es, en orden a las propias operaciones de vida del hombre, más apta que ninguna otra figura, cualquiera que esta sea o cualquiera que sea el modo como pueda obrar; de esta manera, figura y vida cooperan entre sí perfectamente en una sustancia o cuerpo, donde la figura es el instrumento de la vida, sin el que es imposible realizar ninguna operación (Conway, 2004: 220).

En la escala de seres no solo se asciende en bondad y luminosidad, sino también en actividad. Entonces, los cuerpos tienen suma importancia porque otorgan y abren nuevas posibilidades para el accionar de la creatura. De esta manera, el accionar de un ser humano no es igual al accionar de un caballo o de una piedra. Las capacidades van perfeccionándose y los individuos van ganando en autodeterminación a medida que ascienden en esta escalera. Esto es algo que incluso se expresa en el propio cuerpo, que es reflejo de las capacidades del alma particular. No podemos reclamar responsabilidades en seres que no tienen la capacidad de realizar esas acciones de las que se los quiere hacer responsables. Si





bien el caballo parece compartir algunas características con la naturaleza humana, no es fácil aceptar que ello pueda ser la voluntad.

Pensemos en esa posibilidad de ir en contra de su deber de caballo. Aquello que podría considerarse en contra de un premio para este animal, de acuerdo con el texto de Conway, sería principalmente que este no obedeciera a su señor. Seguramente un caballo desobediente, que presente un mal carácter, recibirá un trato más duro por parte de quien tenga que adiestrarlo. Si el caballo es indomable, seguramente sea desechado, pero el animal no sabe ni puede anticipar nada de esto para regular su accionar<sup>17</sup>.

Entonces, esa última afirmación sobre la posibilidad de la criatura de impedir el bien natural por transgresión voluntaria, que sería pecado<sup>18</sup>, ya no parece aplicar al ejemplo en cuestión, sino que es una afirmación general sobre aquellos individuos que pueden sustraerse de instintos naturales y presentan realmente esta indiferencia de la voluntad. No me atrevo a decir que esto no aplica a ningún animal no humano pero me restrinjo a sostener que esto no aplica al caballo del que estamos hablando, en este modo de ser que presenta<sup>19</sup>.

Retomo el texto de *Principia*: “Siendo, pues, esto así, yo pregunto: ¿a qué superior perfección y grado de bondad llega, o puede llegar, la entidad o esencia de caballo, después de haber prestado buenos servicios a su señor y cumplido el deber que es propio a esta criatura?” (Conway, 2004: 162). Encontramos aquí de nuevo una pista sobre la naturaleza propia del caballo: prestar buenos servicios a su señor. El caballo servicial, cumplidor, fuerte, ese que es de la mayor utilidad para el ser humano, alcanzará un grado mayor de

---

<sup>17</sup> En *Principia* se tienen en cuenta algunos casos en lo que se podría pensar que los individuos no humanos descienden en la escala de seres. Un caso se encuentra en la sección 7 del capítulo VI, donde se menciona el caso de un árbol frutal que es estéril. Sin embargo, en este caso quien “mata” al árbol es el ser humano y no sabemos en qué habrá de transmutar ese árbol estéril. Si bien podemos decir que dar frutas es trabajo del árbol, eso no es algo voluntario, no hay decisión en juego, a diferencia del caso de los seres humanos. Recordemos también que los descensos y ascensos se dan siguiendo el orden de la jerarquía, entonces un pecado humano podría provocar un descenso en varios escalones pero eso se hará en etapas que requieren tiempo. Por eso, un individuo en un escalón puede descender no por causa de su propio accionar, sino por el mal cometido por su modo en la vida anterior.

<sup>18</sup> Conway define: “el pecado es “atadsía” o desordenada determinación del movimiento o del poder de movimiento apartándose del lugar o estado debido” (Conway, 2004: 203).

<sup>19</sup> El documental *Grizzly Man* (2005) de Werner Herzog tiene lo que puede ser un ejemplo para este punto. Allí se da la situación de un ser humano que cree tener una relación de “amistad” con los osos. El bien natural se ve trastocado o forzado porque no es natural esta asociación, ya que los osos no son animales domesticables y ellos, entonces, actúan simplemente de acuerdo a su naturaleza en una dirección clara. Si se produce daño es por la plena responsabilidad del ser responsable en la situación: el ser humano.

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

perfección y bondad en siguientes vidas. ¿Cuál sería el caso contrario? El caballo débil, desobediente, de mal carácter, no alcanzará un grado mayor de perfección en su siguiente vida. Sin embargo, como vengo sosteniendo, esto no parece ser responsabilidad del individuo caballo<sup>20</sup>.

### III. IV. La posibilidad del animal

Para comprender el planteo de la filósofa, debemos agregar la pregunta que sigue. Inmediatamente plantea otra cuestión que puede echar luz sobre su postura ante el animal: “¿Es el caballo una mera máquina o materia muerta o, por el contrario, contiene en sí un espíritu que tiene conocimiento, sentido, amor y otras varias cosas propias del espíritu?” (Conway, 2004: 162). Aquí hay otra clave de interpretación importante para la lectura de *Principia*: su oposición a la interpretación de los animales como solo mecanismos. La filosofía de Conway sostiene que todas las creaturas pertenecen a la misma especie, sustancia o esencia, la misma madre común para todas<sup>21</sup>. Esa sustancia es una y por eso se la considera monista. Esta metafísica se opone al dualismo de filósofos como Descartes o incluso Henry More. De hecho, existe una lectura de la filosofía cartesiana en la cual los animales son comparables a un reloj. Tomemos a modo de ejemplo la quinta parte del *Discurso del Método*:

Y aquí me he detenido especialmente para mostrar que si hubiese máquinas tales que tuvieran los órganos y la figura de un mono, o de cualquier otro animal desprovisto de razón, no tendríamos medio alguno de conocer que no eran, en todo, de la misma naturaleza que esos animales; mientras que si hubiesen máquinas que tuviesen semejanza con nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones tanto cuanto fuese

---

<sup>20</sup> Estoy de acuerdo con Hope Sample en que el bien que tienen y emanan todas las creaturas no es moral, y por eso no todos los individuos pueden ser tomados como sujetos responsables, sino solo aquellos racionales o con capacidades racionales sofisticadas (Sample, en prensa, 27-30).

<sup>21</sup> Explica Conway en el mismo capítulo VI: “así como Dios hacía a todas las naciones humanas de una misma sangre, a fin de que todas se amaran, convivieran en armonía y se ayudaran mutuamente, de la misma manera también implantó Dios en las criaturas una simpatía universal y amor mutuo, que las convierte a todas en miembros de un mismo cuerpo y (por así decirlo) hermanos, que tienen un único y común Padre, esto es, Dios en Cristo o Logos Encarnado, y también una sola Madre, aquella sustancia o entidad única de la que salieron y de la que son partes reales o miembros” (Conway, 2004: 160).

moralmente posible, tendríamos siempre dos medios muy ciertos para saber que no por ello eran verdaderos hombres (Descartes, 2008: 97).

El dualismo de Descartes lo lleva a sostener la posibilidad de una materia organizada solo por el movimiento mecánico, como en el caso de los animales, y que se diferencia del ser humano porque este tiene además sustancia pensante. En los *Principia*, un objetivo innegable de la argumentación es justamente el dualismo sustancial y el mecanicismo, y las consecuencias que ello conlleva, como la concepción de la materia inerte o muerta y los animales-máquina. Que solo exista mecanicismo en la naturaleza resulta una falla total para explicar la variedad de movimientos en ella, de acuerdo a la filósofa. McRobert explica que, entre las críticas que Conway realiza a la filosofía de Descartes, ella rechaza el modelo materialista de interacción mecánica en tanto no alcanza para explicar la interacción entre cuerpos extensos y espíritus inextensos (McRobert, 2000: 32). Tiene que existir un principio vital de movimiento y en tanto espíritu y cuerpo tiene una esencia común, la interacción resulta natural. Además, si espíritu y cuerpo son una única sustancia, no puede existir algo así como solo mecanismo sin vitalidad, ni materia muerta:

Ahora bien, no existe Ente alguno que en todos sus modos sea contrario a Dios, esto es, ninguna cosa infinita e inmutablemente mala, a diferencia de Dios que es infinita e inmutablemente bueno, de la misma manera que nada existe que sea infinitamente tenebroso por contraposición a Dios que es infinita Luz, y nada que sea infinitamente cuerpo, carente de todo espíritu, a diferencia de Dios que es infinitamente espíritu, carente de todo cuerpo (Conway, 2004: 176).

Nada se opone a Dios, que es puro espíritu. Por eso, no puede existir una materia inerte, cuerpo muerto, que se oponga absolutamente al espíritu divino. Pues eso sería, en palabras de Conway: “un mero no-ente, una vana ficción y una quimera y, por lo tanto, algo Imposible” (Conway, 2004: 183). Ella se opone a esa interpretación del cuerpo como máquina porque de hecho en su filosofía no hay una real diferencia entre cuerpo y espíritu, en todo caso todo es espiritual, pero con diferentes grados de sutileza, como lo explica en los capítulos VII y VIII. En esta gradación, el límite, al igual que en el caso del mal, está puesto en la ausencia total de sutileza. Todo cuerpo, por más denso que sea, tendrá algo de espiritual, y por esa razón las capacidades de conocimiento, sentido, amor, a las que hace

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

referencia. El caballo tiene la capacidad de adquirir mayor perfección porque es algo propio de la gran esencia de la que forma parte o que lo conforma, al igual que la piedra. El espíritu es actividad, posibilidad de cambio. Todo en la creación es bueno, activo y cambiante. Aquí su respuesta a si el caballo es más que una máquina:

Si así es, cosa que debe ser absolutamente admitida, ¿qué le ocurre a este espíritu cuando muere el caballo? Si se responde que vuelve de nuevo a la vida a disfrutar de otro cuerpo de caballo como antes, solo que más fuerte y hermoso y dotado de un espíritu mejor que el anterior, ¡perfecto! Y si muere por segunda, tercera, cuarta vez, ¿también permanecerá siempre el caballo, y siempre mejor y tanto más excelente cuantas más veces retorne su espíritu? Entonces mi pregunta es si la especie equina tiene una perfección tan infinita, que el caballo siempre podrá crecer y mejorar hacia el infinito sin que por ello deje de permanecer siendo caballo (Conway, 2004: 162).

El espíritu del caballo vuelve a la vida en un grado mayor de perfección: más fuerte, más hermoso, más luminoso, en síntesis, más espiritual y vital. Esta es la garantía de las transmutaciones, la tendencia a la perfección infinita. Y así es en vidas sucesivas, por lo cual Conway se pregunta si la especie caballo es infinitamente perfectible. Recordemos que había explicado que las subespecies dentro de la especie general de la creación eran agrupaciones de acuerdo a modos de ser, no sustancias o esencias, porque todos los individuos comparten la misma especie general. Entonces, de alguna manera las limitaciones específicas pueden ser superadas a través de las transmutaciones, por lo cual se entiende que la sustancia contenga tantas capacidades o potencialidades y que no sea simplemente un mecanismo. Nos explica:

Pero se admite comúnmente, y puede demostrarse con buenas razones, que esta tierra visible no permanecerá siempre en el estado actual; de donde se sigue necesariamente que también cesará la continua generación de animales en los actuales cuerpos groseros. Pues, en efecto, si la tierra cambia de forma y deja de producir hierba, los caballos y demás animales dejarían de ser los animales que eran antes: al carecer del alimento propio, dejarían de permanecer en la misma especie (Conway, 2004: 162).



La creación es continua desde la perspectiva de las criaturas, pero Dios es eterno e inmutable y puede decirse que desde su perspectiva la creación que percibimos continua se produce en ese único instante de la eternidad. Dios, además, es infinitamente sabio y por lo tanto sabiamente es responsable de los cambios ajustados en la Tierra y sus especies. Sin embargo, Sample explica que Dios se encuentra en la naturaleza, aunque no se identifique con ella, se encuentra en todos los tiempos inmutablemente y los determina causalmente (Sample, en prensa: 4-5).

Resulta interesante que, si bien Lady Conway plantea a Dios como fundamento de este devenir, la lógica es la misma que se acepta a partir de Darwin: los cambios en el ambiente tienen como efecto cambios en la manifestación de las distintas especies, es decir, aparece la necesidad de que los individuos se adapten al medio. De esta manera, ante los cambios, solo algunos individuos podrán sobrevivir, aquellos que sean aptos, mientras que otros no, lo cual puede ocasionar la extinción de algunas especies<sup>22</sup>. En el caso de Conway, como las especies no son más que agrupaciones de acuerdo a características similares, no hay realmente una pérdida en lo ontológico, los individuos se transforman en otros modos de ser. Hay, sin embargo, como decía, un fundamento armónico para estos cambios, que otorga Dios y lejos se encuentra nuestra filósofa de la teoría darwiniana. Pero continúa:

Y entre tanto, sin embargo, no son aniquilados, como fácilmente puede colegirse; pues, ¿cómo puede una cosa ser aniquilada, cuando la bondad de Dios hacia sus criaturas permanece siempre la misma y, según se admite generalmente, la conservación o continuación de las mismas es una creación continua, y ya se ha demostrado más atrás que Dios es perpetuo creador, agente a la vez libérrimo y máximamente necesario? Podría replicarse que, tal como se ha dicho, la Tierra ha de cambiar, y entonces los caballos y demás animales cambiarán a su vez con la Tierra en su particular proporción y, de acuerdo con ello, la Tierra les producirá de nuevo alimentos adecuados a la nueva condición (Conway, 2004: 163).

---

<sup>22</sup> La teoría de Darwin, a grandes rasgos, sostiene que los organismos mejor adaptados al ambiente son los que tienen mayor éxito reproductivo incrementando su representación en la población. Ante los cambios en el ambiente solo sobreviven aquellos individuos que han sufrido algún tipo de cambio o mutación, azarosa; son los que tendrán mayor descendencia. No hay en este panorama un Dios que acompañe estos cambios, ni una teleología. Agradezco al Dr. Santiago Ginobili por sus sugerencias.

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

La Tierra cambia acompañando a los animales, los animales cambian siguiendo los cambios de la Tierra. En Anne Conway toda la creación es una gran sociedad dotada de amor universal (Conway, 2004: 185), la cooperación está en el centro de su reflexión filosófica. Una vez más la perspectiva del Dios creador otorga una mirada benévola sobre el devenir del mundo creado. El Dios de Conway es perpetuo creador, absolutamente libre y necesario, el Bien sumo y la Sabiduría. Esos cambios que podemos percibir como desfavorables, solo pueden tomar esa dimensión desde nuestra mirada temporal y finita, pero no desde la perspectiva de la divinidad. E insiste con su pregunta:

Pero, entonces, sigo preguntando si, bajo la nueva mutación, seguirán permaneciendo en su misma especie, o si entre el estado precedente y el nuevo habrá alguna diferencia, como la hay, por ejemplo, entre el caballo y la vaca, que generalmente se admite como específica. Entonces la pregunta es, de nuevo, si las especies de las criaturas sobresalen tan infinitamente unas sobre otras, que, por mucho que se perfeccione un individuo de una especie y se acerque indefinidamente a otra especie, jamás sin embargo llega hasta ella (Conway, 2004: 163).

Aquí Conway insiste en la no sustancialidad de las subespecies. Ya adelantamos que no puede haber tal diferencia entre especies, aunque el mundo tenga un orden y los seres se organicen en jerarquías. Esa organización u orden de las criaturas no impide que un individuo de una especie pueda perfeccionarse de modo tal de trascender esa subespecie y alcanzar otra que se considera de mayor jerarquía. Y continúa: “Así, por ejemplo, el caballo se acerca en muchos aspectos a la naturaleza y especie humana, y mucho más que otras muchas criaturas; pero, ¿diste la naturaleza del hombre de la naturaleza del caballo en modos infinitos, o solo finitos?” (Conway, 2004: 163). Esta es una pregunta crucial sobre el tercer tipo de seres y la respuesta puede encontrarse en la diferencia que esta tercera especie tiene con respecto a la primera y la segunda. Si pensamos en finitud e infinitud, la tercera especie o tipo de ser tiene que estar del lado de la finitud, porque la infinitud parece más propia de la primera sustancia, Dios. Así responde:

Si esta distancia es finita, el caballo será por fin alguna vez convertible en hombre (me refiero a su espíritu, pues respecto del cuerpo la cosa es clara); si distaran infinitamente, habría que atribuir a cualquier hombre, por despreciable y humilde que fuera su inteligencia, alguna cualidad



infinita en acto; pero esta solo compete a Dios y a Cristo, y a ninguna otra criatura (Conway, 2004: 163).

Lo infinito en la tercera especie es la capacidad de progreso, pero ello no es una cualidad en acto. Las criaturas en la tercera sustancia son infinitas en potencialidades. Esto significa que nada en las criaturas es infinito en acto, porque eso las convertiría en seres perfectos, algo que solo es propio de Dios. La filósofa plantea una metafísica que se rige por la causalidad emanativa pero no permite una confusión entre creador y criatura, de modo de evitar la acusación de panteísmo. La distancia entre el creador y la criatura está garantizada, esta se perfecciona infinitamente, aunque nunca llegará a ser como el creador:

Pues la más elevada cualidad de la criatura es un infinito solo en potencia, no en acto, es decir, siempre puede hacerse indefinidamente más perfecta y excelente sin llegar jamás al infinito: por más que progrese cualquier ente finito, siempre será finito, aunque su progreso carezca de límites. Si, por ejemplo, pudiéramos alcanzar alguna vez el más pequeño instante de eternidad o su equivalente parte de duración infinita, nunca sería esta infinita, sino finita (Conway, 2004: 163).

La perfección infinita dibuja una asíntota en la que lo finito no toca jamás lo infinito. Esto es algo que afirmamos anteriormente. Pero aquí se agrega, entonces, que entre las especies que conforman la creación no hay una distancia infinita que las aleje a unas de otras, sino que las transmutaciones posibilitan el pasaje de unas en otras. Inmediatamente presentará otro ejemplo, el de la escalera en la que las especies están finitamente separadas, de modo tal de posibilitar el ascenso o el descenso, aunque esa escalera sea en sí misma infinita.

#### **IV. Conclusión**

El ejemplo del caballo que ofrece Anne Conway en el capítulo VI de *Principia Philosophiae* tiene varias dimensiones de análisis que aquí intenté bosquejar. Su conclusión es que el caballo puede trascender la especie caballo en la que se encuentra circunstancialmente y alcanzar una especie superior en la escala de seres, como la del ser humano. Esto se da en muertes sucesivas, en algunos casos, y conservando la identidad de ese individuo que en el

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

relato aparece en el modo del caballo. Las características propias de la tercera sustancia o tipo de ser otorgan esta posibilidad, ya que en ella se da el perfeccionamiento infinito, el cambio, el movimiento. Esa característica propia de la creación se presenta como divina y así su tendencia natural es hacia el bien, por eso la perpetua perfección. Sin embargo, existe la posibilidad de oposición a esa naturaleza bondadosa, lo cual se entiende como pecado.

En mi análisis del ejemplo del caballo intenté mostrar que lo natural en dicho animal es un tanto engañoso, porque a lo que podríamos pensar como “estado natural” se le agrega una dimensión concordante con lo humano, la utilidad que también es bondad. Así el caballo mejora cuando sirve bien a su señor. Conway no ofrece el ejemplo hipotético en el que suceda lo contrario y sostengo que esto no es casual. La tendencia general en la naturaleza es hacia la perfección y solo algunas creaturas son capaces de torcer esa tendencia. En el foco de esa posibilidad de quebrar la naturaleza se encuentra la especie humana. Y ese torcer no es solo en las vidas de las creaturas humanas sino también en el resto de las creaturas. Porque el acto de una afecta a las demás, porque se trata de un universo armónico y cooperativo. Entonces, la filosofía de Anne Conway no se diferencia de la generalidad de la filosofía moderna, que ubica a la naturaleza humana en un lugar de privilegio. Sin embargo, al saber que toda creatura eventualmente será un ser humano, o lo fue en vidas anteriores, da la ocasión de otro tipo de mirada hacia esos individuos y posibilita que se los pueda tratar con respeto, incluso cuando sea en nuestro beneficio, puedo pensar que ese caballo pudo haber sido o llegará a ser igual que yo.

## V. Referencias bibliográficas

- Arce, R. (2021). De la trascendencia de la muerte a la economía de la vida. “Caballo en el salitral”. *Perífrasis*, 12 (23), 52-65.
- Conway, A. (2004). *Principios de la más antigua y más moderna filosofía*. En B. Orio de Miguel, *La filosofía de Lady Anne Conway, una proto Leibniz* (97-225 y 249-334). Valencia: Editorial de la UPV.
- Cudworth, R. (1996). *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality: With A Treatise of Freewill*. S. Hutton (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cudworth, R. (1678). *The True Intellectual System of the Universe*. Londres: Richard Royston.





- Di Benedetto, A (2006). Caballo en el salitral. En *Cuentos completos* (233-240). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Diamond, J. M. (1997) *Guns, Germs, and Steel*. New York: W. W. Norton.
- Gordon-Roth, J. (2018). What Kind of Monist is Anne Finch Conway? *Journal of the American Philosophical Association*, 4 (3), 280-297.
- Hutton, S. (2020). Plato and the Platonism of Anne Conway. En S. Ebbersmeyer y G. Paganini, *Women, Philosophy and Science* (41-51). New York: Springer.
- Hutton, S. (2018). Goodness in Anne Conway's Metaphysics. En E. Thomas (Ed.), *Early Modern Women on Metaphysics* (229-246). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway. A Women Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lascano, M. (2017). Anne Conway on Liberty. En K. Detlefsen y J. Broad, (Eds.). *Women and Liberty, 1600-1800* (163-177). Oxford: Oxford University Press.
- Lascano, M. (2013). Anne Conway: Bodies in the Spiritual World. *Philosophy Compass*, 8 (4), 327-336.
- Leisinger, M. (2019). Animals, Freewill, and Animal Freewill: A Development in Cudworth's Freewill Manuscripts. En *The Cambridge Platonists Research Group*: <https://cprg.hypotheses.org/815>
- Maganavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- McRobert, J. (2000). Anne Conway's Vitalism and her Critique of Descartes. *International Philosophical Quarterly*, XL, 1 (157), 21-35.
- Mercer, C. (2019). Anne Conway's Metaphysics of Sympathy. En E. O'Neill y M. P. Lascano (Eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought* (49-73). New York: Springer.
- Nicolson, M. J. y Hutton, S. (Eds.) (1992). *The Conway Letters*. Oxford: Clarendon Press.
- Reid, J. (2020). Anne Conway and Her Circle on Monads. *Journal of the History of Philosophy*, 58 (4), 679-704.
- Sample, H. (en prensa). Anne Conway's Atemporal Account of Agency. *Ergo*, 1-47.
- Thomas, E. (2018). Anne Conway on the Identity of Creatures over Time. En E. Thomas (Ed.), *Early Modern Women on Metaphysics* (131-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, E. (2020). Anne Conway as a Priority Monist: a reply to Gordon-Roth. *Journal of the American Philosophical Association*, 6 (3), 275-284.

Strok, N. (2022). “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 59-80.

### **CV de la autora**

Natalia Strok es Jefa de Trabajos Prácticos en Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires y en Metafísica de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es Doctora en Filosofía por la UBA (2012). Se desarrolla como Investigadora Adjunta en CONICET con un proyecto de investigación sobre Ralph Cudworth y Anne Conway. Es investigadora responsable del PICT 2019 “Necesidad y contingencia en los márgenes de la historia de la filosofía medieval” y participa de proyectos en la UBA y en la UNLP. Ha publicado numerosos artículos en revistas internacionales y es la traductora del *Tratado sobre la eterna e inmutable moralidad* de Cudworth (Buenos Aires, 2021). Ha realizado estancias de investigación en Alemania, Brasil y Estados Unidos.



# ¿HAY EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE MARY WOLLSTONECRAFT UN DILEMA NO RESUELTO?

## SOBRE UNA POSIBLE RECONCILIACIÓN DE LAS DOS VÍAS DE ACCESO A LA CIUDADANÍA DE LAS MUJERES EN LA *VINDICACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER*<sup>1\*</sup>

*IS THERE AN UNRESOLVED DILEMMA IN MARY WOLLSTONECRAFT'S POLITICAL PHILOSOPHY?*

*TOWARDS A POSSIBLE RECONCILIATION OF THE TWO WAYS OF ACCESS TO CITIZENSHIP OF WOMEN IN A VINDICATION OF THE RIGHTS OF WOMAN*

Natalia Lerussi

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad de Buenos Aires*

ORCID 0000-0002-3736-812X

natalialerussi@gmail.com

### **Resumen**

El presente trabajo se propone analizar críticamente el así llamado (por Carole Pateman) “dilema de Wollstonecraft”, según el cual Wollstonecraft habría formulado la exigencia de la ciudadanía de las mujeres a través de dos vías alternativas e incompatibles entre sí por las que las mujeres deberían exigir la ciudadanía universal y, al mismo tiempo, la ciudadanía no-universal, genéricamente diferenciada. La tesis del trabajo es que las dos vías alternativas implicadas en el “dilema de Wollstonecraft” pueden conciliarse conceptualmente en la obra *Vindicación de los derechos de la mujer* de la filósofa ilustrada inglesa.

**Palabras clave:** Wollstonecraft; Ciudadanía; Mujeres; Derechos; Deberes.

### **Abstract**

The paper aims to critically analyze the so-called (by Carole Pateman) “Wollstonecraft’s dilemma”, according to which Wollstonecraft would have formulated the demand for women’s citizenship through two alternative and incompatible ways. That is, women should demand the universal citizenship and, at the same time, should demand a non-universal, but gender differentiated citizenship. My thesis is that the two alternative ways described in “Wollstonecraft’s dilemma” can conceptually be reconciled in the work *A Vindication of the Rights of Woman* of the English enlightened philosopher.

**Keywords:** Wollstonecraft; Citizenship; Women; Rights; Duties.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 22/12/2021. Aprobado el 06/05/2022. Publicado el 30/07/2022.

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer. Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

## I. Introducción

Entre la crítica contemporánea feminista circula desde hace algunas décadas la tesis de un “dilema no resuelto” en la filosofía política de Mary Wollstonecraft formulado por Carole Pateman (2018 [1990]: 265) como el “dilema de Wollstonecraft”. En la obra de la filósofa del siglo XVIII, este dilema, al que en realidad se han enfrentado las mujeres al exigir su incorporación plena a la esfera de la ciudadanía, consiste en exigir el ingreso a aquella a través de dos vías que son incompatibles entre sí. En los términos de Pateman (2018 [1990]: 265-266):

Llamaré “dilema de Wollstonecraft” al difícilísimo problema al que se enfrentan las mujeres en su intento de obtener la ciudadanía plena. El dilema consiste en que las dos vías seguidas por las mujeres para llegar a la ciudadanía son mutuamente incompatibles... Desde al menos la década de 1790 (...) han luchado con la tarea de tratar de convertirse en ciudadanas dentro de un ideal y una práctica que ha ganado su significado universal a través de su exclusión. La respuesta de las mujeres ha sido compleja. Por un lado, han exigido que se les extienda el ideal de la ciudadanía; la conclusión lógica de una forma de esta demanda es el conjunto de objetivos feministas progresistas para lograr un mundo social “neutral desde el punto de vista del género”. Por otra parte, las mujeres también han insistido –a menudo al mismo tiempo, como lo hizo Mary Wollstonecraft– en que, en tanto mujeres, tienen capacidades, talentos, necesidades y preocupaciones específicas, de modo que la expresión de su ciudadanía va a diferir de la de los hombres... [L]as dos demandas son incompatibles porque dicha visión solo permite dos alternativas: o las mujeres son equiparadas con los hombres...; o continúan haciendo trabajo de mujeres<sup>2</sup>.

Así, Wollstonecraft, por un lado, habría sostenido que las mujeres deben exigir que se les extienda la ciudadanía universal otorgada a los varones. Por el otro, habría afirmado que las mujeres deben exigir que se reconozca su ciudadanía en tanto mujeres, en tanto

---

<sup>2</sup> Pateman formula el “dilema de Wollstonecraft” en el marco de una crítica al carácter patriarcal del Estado de bienestar, punto sobre el cual no nos detendremos en el presente trabajo. Los estudios que suscriben al “dilema Wollstonecraft” son muy numerosos. Para citar algunos ejemplos relativamente recientes: Ciriza (2002; 2014); Maffia (2018); Bedin (2013); Femenías (1999; 2019), Anarte (2020); Lombardo (2003), Rostagnotto y Yesuron (2016); Reverter Bañon (2011). Cf. Engster (2001: 586). Otro aspecto del dilema señalado por Pateman (2018 [1990]: 266) sobre el que no entraremos en este trabajo es que cada uno de estos caminos tomados por separado no permite el desarrollo pleno de la ciudadanía de las mujeres (véase al respecto Ararte, 2020: 17-18).

seres particulares y diferentes a aquellos. Al menos si se toman en el mismo sentido, estos caminos son incompatibles porque implican una pretensión de acceso universal y una pretensión de acceso no-universal sino genéricamente diferenciado de la ciudadanía por parte de las mujeres, es decir, implican dos concepciones de la ciudadanía de las mujeres que se excluyen mutuamente.

Los argumentos para afirmar que Wollstonecraft sostuvo simultáneamente las dos vías de acceso a la ciudadanía por parte de las mujeres no son poco sólidos. Se muestran condensados, por ejemplo, en la afirmación siguiente (Wollstonecraft, 2010: 237; 1999 [1993]: 226. Se trata de la cita que indica la misma Pateman (2018 [1990]: 265) para sostener su lectura): “Hablando de las mujeres en general, su primer deber es para sí mismas como criaturas racionales, y el siguiente en cuanto a importancia, como ciudadanas, es el de una madre que incluye tantos otros”<sup>3</sup>. En la cita queda manifiesto que la ciudadanía de las mujeres se sostiene tanto en el hecho de que son “criaturas racionales” como en cuanto son “madres”; estatutos, los de ser “seres racionales” y “madres” que las definen, respectivamente, como seres humanos en un sentido universal y como seres humanos no-universales sino genéricamente marcados. Así se conforma lo que Pateman llama el “dilema de Wollstonecraft”.

En el presente trabajo suscribo a la idea según la cual Wollstonecraft propone dos caminos para comprender y exigir la ciudadanía de las mujeres, aunque quisiera revisar si las dos vías constituyen un dilema que no se puede resolver conceptualmente en la obra *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792<sup>4</sup>. En la sección II voy a mostrar los dos argumentos generales por los cuales Wollstonecraft exige que se reconozcan los derechos de la mujer, esto es, el acceso de la mujer a los “derechos civiles y políticos”, derivados de los “derechos naturales de la humanidad” que deben ser comunes a varones y mujeres. En la sección III voy a detenerme en los argumentos que están en la base de la vindicación de los derechos de la mujer, es decir, por un lado, la crítica de Wollstonecraft a la educación

---

<sup>3</sup> “Speaking of women at large, their first duty is to themselves as rational creatures, and the next, in point of importance, as citizens, is that, which includes so many, of a mother”.

<sup>4</sup> Una parte de la crítica contemporánea (por ejemplo, Bedin, 2013, Molina Petit, 1994: 102; 139, Cobo: 1989; también sugieren este punto Ciriza, 2002: 231; Amorós y Cobo, 2005: 127ss) encuadra el pensamiento de Wollstonecraft dentro de la promoción y exigencia de la ciudadanía universal de las mujeres, no reconociendo, al menos no haciéndolo explícitamente, que haya otra vía de reclamo (esto es, una vía no-universal) de la ciudadanía de las mujeres (la segunda vía descrita por Pateman). La segunda vía de exigencia de la ciudadanía de las mujeres, no-universal sino genéricamente marcada es el centro de atención de los trabajos de Bergès (2016) y Engster (2001).

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. *Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

sexualmente diferenciada y, por otro, la defensa de una educación común de mujeres y hombres sustentada en una concepción universal del conocimiento, virtud y racionalidad. En la sección IV me ocuparé de las dos vías por la cuales Wollstonecraft defiende el acceso a la ciudadanía de las mujeres y mostraré cómo podría resolverse conceptualmente el dilema supuesto: si bien ella defiende un ideal universal de ciudadanía de las mujeres en cuanto a los derechos se refiere, por el que ellas deberían tener los mismos derechos que los varones, no es así en relación con los deberes civiles, donde la ciudadanía no es universal sino genéricamente diferenciada. El resultado es que *no es en el mismo sentido* que se reclama la ciudadanía universal y no universal sino genéricamente diferenciada de las mujeres. Mi tesis es que el “dilema de Wollstonecraft” puede conciliarse conceptualmente en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. Hacia el final del texto ponderaré los aspectos más novedosos implicados en la concepción general de la ciudadanía de las mujeres según Wollstonecraft.

## II. Vindicación del acceso de la mujer a la ciudadanía universal

Hacia el final de la Dedicatoria de la *Vindicación de los derechos de la mujer*<sup>5</sup> Wollstonecraft señala que la “razón” exige el respeto de los “Derechos de la Mujer”<sup>6</sup> (2010: 40; 1999 [1993]: 68). Del texto se extrae que estos consisten en los “derechos políticos y civiles” que derivarían de los “derechos naturales de la humanidad”<sup>7</sup> (Wollstonecraft, 2010: 38; 1999 [1993]: 67)<sup>8</sup>. Pero ¿por qué se exige el respeto a los Derechos de la Mujer? Wollstonecraft basa su argumento en dos líneas argumentales que son complementarias (Hunt Booting, 2016: 81-89).

En primer lugar, Wollstonecraft (2010: 38; 1999 [1993]: 67) supone que la mujer “participa con él [el varón] en el don de la razón”<sup>9</sup>, esto es, le atribuye racionalidad (Hunt

---

<sup>5</sup> Se consigna la obra, primero, según la paginación de la traducción española que usamos e inmediatamente después según la paginación en la edición inglesa indicada en las Referencias bibliográficas.

<sup>6</sup> “Rights of Woman”.

<sup>7</sup> “Natural rights of mankind”.

<sup>8</sup> Hunt Booting (2016: 6) subraya que Wollstonecraft no deduce los “derechos de la mujer” de los “derechos del hombre” (tal y como se formulan en los discursos en torno a la revolución francesa), sino de un concepto que ella misma introduce, el de “derechos de la humanidad”.

<sup>9</sup> “Partake with him the gift of reason”.



Booting, 2016: 86-72; Rowbotham, 2014: 14). Deben respetarse los derechos de la mujer porque ella es capaz de racionalidad. Este argumento es central en su defensa de la igualdad de los derechos, pues las mujeres solo podrían ser legítimamente excluidas de los derechos de la humanidad si carecieran de razón. Así lo afirma (2010: 38; 1999 [1993]: 67): “Pero si las mujeres deben ser excluidas sin tener voz ni participación en los derechos naturales de la humanidad, demuestre primero, con el fin de prevenirse de la acusación de injusticia e inconsistencia, que están desprovistas de razón”<sup>10</sup>.

Ahora, no solo en virtud de su racionalidad, sino además por un argumento complementario, deben reconocerse sus derechos, esto es, en segundo lugar, la utilidad que tiene para el todo social el reconocimiento de esos derechos. Si la mujer carece de derechos no solo no coopera para el progreso social sino que lo impide. Pues bien, Wollstonecraft vincula y justifica la vindicación de los derechos de la mujer a través de la defensa de una educación común, tal como veremos en la cita a continuación, una educación orientada al “conocimiento de la verdad que es común a todos”. Así Wollstonecraft (2010: 37; 1999 [1993]: 66) sostiene:

Al luchar por los derechos de la mujer, mi principal argumento se construye sobre este principio sencillo: si no se la prepara con la educación para que se convierta en la compañera del hombre, detendrá el progreso del conocimiento y la virtud. Pues la verdad debe ser común a todos o se volverá ineficaz a la hora de influir en la práctica general. ¿Y cómo puede esperarse que la mujer coopere, a menos que sepa por qué debe ser virtuosa...?<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> “But, if women are to be excluded, without having a voice, from a participation of the natural rights of mankind, prove first, to ward off the charge of injustice and inconsistency, that they want reason...” Dicho positivamente, si las mujeres son criaturas racionales no pueden ser esclavas y dependientes (2010: 82; 1999 [1993]: 102): “Si (...) son realmente capaces [las mujeres] de actuar como criaturas racionales, no las tratemos como esclavas o como animales que son dependientes de la razón del hombre..., sino cultivemos sus mentes... y permitámosles lograr una dignidad consciente al sentirse solo dependientes de Dios” (“If, I say, for I would not impress by declamation when Reason offers her sober light, if they be really capable of acting like rational creatures, let them not be treated like slaves; or, like the brutes who are dependent on the reason of man, when they associate with him; but cultivate their minds, give them the salutary, sublime curb of principle, and let them attain conscious dignity by feeling themselves only dependent on God”). Insiste en este punto, además en (2010: 38-39; 1999 [1993]:67-68; 2010: 88; 1999 [1993]: 107; 2010: 46; 1999 [1993]: 73). El fundamento de la racionalidad intrínseca de las mujeres en tanto “seres humanos” (creados a semejanza de Dios), susceptible por esto de derechos, es, como argumenta Hunt Booting (2016: 52-55, 72), teológico-racional. No es este el lugar para detenerse en este punto.

<sup>11</sup> “Contending for the rights of woman, my main argument is built on this simple principle, that if she be not prepared by education to become the companion of man, she will stop the progress of

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. *Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

¿Por qué en la defensa de los derechos de la mujer es tan central la defensa de una educación común? Los derechos de la mujer derivan de los derechos de la humanidad, entre estos cabe suponer se encuentra el derecho a la educación, es decir, derecho al conocimiento de la verdad que “debe ser común”, es decir, común a mujeres y varones (si no fuera común, se volvería “ineficaz... en la práctica”). El derecho a la educación común es un derecho primordial porque es aquel cuyo ejercicio permite el desarrollo de la racionalidad de la mujer que es, como vimos arriba, condición para el acceso a todos los demás derechos. Pero, además, como indica esta cita, no reconocer los derechos de la mujer, en particular el derecho a la educación común, no solo no promueve sino que impide el progreso social. Es también por un argumento que atiende a la utilidad del todo social que se debe defender el acceso de la mujer a los derechos<sup>12</sup>.

Ahora, la literatura pedagógica orientada a mujeres de su época, que Wollstonecraft conocía de primera mano, suponía que mujeres y varones eran seres de naturaleza diferente y que la educación, por lo tanto, debía serlo también. Como veremos en la sección siguiente, Wollstonecraft invierte este argumento: es por la educación diferente que reciben que mujeres y varones son seres diferentes. Si, por el contrario, ambos recibieran la misma educación –una educación común orientada al conocimiento de la verdad y virtud– constataríamos que son seres iguales en su calidad de seres humanos y portadores de razón. La disputa sobre la educación de la mujer era central porque en ella estaba implicada la cuestión de la naturaleza de la mujer, si era o no diferente de la naturaleza del hombre. Por eso, si bien la cuestión de los derechos de la mujer se encuentra como título y telón de fondo de la *Vindicación de los derechos de la mujer*, tiene la cuestión de la educación un lugar central.

---

knowledge and virtue; for truth must be common to all, or it will be inefficacious with respect to its influence on general practice. And how can women be expected to co-operate unless she knows why she ought to be virtuous?”.

<sup>12</sup> Wollstonecraft vuelve sobre este argumento en (2010: 38-39; 1999 [1993]: 67-68; 2010: 88; 1999 [1993]: 107). Engster (2001: 584) considera que la utilidad social (en sus términos específicos, “las tareas de cuidado”) es central para su defensa de la igualdad: “Wollstonecraft es conocida por su defensa de la igualdad de la mujer, pero raramente se hace notar que la razón central a la que ella apela para la igualdad de derechos es su deseo de superar las patologías del ámbito de los cuidados”. Pero, si atendemos a la fuente, notamos que no solo la utilidad social sino la racionalidad intrínseca de la mujer son premisas igualmente importantes para su defensa de la igualdad de derechos de mujeres y varones.





La mujer exige para sí los “derechos de la mujer”, “derechos civiles y políticos”, derivados de los “derechos de la humanidad”, comunes a los dos sexos, ¿significa esto también que las obligaciones son comunes? En otros términos, ¿defiende Wollstonecraft una concepción de la ciudadanía de las mujeres idéntica a la de los varones? Antes de responder estos interrogantes (que serán atendidos en la sección IV) nos ocuparemos en la próxima sección de entender la importancia política de la educación.

### III. Educación y naturaleza racional común

*Vindicación de los derechos de la mujer* es un libro sobre educación atento al carácter político de toda transmisión del saber entre las generaciones bajo la convicción de su capacidad de transformación social (Richardson, 2002). En particular, la *Vindicación* muestra el carácter no-natural de la educación impartida a las mujeres, reflexiona sobre el carácter político de “las relaciones entre los sexos” (Ciriza: 2002: 20), y señala la necesidad de transformar el tipo de educación orientado a las mujeres.

El siglo XVIII no fue contrario a la educación de las mujeres<sup>13</sup>. Wollstonecraft conocía la literatura orientada a la educación de las mujeres (2010: 47-44; 1999 [1993]: 74; 71) y se ocupó de ella expresamente<sup>14</sup>. La crítica principal que esgrime contra la educación de las mujeres es que presupone aquello que produce, esto es, la diferencia entre mujeres y varones. La educación que esta literatura defendía suponía que la naturaleza de la mujer es diferente a la del varón. A partir de esta premisa definía un tipo de educación que propulsaba, incluso radicalizaba, la diferencia genérica o sexual, y proponía una educación de las mujeres en virtudes específicas. Para Wollstonecraft, la pedagogía orientada a las mujeres era un “sistema de educación falso”<sup>15</sup> (2010: 43; 1999 [1993]: 71) que las hacía preocuparse solo por su belleza y frivolidades, por devenir “damas seductoras” (2010: 43-44; 1999 [1993]: 71; 2010: 47-48; 1999 [1993]: 74-75), en vez de orientarlas a buscar respeto por sus capacidades y virtudes morales o intelectuales. Esta educación es, según

---

<sup>13</sup> Como ha señalado Armstrong (1987: 67-68), la formación de ellas en vistas de hacerlas seres adecuados a la cultura emergente es un fenómeno que empieza aparecer en la última década del siglo XVII y se instala en el siglo siguiente.

<sup>14</sup> En la *Vindicación* se ponderan escritos de Jean-Jacques Rousseau, James Fordyce, John Gregor, Hester Chapone, Lord Chesterfield, etc. Atendamos a que, como señala Armstrong (1987: 67-68), hasta finales del siglo XVII los lectores a los que estaban orientados los libros de educación moral eran los varones de la clase dominante, la aristocracia.

<sup>15</sup> “False system of education”.

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. *Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

Wollstonecraft (2010: 43; 1999 [1993]: 71), una de las causas de la debilidad de la mujer, de su maduración estéril, y es la fuente de sus desgracias, incluso cuando el encanto les sirva como “propensión a tiranizar”<sup>16</sup> (2010: 48; 1999 [1993]: 75).

Que exista una “diferencia sexual”, una diferencia de naturaleza entre varones y mujeres, una concepción de virtud específica para cada sexo, es el supuesto que Wollstonecraft rechaza en los primeros capítulos de la *Vindicación*. Así, por ejemplo, en el capítulo 2 la filósofa (2010: 59; 1999 [1993]: 84) afirma: “Con el fin de explicar y excusar la tiranía de los hombres, se han esgrimido muchos argumentos ingeniosos para demostrar que los dos sexos, en el logro de la virtud, deben tender a alcanzar un carácter muy diferente”<sup>17</sup>.

Y unas páginas más adelante continúa (2010: 70; 1999 [1993]: 92): “no encuentro vestigios de razón para justificar que sus virtudes [de las mujeres] deban ser diferentes [de los varones] respecto a su naturaleza. De hecho, ¿cómo podría ser así, si la virtud posee un único patrón eterno?”<sup>18</sup>. La educación de las mujeres debería promover sus virtudes como “seres humanos”. Así ella (2010: 46; 1999 [1993]: 73) afirma: “Deseo mostrar que la elegancia es inferior a la virtud, que el primer objetivo de una loable ambición es adquirir un carácter como ser humano, sin tener en cuenta la distinción de sexo”<sup>19</sup>.

La educación orientada al desarrollo del “carácter del ser humano”, sin distinción del sexo, implica la promoción del entendimiento o racionalidad que orienta al ser humano hacia la virtud y la independencia. Esto es, (Wollstonecraft, 2010: 63; 1999 [1993]: 86)<sup>20</sup>:

La educación más perfecta constituye, en mi opinión, un ejercicio del entendimiento... O, en otras palabras, que capacite al individuo tanto en el logro de prácticas de virtud como en la independencia. De hecho, es

---

<sup>16</sup> “Propensity to tyrannize”.

<sup>17</sup> “To account for, and excuse the tyranny of man, many ingenious arguments have been brought forward to prove that the two sexes, in the acquirement of virtue, ought to aim at attaining a very different character”.

<sup>18</sup> “I see not the shadow of a reason to conclude that their virtues should differ in respect to their nature. In fact, how can they, if virtue has only one eternal standard?”

<sup>19</sup> “I wish to show that elegance is inferior to virtue, that the first object of laudable ambition is to obtain a character as a human being”.

<sup>20</sup> Véase, además: Wollstonecraft, 2010: 86; 1999 [1993]: 106.

una farsa llamar virtuoso a un ser cuyas virtudes no son resultado del ejercicio de su propia razón<sup>21</sup>.

Wollstonecraft aboga, en consecuencia, por una “educación común”, por la enseñanza del mismo concepto de verdad y virtud a mujeres y varones. Esto es (2010: 102; 1999 [1993]: 119): “Deseo resumir la que he dicho en unas pocas palabras, pues aquí tiro mi guante y niego la existencia de virtudes propias de un sexo, sin exceptuar la modestia. La verdad, si comprendo el significado de la palabra, deber ser la misma para el hombre y la mujer”<sup>22</sup>. Wollstonecraft defiende una educación universal, y esto es así porque niega que existan virtudes y verdades exclusivas de cada sexo. Mujeres y varones pertenecen a la misma especie, los seres humanos y aquello que distingue a los humanos de los animales es la razón (Wollstonecraft, 2010: 48; 1999 [1993]: 76). La razón específica a los seres humanos respecto de los animales y la virtud consiste en el desarrollo de esta diferencia, así, mujeres y hombres deben ser educados para el desarrollo de sus entendimientos<sup>23</sup>. Si la mujer no se ha mostrado como un ser racional hasta el momento, no es por carecer de razón, sino como consecuencia de una educación deficiente. Una educación común que desarrolle su racionalidad va a hacer de ellas seres racionales capaces de exigir y ejercer los derechos comunes de ciudadanía (véase Hunt Booting, 2016: 51). Por eso es centralmente política la cuestión de la educación.

Resumamos los resultados que alcanzamos hasta aquí. Wollstonecraft defiende que mujeres y varones comparten la misma naturaleza como seres humanos. Esto tiene por consecuencia que deben ser educados bajo los mismos conceptos de verdad y virtud. Esta es la base de su vindicación de los “derechos de la mujer” por el cual exige el acceso de la

---

<sup>21</sup> “Consequently, the most perfect education, in my opinion, is such an exercise of the understanding as is best calculated to strengthen the body and form the heart. Or, in other words, to enable the individual to attain such habits of virtue as will render it independent. In fact, it is a farce to call any being virtuous whose virtues do not result from the exercise of its own reason”.

<sup>22</sup> “I wish to sum up what I have said in a few words, for I here throw down my gauntlet, and deny the existence of sexual virtues, not excepting modesty. For man and woman, truth, if I understand the meaning of the word, must be the same”.

<sup>23</sup> Ahora, puesto que las virtudes humanas han sido hasta ese momento promovidas para ser cultivadas exclusivamente por los varones, es necesario, según Wollstonecraft (2010: 45; 1999 [1993]: 72), que por su educación las mujeres se vuelvan “cada día más y más masculinas”. La exigencia de masculinizar la educación de las mujeres no implica que las mujeres deban adoptar las modas específicas de los varones. Por eso, ella no busca hacer que las mujeres se inclinen por la “caza, el tiro y el juego” (2010: 45; 1999 [1993]: 72). Sí busca, en cambio, que las mujeres se desarrollen en algunos de los ámbitos donde lo han hecho los varones, esto es, aquéllos vinculados a la razón y la moral.

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. *Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

mujer a la ciudadanía universal. Ahora, si bien la naturaleza es común, la educación y los derechos de mujeres y varones deben ser comunes, los deberes civiles deben ser, al menos parcialmente, distintos. En la próxima sección estudiaremos este último punto.

#### IV. El “dilema de Wollstonecraft”: hacia una resolución conceptual

Sobre la base de la naturaleza común Wollstonecraft defiende en la Dedicatoria de la *Vindicación*, de manera expresa, la participación de las mujeres en la ciudadanía universal, específicamente, en los derechos naturales de la humanidad (Hunt Booting, 2016: 116).

Ahora, es momento de señalar que Wollstonecraft (2010: 102; 1999 [1993]: 119) “accept[a] que las mujeres pueden tener diferentes obligaciones que cumplir”<sup>24</sup>. Si bien la educación debe ser común y los derechos deben ser iguales, afirma (2010: 43-44; 1999 [1993]: 71) que ellas, en el ámbito específico del ejercicio de la ciudadanía, deben ser “esposas afectuosas” y “madres racionales”<sup>25</sup>. Aquí se manifiesta la tensión entre una concepción universal de la ciudadanía y una concepción no universal, sino genéricamente marcada que se ha denominado el “dilema de Wollstonecraft”.

Nótese, en primer lugar, que la exigencia de ciudadanía universal por parte de las mujeres tiene lugar en el ámbito de los “derechos”. En la medida en que la mujer cumpla con sus deberes civiles (2010: 238; 1999 [1993]: 227)<sup>26</sup>, punto que estudiaremos abajo, “no debe carecer de la protección de las leyes civiles” y como ejemplo de esto Wollstonecraft afirma que la mujer “no debe depender de la generosidad de su marido para su subsistencia durante la vida de él, o su sustento tras su muerte”<sup>27</sup>, dicho positivamente, la mujer debe tener derecho a la propiedad y al trabajo. Wollstonecraft (2010: 239; 1999 [1993]: 228) exige

---

<sup>24</sup> “Women, I allow, may have different duties to fulfil”.

<sup>25</sup> “Affectionate wives and rational mothers”.

<sup>26</sup> Hunt Booting (2016: 51, 70, 77) ha argumentado que el concepto de “deber” es la base donde se asienta el concepto wollstonecraftiano de “derecho” (este concepto es citado 32 veces a lo largo de todo el texto, el concepto de “deber” tres veces más); para ella, los deberes son, con relación a los derechos, “fundacionales” (2016: 81). Ahora, James (2016: 153) sostiene que el concepto clave de la filosofía política de Wollstonecraft es el de “libertad” o “independencia” en el que se basaría tanto su concepción de derechos (como de deberes). No podemos ingresar aquí en este interesante debate.

<sup>27</sup> “She must not, if she discharges her civil duties, want, individually, the protection of civil laws; she must not be dependent on her husband’s bounty for her subsistence during his life, or support after his death”.

además derechos políticos para la mujer, el derecho a ser representadas y a representar: “realmente pienso que las mujeres deberían tener representantes, en vez de ser arbitrariamente gobernadas sin que se les permita ninguna participación directa en las deliberaciones de gobierno”<sup>28</sup>

Así, Wollstonecraft promueve para las mujeres los mismos derechos de los que gozaban o buscaban gozar los hombres (al menos, los varones propietarios). Todo el esfuerzo teórico de la *Vindicación* está puesto en la justificación de este punto central (James, 2016: 148-149)<sup>29</sup>. Ahora, como veremos a continuación, la ciudadanía universal en cuanto a los derechos se acompaña de una concepción de ciudadanía no-universal, sino genéricamente diferenciada, en relación con los “deberes”.

Wollstonecraft señala (2010: 232; 1999 [1993]: 222, las itálicas son mías) que “no está propiamente organizada la sociedad que no compele a hombres y mujeres a desempeñar *sus deberes respectivos*”<sup>30</sup>. Esto es así porque el cumplimiento de los deberes es el único medio para adquirir la virtud y adquirir la independencia (Wollstonecraft, 2010: 237; 1999 [1993]: 226; 2010: 232; 1999 [1993]: 222). Además de sus deberes para consigo mismas, como seres racionales, las mujeres tienen deberes respectivos, en tanto ciudadanas activas genéricamente marcadas (cabe suponer, en tanto cuerpos capaces de gestar). Según vimos en una cita indica en la Introducción (Wollstonecraft, 2010: 237; 1999 [1993]: 226):

Hablando de las mujeres en general, su primer deber es para sí mismas como criaturas racionales, y el siguiente en cuanto a importancia, como ciudadanas, es el de una madre que incluye tantos otros. El rango social que exige el cumplimiento de este deber las degrada necesariamente, haciendo de ellas meras muñecas... pues, cuando se desatienden los deberes domésticos, no está en su poder salir a campaña y marchar y contramarchar como soldados, o litigar en el Senado para evitar que sus facultades se oxiden<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> “I really think that women ought to have representatives, instead of being arbitrarily governed without having any direct share allowed them in the deliberations of government”.

<sup>29</sup> Esto es, sin embargo, polémico. Por ejemplo, Sapero (1992: 118) afirma que, en realidad, el texto se ocupa principalmente del concepto de “virtud”, no así del concepto del “derecho” que, aunque central en el título, sería marginal en su desarrollo. En esta misma línea se encuentra Hunt Booting (2016: 51, 70, 77) quien, como vimos en la nota al pie precedente, acentúa el concepto de “deber” por sobre el del de “derecho” en el marco de la lectura de esta obra.

<sup>30</sup> “The society is not properly organized which does not compel men and women to discharge their respective duties”.

<sup>31</sup> “Speaking of women at large, their first duty is to themselves as rational creatures, and the next, in point of importance, as citizens, is that, which includes so many, of a mother. The rank in life

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. *Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

Asimismo, Wollstonecraft (2010: 238; 1999 [1993]: 227) afirma:

La sociedad será constituida en uno de estos días de tal modo que el hombre deba necesariamente desempeñar los deberes de un ciudadano o ser despreciado, y que mientras fue empleado en cualquiera de los departamentos de la vida civil, su esposa, también una ciudadanía activa, debería estar igualmente determinada a ocuparse de su familia, educar a sus hijos y asistir a sus vecinos<sup>32</sup>.

Los deberes de esposa y de madre son “indispensables” (Wollstonecraft, 2010: 232; 1999 [1993]: 222) y lo son en su calidad de ciudadana, como cumplimiento de una función equivalente a las que llevan adelante los hombres en “cualquier departamento de la vida civil”, por ejemplo, el ejército. Esto es, la educación en el patriotismo (2010: 37; 1999 [1993]: 66) y el cuidado de sus hijos y la asistencia a sus vecinos es la retribución social que deben ofrecer las mujeres como contraparte a los derechos civiles recibidos. Las actividades de educación, cuidado y asistencia por parte de las mujeres son reconocidas, así, como social y civilmente necesarias y no, como un quehacer que implica intercambios meramente privados<sup>33</sup>. Las tareas de cuidado son un objeto central de la reflexión política de

---

which dispenses with their fulfilling this duty, necessarily degrades them by making them mere dolls. Or, should they turn to something more important than merely fitting drapery upon a smooth block, their minds are only occupied by some soft platonic attachment; or, the actual management of an intrigue may keep their thoughts in motion; for when they neglect domestic duties, they have it not in their power to take the field and march and counter-march like soldiers, or wrangle in the senate to keep their faculties from rusting”.

<sup>32</sup> “Society will some time or other be so constituted, that man must necessarily fulfil the duties of a citizen, or be despised, and that while he was employed in any of the departments of civil life, his wife, also an active citizen, should be equally intent to manage her family, educate her children, and assist her neighbours”. Sobre este punto véase, además: Wollstonecraft (2010: 244; 1999 [1993]: 231; 2010: 238; 1999 [1993]: 227).

<sup>33</sup> Hagamos notar que en el trabajo doméstico implicado entre los deberes de las “mujer” Wollstonecraft no incluye las labores de limpieza (2010: 234; 1999 [1993]: 223). Esto evidencia que (2010: 45; 1999 [1993]: 72; 2010: 81; 1999 [1993]: 101) escribe para “las mujeres de clase media”: ella busca proponer patrones de educación y de ciudadanía deseable para el subgrupo de mujeres que formaban parte de una clase social emergente. Se trataba de construir modelos para una clase social que, lejos de querer desarrollar una forma de vida que se conformaba “con menos” que la aristocracia, pretendía definir una concepción nueva y alternativa de lo que era una buena vida humana y, por lo tanto, también, una buena mujer (para todo lo precedente, véase Armstrong, 1987: 67-84). Sobre el concepto de “mujer de clase media”, su vínculo con el nacimiento del “individuo moderno” y el “desmantelamiento del cuerpo aristocrático”, véase el interesante, aunque

Wollstonecraft y lo son porque están inscriptas dentro de las tareas que debe realizar la ciudadanía para que una sociedad funcione correctamente. En una línea que continúa la tradición de las “madres patriotas” (Offen, 2020: 109-119; Bergès, 2016: 202) deben las mujeres, según Wollstonecraft, como parte del ejercicio de sus deberes públicos, ocuparse de las tareas de cuidado, así como otros deberes, por ejemplo, la defensa militar, refieren a obligaciones que les corresponde realizar a los hombres<sup>34</sup>. Lo central aquí es que ambos tipos de tareas tienen el mismo estatuto cívico. Más allá de los problemas que produce cualquier propuesta de división genéricamente marcada del trabajo social o cívico (de los que no podemos ocuparnos aquí)<sup>35</sup>, constatamos que, sobre la base de un universal acceso a los derechos, sobre la base, por lo tanto, de una concepción igualitaria de los derechos, Wollstonecraft distingue funciones o deberes distintivos, no universales sino genéricamente marcados. Ambos se inscriben en el ámbito de la ciudadanía, aunque refieren a planos distintos de ella, esto es, los derechos, por un lado, y los deberes, por otro.

Ahora, cabe aclarar que el hecho de que las mujeres tengan deberes cívicos específicos, como esposas y madres, no debe llevarnos a concluir que ser esposa o madre sea considerado como un deber cívico de las mujeres<sup>36</sup>. En primer lugar, Wollstonecraft (2010: 239; 1999 [1993]: 228) sostiene:

No obstante, para evitar que se me malinterprete, aunque considero que las mujeres en los estilos de vida comunes son llamadas a desempeñar los deberes de esposas y madres por la religión y la razón, no puedo evitar lamentar que las mujeres de tipo superior no tengan un camino abierto a través del cual puedan perseguir planes más extensos de utilidad e independencia<sup>37</sup>.

---

polémico trabajo de Armstrong (1987: 76-90). Importantes objeciones a la propuesta de Armstrong se encuentran en Amorós (1994).

<sup>34</sup> Engster (2001: 586) presenta la sugerente tesis de que parte de los deberes civiles de los hombres son los de ser maridos y esposos, siendo estos también, deberes de cuidado. Puesto que la fuente que ofrece como apoyatura de esta sugerente tesis es algo ambigua, dejamos la cuestión abierta para su exploración futura.

<sup>35</sup> Por ejemplo, notemos que, si las mujeres se ocuparan de los deberes cívicos de cuidado, pero las tareas de cuidado no tuvieran una retribución económica y si, al mismo tiempo, otras tareas, por ejemplo, la defensa miliar, cuyo cumplimiento sería deber de los hombres, sí tuvieran esa retribución, producimos una disparidad en la posibilidad del ejercicio posterior de derechos de hombres y mujeres, sin mencionar otras disparidades que produce cualquier división genéricamente marcada del trabajo social o cívico.

<sup>36</sup> Un punto que el interesante artículo de Bergès (2016: 217) no parece advertir.

<sup>37</sup> “Still to avoid misconstruction, though I consider that women in the common walks of life are called to fulfil the duties of wives and mothers, by religion and reason, I cannot help lamenting that

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer. Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

Además, señala (2010: 242; 1999 [1993]: 230):

Algunas de estas mujeres podrían abstenerse de casarse por un espíritu adecuado de delicadeza (...). ¿No es entonces muy defectuoso y muy despreocupado de la felicidad de una mitad de sus miembros aquel gobierno que no se ocupa de las mujeres honestas e independientes, alentándolas a ocupar posiciones respetables?<sup>38</sup>.

Algunas sugerencias del texto hacen pensar que la filósofa defiende que las mujeres solteras y sin hijos podrían también ir al ejército o cumplir otros deberes cívicos (Wollstonecraft, 2010: 238, 241; 1999 [1993]: 227, 229). De esta manera, las mujeres solteras y sin hijos podrían ocupar una “posición respetable” y ser consideradas ciudadanas plenas, al igual que las mujeres casadas. La cita precedente continúa (2010: 242; 1999 [1993]: 230, el subrayado es mío): “Pero, a fin de hacer de su virtud privada un beneficio público, deben tener [las mujeres] una *existencia civil en el Estado*, ya sean casadas o solteras”<sup>39</sup>.

Antes de avanzar sobre algunas conclusiones más generales, hagamos ahora un balance del así llamado “dilema de Wollstonecraft” y veamos cómo podría resolverse en el contexto de la obra de la filósofa inglesa. El dilema no se podría resolver si Wollstonecraft sostuviera *en el mismo sentido* las dos vías alternativas e incompatibles entre sí de exigir el acceso a la ciudadanía por parte de las mujeres: la ciudadanía universal por la cual las mujeres son reconocidas como iguales a los hombres, por un lado y, por otro, la ciudadanía no-universal sino genéricamente diferenciada, por la cual las mujeres deberían ser consideradas diferentes a aquellos. Ahora, vimos que no es en el *mismo* sentido que se afirman las dos vías de acceso a la ciudadanía por parte de las mujeres. En realidad, la exigencia de universalidad se vincula con el ámbito de los derechos. La concepción de una ciudadanía no-universal, sino genéricamente diferenciada se vincula con los “deberes

---

women of a superior cast have not a road open by which they can pursue more extensive plans of usefulness and independence”.

<sup>38</sup> “Some of these women might be restrained from marrying by a proper spirit or delicacy (...); is not that government then very defective, and very unmindful of the happiness of one half of its members, that does not provide for honest, independent women, by encouraging them to fill respectable stations?”.

<sup>39</sup> “But in order to render their private virtue a public benefit, they must have a civil existence in the state, married or single”.





cívicos”: las mujeres o, mejor dicho, las mujeres que han decidido casarse y tener hijos deben cumplir obligaciones cívicas diferentes tanto a los varones como, presumiblemente, a las mujeres no casadas y sin hijos. Así, al menos conceptualmente, el dilema se puede resolver. Las mujeres deben tener todos los derechos de la ciudadanía universal; sus deberes, al menos si están casadas y tienen hijos, no son universales sino diferenciados genéricamente. Al mismo tiempo, las mujeres no casadas y sin hijos podrían tener, como contrapartida a sus derechos ciudadanos, las mismas obligaciones que los hombres. Las dos vías incompatibles de la universalidad y la diferencia inscriptas en la exigencia de ciudadanía de las mujeres no se superponen<sup>40</sup>.

Quisiéramos, finalmente, hacer un balance general de los resultados a los que nos conduce el trabajo. En primer lugar, vemos que Wollstonecraft desarrolla una concepción en la que la igualdad y la diferencia de la ciudadanía de las mujeres con respecto a los hombres puede, al menos conceptualmente, conciliarse. Más que defender un dilema, Wollstonecraft ofrece una conciliación teórica que es muy prometedora: se trata de establecer una articulación no dilemática entre la igualdad y la diferencia<sup>41</sup>. Además, desarrolla una justificación sólida por la cual las mujeres deberían recibir la misma educación y tener los mismos derechos que los varones en una época donde estaba imponiéndose el discurso de la domesticación de la mujer<sup>42</sup>. En tanto, Wollstonecraft

---

<sup>40</sup> En un contexto de búsqueda de conciliación en la obra de Wollstonecraft de los conceptos de justicia, vinculados con la tradición política liberal y las éticas del cuidado, Engster (2001) ha presentado argumentos cercanos a los ofrecidos en el presente trabajo. Él sostiene (2001: 587) que no hay “ninguna contradicción” entre la “defensa de Wollstonecraft de la igualdad de derechos” y su “exhortación a que ellas realicen deberes domésticos”. Pero añade que esta concepción de la ciudadanía también se aplica a los hombres, esto es, los hombres también tendrían deberes de cuidado. Hemos indicado en la nota al pie 34 que, si bien se trata de una posición prometedora e interesante, debe dejarse para una investigación futura su exploración (las fuentes que el intérprete ofrece para apoyar su lectura me parecen insuficientes).

<sup>41</sup> Joan Scott (1988: 44) argumenta, en este sentido, que las feministas no deberíamos oponer la “igualdad” a la “diferencia”: la exigencia de igualdad se puede establecer en ámbitos específicos que no necesariamente coinciden con aquellos ámbitos donde se defienden las diferencias. Establecer la “diferencia” como lo opuesto dicotómico a la “igualdad” nos hace caer en una doble trampa (1988: 46): “Niega la manera en la cual la diferencia ha configurado, por mucho tiempo, las nociones políticas de igualdad y sugiere que la mismidad es el único fundamento en el cual se puede exigir la igualdad”. La discusión entre feminismo de la igualdad y la diferencia es enorme. En nuestra lengua véase: Maffía (2008); Femenías (1999); Amorós (2001).

<sup>42</sup> A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, junto a la emergencia de la clase media, aparece la “mujer doméstica”, proceso que recién logra imponerse en el siglo siguiente (Hill, 2005: 49-69; Federici 2018: 165-184). La aparición a mediados del siglo XVIII, sobre todo hacia el final de ese siglo, de un discurso de la domesticidad genéricamente marcada designa un tipo de domesticidad diferente a la que se desarrollaría en los siglos subsiguientes (Hill, 2005: 98, 119). Todavía en el siglo XVIII en las zonas rurales donde vivía la gran mayoría de la población, la economía familiar tenía

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer. Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

inscribe la domesticidad de la mujer dentro de su concepción de ciudadanía (Bergès, 2016: 202). Esto valoriza el trabajo orientado a la familia, frente al trabajo “para el mercado”, que comenzaba a ser considerado como la única fuente de valor (Federici, 2018: 130). Pero además, quiebra con una distinción típica del pensamiento político liberal de su época entre lo público y lo privado, esferas donde se ubica(ba), por un lado, el espacio de visibilidad y de reconocimiento, exclusivo de los varones y que, en la modernidad, coincide con la esfera de lo universal-racional y la ciudadanía y, por otro lado, el espacio de lo singular, el afecto, lo íntimo e indiscernible y la vida doméstica, espacio de la vida familiar (Pateman, 1995: 21-23, 132ss; Molina Petit, 1994: 21-25, 105-112, 167ss, 179ss, 237; Amorós, 1994; Lerussi, 2014: 48-57)<sup>43</sup>. El hecho de que Wollstonecraft otorgue carta de ciudadanía a las actividades de cuidado dignifica este tipo de trabajo como tarea no solo social, sino también políticamente necesaria, articulando no solo un nuevo modelo de mujer, sino una nueva concepción de ciudadanía. La ciudadanía no solo se ejerce, para Wollstonecraft, a través de la participación en las discusiones legislativas, en la votación de los representantes, prestando servicios al ejército, etc., se ejerce también, asistiendo a los vecinos, ciudadano, alimentando y educando a los hijos, etcétera<sup>44</sup>.

---

un lugar preponderante entre las clases populares y medias (Hill, 2005: 113, 119). Por ejemplo, entre las actividades que debía realizar la esposa se incluían (al menos en Inglaterra) el cuidado de la huerta y animales, la provisión de leche, manteca y queso para el consumo familiar, pero cuyo excedente podía ponerse en el mercado para su venta, la búsqueda de agua en los arroyos y de combustibles en los bosques, todas actividades que eran llevadas adelante, hagamos notar, de manera comunitaria. Hacia finales del siglo XVIII, sobre todo en grandes ciudades como Londres, esto empieza a cambiar (sobre esto, véase: Hill (2005: 121) entre las familias de comerciantes pudientes o artesanos exitosos, cuyas madres y esposas daban la impresión de no hacer ningún tipo de trabajo. No podemos ocuparnos de la historia del trabajo doméstico aquí, pero quizás sí es oportuno copiar una parte de las conclusiones de Hill (2005: 122) respecto de este punto: “Lo que fue nuevo en el siglo dieciocho, al menos de las últimas décadas y en los comienzos del siglo diecinueve fue que, cuando la economía familiar fue erosionada y el mantenimiento de la casa no fue más el foco del trabajo familiar, las mujeres fueron recluidas en el hogar. Los intentos de justificar esta retención se basaron en lo que, se sostenía, era el deber moral de las esposas y madres, hacerse devotas del hogar y la familia, exclusivamente”.

<sup>43</sup> Como ya lo han subrayado algunas especialistas en su obra “ella no veía una clara distinción entre lo público y lo privado” (Sapiro, 1996: 37; confirman este punto McBride Stetson, 1996: 171; Engster, 2001: 581).

<sup>44</sup> Cabe destacar que la forma de inscripción de las mujeres a la ciudadanía fue un tema abiertamente discutido en el proceso de la revolución francesa. Según Karen Offen (2020: 109-119) el argumento que se utilizaba para la exclusión de las mujeres de la ciudadanía plena era su papel como “esposas”, pero comenzaron a aparecer argumentos también utilitarios reivindicando su lugar cívico como “madres”: la “maternidad cívica”, las “madres educadoras”, la “economía doméstica social”. En una línea también cercana a la de Wollstonecraft se defendió que los derechos de hombres y mujeres debían ser los mismos, aunque no así los deberes. Ahora, según esta posición,

## V. Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (2001). *Feminismo, igualdad y diferencia*. México: UNAM.
- Amorós, C. (1994). Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'. En *Feminismo, igualdad y diferencia* (23-52). México: UNAM, PUEG.
- Amorós, C. y Cobo, R. (2005). Feminismo e ilustración. En C. Amorós y A. De Miguel (Eds.), *De la Ilustración al Segundo sexo* (91-141). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Anarte, L. F. (2020). From Wollstonecraft's dilemma to Nancy Fraser's theory of gender justice: a proposal for the analysis of gender equality policies. *UNIO - EU Law Journal*, 6(1), 12-30.
- Armstrong, N. (1987). *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*. New York/Oxford: The Oxford University Press. Traducción al castellano: (1991). *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*. M. Coy (Trad.). Madrid: Cátedra.
- Bedin, P. (2013). Críticas y dilemas feministas sobre el universalismo androcéntrico de la ciudadanía liberal clásica. *Temas y debates*, 26, 127-143.
- Bergès, S. (2016). Wet-Nursing and Political Participation. The Republican Approaches to Motherhood of Mary Wollstonecraft and Sophie de Grouchy. En S. Bergès & A. Coffee, *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft* (201-217). Oxford: Oxford University Press.
- Bergès, S. & Coffee, A. (2016). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press.
- Byer Miller, L. (1996). Wollstonecraft, Gender Equality, and the Supreme Court. En M. J. Falco, *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft* (152-164). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Ciriza, A. (2014). Acerca de la noción de ciudadanía. Una lectura feminista a propósito de genealogías, tensiones y ambivalencias. *Journal for Educators, Teachers and Trainers*, 5 (3), 68-78.
- Ciriza, A. (2002). Pasado y presente. El dilema Wollstonecraft como herencia teórica y política. En *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (217-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Cobo, R. (1989). Mary Wollstonecraft: un caso de feminismo ilustrado. *Reis*, 48/89, 213-217.

---

había deberes públicos y deberes privados, sólo los deberes privados de las mujeres, como madres y esposas, serían diferentes. Como vimos en el presente trabajo, Wollstonecraft comparte la idea de la igualdad de derechos y la diferencia de deberes, pero no reconoce que haya deberes "privados" pues tanto los deberes como esposa, como madre (y como vecina) eran, para ella, deberes públicos.

- Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer. Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.
- Engster, D. (2001). Mary Wollstonecraft's Nurturing Liberalism: Between an Ethic of Justice and Care. *The American Political Science Review*, 95 (3), 577-588.
- Falco, M. J. (1996). *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Federici, S. (2018). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Femenías, M. L. (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Buenos Aires: Lea.
- Femenías, M. L. (1999). Igualdad y diferencia en democracia. Una síntesis posible. *Anales de 1ª Cátedra Francisco Suárez*, 33, 109-132.
- Ginther-Canada, W. (1996). Mary Wollstonecraft "Wild Wish": Confounding Sex in the Discourse on Political Rights. En M. J. Falco, *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft* (61-83). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Hill, B. (2005). *Woman, Work & Sexual Politics in Eighteenth-Century England*. Londres/Nueva York: Routledge.
- Hunt Botting, E. (2016). *Wollstonecraft, Mill & Women's Human Rights*. New Haven/London: Yale University Press.
- James, S. (2016). Mary Wollstonecraft Conception of Rights. En S. Bergès, & A. Coffee, *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft* (148-165). Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, C. (2002). *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. New York: Cambridge University Press.
- Lerussi, R. (2014). *La retórica de la domesticidad. Política feminista, derecho y empleo doméstico en la Argentina*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.
- Lombardo, E. (2003). EU Gender Policy: Trapped in the "Wollstonecraft Dilemma". *European Journal of Women's Studies*, 10, (2), 159-180.
- Maffía, D. (2008). Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica. En Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Disponible en: [http://dianamaffia.com.ar/archivos/contra\\_las\\_dicotomias.doc](http://dianamaffia.com.ar/archivos/contra_las_dicotomias.doc). Fecha de acceso: 18 de febrero de 2021.
- Maffía, D. (2018). El Dilema Wollstonecraft: conflictos en las carreras de mujeres científicas. En T. Cordero, *Discusiones sobre investigación y epistemología de género en la ciencia y la tecnología* (47-68). San José: Ed. Universidad San José de Costa Rica.



- McBride Stetson, D. (1996). Women's Rights and Human Rights: Intersection and Conflict. En M. J. Falco, *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft* (165-179). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Barcelona: Anthropos.
- Offen, K. (2020). *Feminismos europeos 1700-1950. Una historia política*. P. Piedras Monroy (Trad.). Madrid: Akal.
- Pateman, C. (1995 [1987]). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pateman, C. (2018 [1990]). *El desorden de las mujeres. Democracia, feminismo y teoría política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Reverter Bañon, S. (2011). La dialéctica feminista de la ciudadanía. *Athenea Digital*, 11 (3), 121-136.
- Richardson, A. (2002). Mary Wollstonecraft on Education. En C. Johnson, *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft* (24-41). New York: Cambridge University Press.
- Rostagnotto, A. y Yesuron, M. R. (2016). Dilemas sobre la diferencia sexual. En *VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR* (667-671). Facultad de Psicología. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Sapiro, V. (1992). *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sapiro, V. (1996). Wollstonecraft, Feminism and Democracy: "Being Bastilled". En M. J. Falco, *Feminist Interpretations of Mary Wollstonecraft* (33-45). Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Scott, J. W. (1988). Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism. *Feminist Studies*, 14, (1), 32-50.
- Telleyrand Perigord, C. M. (1791). *Rapport sur l'instruction publique*. Paris: L'imprimerie nationale.
- Wollstonecraft, M. (1999 [1993]). *Vindication of the Rights of Women. Vindication of the Rights of Men*. J. Todd (Ed.). Oxford/New York: Oxford University Press.
- Wollstonecraft, M. (2010). *Vindicación de los derechos de la mujer*. M. Lois González (Trad.). Madrid: Akal.
- Wollstonecraft, M. (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer*. C. Martínez Gimeno (Trad.). Madrid: Cátedra.

Lerussi, N. (2022). ¿Hay en la filosofía política de Mary Wollstonecraft un dilema no resuelto? Sobre una posible reconciliación de las dos vías de acceso a la ciudadanía de las mujeres en la *Vindicación de los derechos de la mujer*. *Siglo Dieciocho*, 3, 81-100.

### **CV de la autora**

Natalia Lerussi es doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Actualmente es Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna (FFyL, UBA) e investigadora adjunta del CONICET. Su área de investigación actual es la constitución del discurso feminista, de la raciología y del racismo en el siglo XVIII. En 2021 publicó en la editorial ABADA, junto a Manuel Sánchez Rodríguez, la edición y traducción de los textos de Immanuel Kant sobre las razas, junto a un artículo de Georg Forster que discute la posición kantiana. Es miembro del equipo editorial de *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*.



**LOS *RADICALS* CRITICAN EL CONTRACTUALISMO:  
LA LECTURA DE ANNA DOYLE WHEELER<sup>1\*</sup>**

*THE RADICALS CRITICIZE CONTRACTARIANISM:  
ANNA DOYLE WHEELER'S READING*

María Luisa Femenías

*Universidad Nacional de La Plata*

ORCID 0000-0003-1144-1197

mlfeme@yahoo.com.ar

**Resumen**

El ideario igualitario, tal como lo propuso originalmente François Poullain de la Barre, actuó como parte aguas filosófico entre formas estrictas y debilitadas de igualdad. Pongamos por caso, Condorcet de un lado, Rousseau del otro: el punto neurálgico fue (y podríamos decir que sigue siendo) qué extensión le damos a la “igualdad” o, en otras palabras, a quiénes incluye la igualdad. El artículo que sigue analiza la fractura que se produjo entre los utilitaristas ingleses a ese respecto. Basados también en la teoría del “contrato”, tomaron como caso paradigmático el contrato de matrimonio de la época para mostrar sus limitaciones. En ese contexto situamos la obra de William Thompson y Anna Doyle Wheeler *Appeal to the One Half*.

**Palabras clave:** Radicals; Anna Doyle Wheeler; Contractualismo; Contrato matrimonial; Derechos de las mujeres.

**Abstract**

François Poullain de la Barre's Equality ideal served as a historical and philosophical evaluative criteria, useful to distinguish between weak and strong forms of Equality, for instance between Condorcet, on the one hand, and Rousseau, on the other. The key problem here consisted in identifying what is encompassed in the concept of “Equality”, or, in other words, who are included (or not) within “Equality”. This article analyses the division between British Utilitarians regarding this problem. Adherents to the theory of the Contract, they took marriage contracts of the time as token cases of the limitations of contractarianism. This is the context of William Thompson's and Anna Doyle Wheeler's *Appeal to the One Half*.

**Keywords:** Radicals; Anna Doyle Wheeler; Contractarianism; Marriage contract; Women's rights.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 14/02/2022. Aprobado el 16/05/2022. Publicado el 30/07/2022.

The 'brute engine' of government systematizes oppression of individual liberty in the name of law and order  
(William Godwin, 1793).

## I. El movimiento de los *Radicals*

Una de las derivas menos exploradas del ideario de la Revolución Francesa es la de los *Radicals* ingleses. Como es bien sabido, el intercambio teórico y activista entre franceses e ingleses defensores de “las nuevas ideas” fue nutrido e intenso; solo menguó cuando, de la mano de Robespierre, la guillotina comenzó a destruir tanto cabezas cuanto lazos y simpatías revolucionarias. Para los defensores de “las nuevas ideas”, fue difícil separar la sangre del ideario igualitarista y fraterno que impulsaba las alianzas, tanto como separar la revolución social anunciada de los hechos sangrientos que provocó, primero, y de la reacción napoleónica que le sucedió, después. Razón por la que no pocos retomaron el ideario de las monarquías constitucionales (Staël, 2017), distanciándose del principio de igualdad y del republicanismo naciente, en parte, fundado por la teoría contractual. No obstante, la corriente de los *Radicals* criticó el contractualismo, tal como era aplicado, sobre la base de su incompleta implementación: una concesión inaceptable a la corona y al *statu quo*. Por tanto, denunciaron que tales limitaciones menguaban ilegítimamente tanto la universalidad como el principio de igualdad que pretendía fundar el nuevo orden. Y no solo eso; la aplicación del principio de utilidad que también defendían adolecía del mismo sesgo.

Tras tres años del estallido en Francia de la Revolución y en contra de los principios que habían dirigido hasta entonces las políticas del primer ministro inglés Mr. Pitt, Inglaterra decidió entrar en guerra. La Revolución había llamado intensamente la atención del público inglés y había puesto nuevamente sobre el tapete la cuestión política, desatendida por años. La lucha entre los dos partidos mayoritarios –por un lado, los aristócratas respaldados por la mayor parte de la población y, por otro, la facción considerada jacobina, que alentaba en principio la impopular causa de la igualdad de derechos, promovida por “los extranjeros”, en clara alusión al ideario de los revolucionarios franceses– se activó nuevamente instando a más de una violenta controversia. Pero los desmedidos gastos de una guerra que presentó dificultades imprevistas, dada la inesperada resistencia popular francesa, las pésimas cosechas de 1794 y



1795 –que causaron una alarmante escasez de alimentos entre la población de las ciudades, hasta derivar en una importante crisis económica–, contribuyeron a sentar las bases para la gestación de sociedades revolucionarias, proclives al nuevo ideario francés. Los miembros y simpatizantes de esas sociedades, tanto varones como mujeres –severamente censurados y perseguidos por las leyes de Excepción y la *Poor Bill* de Mr. Pitt– fueron identificados como *Radicals*.

Si hacia 1776 el principio de utilidad de Jeremy Bentham y los principios revolucionarios parecían hostiles entre sí, poco a poco el “principio de utilidad” se fue contaminando con voces revolucionarias dejándose, uno, invadir por el lenguaje de los “Derechos del Hombre” y, el otro, por el “Espíritu del Utilidad” (Halevéy, 2013: 230). Finalmente, William Godwin –esposo de Mary Wollstonecraft–, basado en teorías políticas puramente democráticas y bajo una rigurosa y sistemática aplicación del principio de utilidad, con exclusión del principio de igualdad de derechos, allanó el camino que permitió alcanzar formas preliminares, casi utópicas, de la futura identificación del utilitarismo con los principios democráticos de base contractual (Halevéy, 2013: 231). De modo paralelo a los análisis de Bentham, aunque prácticamente sin conocer su obra, en *An Enquire Concerning Political Justice*, Godwin inauguró una línea teórica que, respecto de la igualdad de derechos de los sexos, tuvo en el Reino Unido como sus continuadores inmediatos a William Thompson y Anna Doyle Wheeler; más tarde, a John Stuart Mill y Harriet Taylor. Esta contextualización, permite recuperar casi genealógicamente la línea de pensamiento a la que William Thompson y Anna Doyle Wheeler se integraron activamente, denunciando lo que Pierre Rosanvallon denominó “patologías de la igualdad” (Rosanvallon, 2012: 100; Femenías, 2022).

## **II. En defensa de las nuevas ideas**

Las investigaciones de Dolores Dooley muestran que desde 1770 la ciudad de Cork (Irlanda) –lugar de residencia de William Thompson– contaba con un Club Literario, Filosófico y Artístico que admitía tanto damas como caballeros, quienes se reunían periódicamente para discutir temas que luego se publicaban en forma de artículos en *The Hibernian Chronicle* (Dooley, 1996: 15-16). Hacia 1818, William Thompson, en su calidad de benefactor, propuso al Club un plan educativo amplio, centrado en el mejoramiento de las

Femenías, M. L. (2022). Los *Radicals* critican el contractualismo: la lectura de Anna Doyle Wheeler. *Siglo Dieciocho*, 3, 101-125.

y los trabajadores y la organización de una *Mechanical School*. En el *Southern Reporter* del 13 de junio de 1818, Thompson sostiene “perseveraré en esta causa, la causa de la cultura de la mente y del corazón de sus [de Cork] hijos e hijas (...), la sagrada causa de la educación.” (Dooley, 1996: 50, 52 y 53) Si citamos este pasaje es para subrayar que Thompson aplica el principio de igualdad de derechos a varones y mujeres, en este caso respecto de la educación, especificando “hijos e hijas” (*sons and daughters*), y evitando deliberadamente el genérico *children* o *kids*, frecuentemente utilizado para referirse a los jóvenes, en tanto encubre el sexo de los mismos. Es decir, antes aún de conocer a Anna Doyle Wheeler, Thompson sostuvo un compromiso con la igualdad de los sexos, herencia jacobina del ideario de la revolución extranjera, a la que los *Radicals* adherían.

En esa línea, en 1825, Thompson publicó en Londres el *Appeal of one Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the other Half, Men, to Retain them in Political and thence in Civil and Domestic Slavery: in reply to a paragraph of Mr. Mill's celebrated "Article on Government"*. La primera edición de esta obra vio la luz solo con su firma, aunque reimpressiones posteriores incluyeron en co-autoría el nombre de Anna Doyle Wheeler. En su reedición de 1994, Michael Foot y Mary Mulvey Roberts, en un muy documentado prólogo, prueban la coautoría del libro, incluyendo a modo de prólogo una carta de reconocimiento que el propio Thompson había escrito probablemente antes de morir, dando así testimonio de que se trató de una obra conjunta (Foot y Roberts, 1994: iii).

### III. Breve noticia sobre Anna Doyle

Ahora bien, ¿quién era Anna Doyle Wheeler? La escasa difusión de su nombre y de su obra amerita que hagamos una breve digresión y la presentemos<sup>2</sup>. Nació en Clonberg (Irlanda) en 1785; hija de un pastor presbiteriano con catedral, lo que da cuenta de una familia acomodada. Gracias a ello recibió una educación esmerada según los parámetros que la época dedicaba a las mujeres. Se casó en 1800 con Francis Massy Wheeler, francmasón, de

---

<sup>2</sup> Hay muchas versiones de su vida y aún queda mucho por investigar (Dooley, 1996: 56-103). Hasta ahora, dos son las fuentes principales con que se cuenta: primero, la obra de Louise Devey *Life of Rosina, Lady Lytton* (1887) y, segundo, las *Lytton Letters to Rosina* (1883), su hija menor. Según Dooley, ambas obras están clara e intencionadamente sesgadas por los prejuicios victorianos de su época, atribuyendo en Wheeler la “influencia perniciosa” de los libros de Wollstonecraft, Diderot, d’Holbach y Saint Simon (Dooley, 1996: 60-61).



buena familia y heredero de una relativa fortuna, quien resultó ser violento, alcohólico y jugador, lo que pronto la sumió en múltiples dificultades. Durante los diez años en que convivieron, Anna dio a luz unas cinco o seis criaturas de las que solo sobrevivieron dos niñas: Henrietta (1801) y Rosina (1802). Con ellas y su hermana menor, Bessie, Anna huyó del hogar protegida por su hermano John y su tío sir John Doyle, gobernador en la Isla de Guernsey, desde donde pasó a Francia. Siempre bajo su protección, se radicó en Caen. Allí se conectó de inmediato con el grupo de las saintsimonianas (Campillo, 1992: 315-325), y se cree que fue *salonnière* de tertulias de librepensadores y socialistas. Cuando en 1820 falleció su esposo, Anna regresó a Irlanda con las niñas. Allí enfrentó una herencia de deudas, su propia manutención, y los gastos de educación de sus hijas. Por ello, añadió a su actividad de *salonnière*, trabajar como traductora, obteniendo de ambas actividades prestigio y vínculos intelectuales. Para esa misma época entró en contacto con los seguidores de Robert Owen, de cuya propuesta cooperativista se distanció debido a serias discrepancias sobre la participación de las mujeres y sus derechos. Se aproximó así a la obra de Charles Fourier, siendo luego su principal traductora a la lengua inglesa.

Por esa época, se hizo miembro del círculo de los utilitaristas reformadores, conocidos como *Radicals*, donde conoció a Thompson. Desde hacía años, Anne estaba familiarizada con los escritos de Mary Wollstonecraft y de William Godwin y dictaba charlas y conferencias al respecto, tanto en Francia como en el Reino Unido. Hacia 1830 se asoció con el seudónimo de Vlasta a la *Tribune des femmes*<sup>3</sup> periódico que editaban mujeres trabajadoras de Francia (Dooley, 1996: 194 y ss.; De Miguel, 2000: 53). Se sumó así a un grupo que defendía activamente el principio de igualdad de derechos y de utilidad, bajo la premisa de que *todos* los seres humanos por igual merecían que se respetaran sus derechos y pudieran acceder a la felicidad. Esta firme defensa de ambos principios implicó críticas tanto al sexismo (diríamos hoy) como al racismo, lo que puso en la mira de los *Radicals* no solo a la monarquía inglesa en general, sino a las obras de Owen y de James Mill, en particular, por aceptar conciliatoriamente con la tradición los prejuicios de raza y de sexo<sup>4</sup>. El impacto de la defensa de Thompson y Wheeler sobre la “cuestión de la mujer” se sofocó, aunque constituyó un alegato potente y bien ponderado en su propio círculo, constituyendo la primera crítica sistemática a lo que Rosanvallon –como ya dijimos–

---

<sup>3</sup> Antes, en fecha incierta, a *La Femme Libre*, en ambas revistas trabajó con Flora Tristán.

<sup>4</sup> Lo mismo había sucedido con Thomas Paine y su *Rights of Man*, obra en defensa de los derechos de las poblaciones de color de las colonias inglesas, quien emigró a los Estados Unidos, y se constituyó en uno de los referentes de la independencia estadounidense.

Femenías, M. L. (2022). Los *Radicals* critican el contractualismo: la lectura de Anna Doyle Wheeler. *Siglo Dieciocho*, 3, 101-125.

denominó “patologías de la igualdad”. Dicho muy brevemente, como se sabe, Rosanvallon denominó “patologías de la igualdad” a las limitaciones o exclusiones –sea por sexo, género, etnia, religión u otras– de ciertas personas o grupos de sus derechos y el reconocimiento atribuidos a *todos* bajo el concepto de *igualdad* (Rosanvallon, 2012: 100).

Sea como fuere, hacia 1825 Anna Doyle y Thompson unieron esfuerzos para publicar el *Appeal* que, como hemos dicho, apareció solo acreditado a este último. Tal como enuncia el extenso título de la obra, fue una respuesta al artículo *On Government* de James Mill, que se había publicado en la edición de 1819 de la *Enciclopedia Británica*, reeditado en forma de opúsculo de reparto gratuito en 1820. Si Thompson teorizó primordialmente la cuestión de la igualdad entre los sexos en base al pensamiento de Condorcet y la universalización del principio de utilidad, Anna Doyle, por su parte, hizo su apuesta por los derechos de las mujeres sobre todo en base al pensamiento de Wollstonecraft y Fourier (Femenías, 2019: 145-158, y Femenías, 2022: 205-231). Es decir, esta corriente interna de los utilitaristas, aceptaba tanto el principio de igualdad de derechos de *todos* los seres humanos (incluyendo pobres, mujeres y personas de color), como el principio de utilidad, *todos* tenían derecho a la mayor felicidad.

Anna Doyle Wheeler se retiró de la vida activa por cuestiones de salud hacia 1840, y solo mantuvo correspondencia con amigos íntimos hasta su muerte en Londres ocho años más tarde.

#### IV. Carta a la “sociedad civilizada”

La carta de Thompson a Mrs. Wheeler –cuya fecha de redacción no está fehacientemente establecida– no deja lugar a dudas sobre la autoría compartida del *Appeal*, e incluso reconoce que algunos de sus capítulos fueron enteramente escritos por Wheeler (De Miguel, 2000: 51-52)<sup>5</sup>. Además de una confesión de coparticipación escritural, la carta es un interesante alegato, por un lado, de la igualdad de derechos de *todos* los seres humanos y, por otro, de la ilegitimidad moral y política con la que algunos hombres se arrojan la capacidad de excluir a otros de sus derechos naturales, tomando como base (arbitraria) su color de piel, su sexo o su religión. Respecto del texto de la obra, entre otras afirmaciones,

---

<sup>5</sup> Citaremos en adelante la edición castellana de Ana de Miguel (traducción realizada junto a María de Miguel), que incluye la carta a modo de prólogo, como en las más recientes ediciones inglesas.



Thompson reconoce que ha puesto por escrito “lo que tantas veces han tratado de palabra con Mrs. Wheeler”, denunciando “la condición de las mujeres, la mitad de la raza humana en lo que se denomina una sociedad civilizada” (De Miguel, 2000: 53). Nótese de paso el uso no técnico de la palabra “raza”, frecuente en la época; por ejemplo, aún en 1848, Flora Tristán, en su *Unión Obrera*, se refiere a la “raza de las mujeres” y a la “raza proletaria” (Tristán, 1993: 126, pass.). Por su parte, a continuación Thompson hace una distinción interesante: mientras que Mrs. Wheeler “habiendo estado en situación y sufriendo la desigualdad de la leyes sexuales”, es decir, padeciéndolas, él, Thompson, por su parte, solo puede apelar a su capacidad de “mirar la desolación circundante que producen los necios opresores” y unir a “los evidentes hechos y razones del caso” (51-52) sus reflexiones sobre esa materia, de la que se ocupaba desde hacía tiempo. Por eso –sostiene–, “separar sus pensamientos [los de Wheeler] de los míos era ahora imposible” (De Miguel, 2000: 52).

La pluma de Thompson aúna la experiencia de Wheeler a su propia capacidad analítica, dando por resultado “una verdad que debe asentarse en su propio fundamento”, porque –afirma Thompson– experiencia y razón se necesitan mutuamente para “poner en la balanza”, y apartar las pasiones de “intereses siniestros en perjuicio de la verdad” (De Miguel, 2000: 52). Precisamente, en aras de esa verdad, él mismo –Thompson, en un gesto que años más tarde repetirá Stuart Mill–, reconoce los aportes de Wheeler, pues: “no me gusta la piratería literaria más que la de cualquier otra especie; deseo dar cada cosa a su verdadero dueño”. Y agrega:

Ansioso de que Usted [por Anna Doyle Wheeler] emprendiera la causa de su proscrito sexo, y expusiera al mundo, con vuestro nombre, lo que tan a menudo y tan bien ha expuesto en conversaciones y bajo nombres falsos en las publicaciones periódicas del día que toleran el tema (...). Por eso, no he dudado mucho en ordenar nuestras ideas comunes (De Miguel, 2000: 53-54).

En clara referencia a Wollstonecraft, a su discípula y amiga Mary Hays y a William Godwin, Thompson reivindica otras denuncias pioneras en su tiempo y afirma que el *Appeal* pretendió abrir “los entonces cerrados oídos de los hombres irracionales” y continuar un camino emprendido “hacia más de treinta años” (De Miguel, 2000: 54). En ese mismo párrafo reconoce que “[las] páginas siguientes son solo producto exclusivo de vuestra mente [la de Wheeler] y pluma, y están escritas por vuestra propia mano. El resto

son de nuestra propiedad conjunta, siendo yo vuestro intérprete y el escriba de vuestros sentimientos” (De Miguel, 2000: 54).

El siguiente párrafo de la carta es un ataque directo a James Mill y su artículo *On Government* y, al mismo tiempo, una defensa del principio de utilidad. Con palabras que unen el alegato de Wollstonecraft y la universalidad de los derechos heredada de Condorcet, Thompson acusa a Mill de que solo aplica el principio de utilidad “a la mitad de la raza humana”, dejando fuera a la otra mitad. Tanto para Thompson como para Wheeler, James Mill desconocía que las mujeres tienen sus propios deseos e intereses, los que pueden ser comunes a los de sus padres y maridos o no; y que en la mayoría de los casos tal coincidencia no se cumple. Sin embargo, como observó agudamente Wheeler, cuyas palabras resuenan en ese pasaje, las mujeres tienen derecho a sus propios proyectos de vida, sus deseos, su autonomía y su libertad. Duramente y sin ambages, Wheeler-Thompson apuntan a la “malignidad hacia la otra mitad de la raza humana”, de quienes reimprimieron el artículo de Mill y lo distribuyeron gratuitamente para enfrentar a los utilitaristas entre sí, haciendo un uso “indigno de merecer una respuesta debido a su palpante y descarada falsedad”, en un intento por “degradar a la otra mitad de la raza humana” (De Miguel, 2000: 55) y, al mismo tiempo, por debilitar la causa de los *Radicals*.

Claramente, la Restauración monárquica en Francia, la derrota definitiva de Napoleón y de las ideas republicanas y libertarias que difundió –no de sus hechos–, habían debilitado suficientemente ya todas las esperanzas de “una sociedad muy diferente de la que ahora existe”, en palabras de Thompson y de Wheeler. En consecuencia, según nuestros autores, el sistema moral vigente era “poco más que una masa de hipocresía predicada por bribones (*knaves*), no practicada por ellos, con el fin de conservar a sus esclavos, varones y mujeres, bajo una obediencia ciega e incuestionada” (De Miguel, 2000: 56-57)<sup>6</sup>. Claramente, el resto del párrafo, decanta hacia una mirada utópica, en la que resuenan palabras de Fourier –probablemente aportadas por Wheeler– sobre la solidaridad, el trabajo comunitario y la perfecta armonía entre todos los seres humanos, con independencia de sus sexos, unidos igualitariamente en cooperativas, donde los niños no serían esclavos del capricho individual de su padre (De Miguel, 2000: 57; Femenías, 2022: 205-231).

---

<sup>6</sup> Traducción ligeramente modificada.

Por último, Thompson apunta dos circunstancias que implican una situación de desigualdad en detrimento de las mujeres. La primera es la eventual inversión (*spare*) de tiempo en la gestación y la crianza de los niños; la segunda, el sistema matrimonial existente. Dolores Dooley sugiere que los capítulos que Anne Doyle Wheeler redactó sola, según Thompson, fueron los dedicados exclusivamente al sistema contractual del matrimonio de la época, caso paradigmático de contrato forzado, pero legal y vigente. Probablemente, buena parte de sus críticas se basara en su propia experiencia y en los textos de Fourier.

## V. *The Appeal / La Demanda*

Desde un punto de vista metodológico, el *Appeal* es fundamentalmente deudor de dos estrategias. Por un lado, siguiendo a Poullain de la Barre, el examen minucioso y racional de todas las tradiciones, prejuicios y costumbres de la época (Stuurman, 2004). Por otro, fuertemente imbricada con la anterior, la aplicación sistemática a todos los casos del principio de igualdad. En esa línea, tanto Thompson como Doyle Wheeler defendieron los derechos de las mujeres, incluso en el movimiento cooperativista. Por esa razón también, les resultó injustificable el recorte que algunos utilitaristas habían hecho del principio de utilidad, aceptando prejuicios que excluían a las mujeres de cualquier tipo de interés o deseo propio, como era manifiesto en el artículo de James Mill *On Government*. En efecto, en ese texto, James Mill toma como unidad de análisis a la familia patriarcal de su época, y por tanto defiende la tesis de que la representación de intereses debía recaer solo en los varones *pater familia*, con exclusión de la opinión y el voto propio de cualquier otro miembro adulto, paradigmáticamente, la esposa, pero también los hijos varones que, aunque adultos, no fueran aún “padres de familia o no desearan serlo” (Baber, 2017: 1-18). Así, el modelo de estructura familiar patriarcal (y heterosexual) quedaba no solo claramente diseñado y defendido, sino que impuesto, ocultando deseos y necesidades de todos los demás miembros de la familia, quienes debían subsumirse sin más a la voluntad del padre. Con ánimo polemista, aunque sin extender su crítica a Bentham, el *Appeal* examina y critica el artículo de James Mill, con lo que se definen dos líneas internas del utilitarismo claramente divergentes (Dooley, 1996: 111; 131-134), sin que se hayan hallado —que sepamos— réplicas

Femenías, M. L. (2022). Los *Radicals* critican el contractualismo: la lectura de Anna Doyle Wheeler. *Siglo Dieciocho*, 3, 101-125.

del propio Mill o sus seguidores, quienes parecieron restarles importancia, prefiriendo ignorarlas (Dooley, 1996: 116-117)<sup>7</sup>.

El *Appeal* se divide en dos partes. La primera está dedicada al examen de los argumentos generales del artículo *On Government*. La segunda, revisa minuciosamente tres cuestiones (*Questions*): primero, el carácter y los intereses involucrados en la relación de necesidad que existe –sostienen ambos autores– entre varones y mujeres, analizando también la situación jurídico-legal de las mujeres que no tienen marido o padre, o que ya son viudas adultas. Segundo, los intereses que involucran a las mujeres, pero no a los varones (embarazo, parto, amamantamiento, por ejemplo), y si ello es razón suficiente (o acaso razón alguna) para excluirlas de los intereses y de los derechos civiles y políticos que se consideran propios de todo ser humano. Tercero, la naturaleza y el modo de asegurar a todos –mujeres y varones de modo equivalente– la felicidad en relación a sus capacidades y a sus derechos políticos, resaltando que la igualdad civil y penal debe ser de todos, a fin de asegurar a las mujeres iguales oportunidades para alcanzar su felicidad. Esa igualdad debía apoyarse en leyes que las protegieran, defendieran y alentaran a fin de que su felicidad fuera viable. Por último, a modo de conclusión, la obra incluye una suerte de exhortación a las propias mujeres para que conozcan y defiendan sus derechos (José, 2019: 827-851). En decir, sustrajeron a las mujeres del orden de la naturaleza para examinar su inscripción legal y cultural en la Europa de su época, restituyéndolas en una inscripción social e histórica. En otras palabras, Thompson y Wheeler no consideraron que la filosofía utilitaria estuviera errada o sesgada sino, por el contrario, que una buena parte de los varones que la practicaban no se atrevían a asumir plenamente el derecho a la felicidad de la *otra* mitad de la humanidad, cuya defensa implicaba una sustantiva reforma social. Por tanto, atenidos a prejuicios ancestrales, denigraban a las mujeres con un tratamiento que las hacía invisibles, carentes de intereses propios, de dignidad y, en definitiva, de humanidad (Dooley, 1996: 134-138).

De modo que, nuestros autores, al tiempo que denunciaron la incoherente aplicación del principio de utilidad, provocando contradicciones y tensiones donde no las había, invitaban a las mismas mujeres a tomar conciencia de su situación de opresión

---

<sup>7</sup> Dooley dedica un capítulo a la relación entre feminismo y utilitarismo, mostrando cuidadosamente el sesgo patriarcal con que sus representantes más conspicuos habían implementado el principio de utilidad, tal como Thompson-Wheeler lo señalan (Dooley, 1996: 107-167; De Miguel, 2000: 25; Escamilla, 1998).



(*oppression*), mostrando la importancia de que se las considerara en pie de igualdad tanto en lo legal como en la vida cotidiana. Por ejemplo, Wheeler en crítica a Owen, y en línea con Fourier, apeló a la necesidad de que el cooperativismo reconociera el trabajo y los aportes de las mujeres, iluminando aspectos que los “visionarios políticos” rara vez habían tomado en cuenta. Por último, indirectamente, el *Appeal* puso también de manifiesto las dificultades y las resistencias que se debían enfrentar para cambiar el *statu quo*, establecido en “base a prejuicios históricos”, según la vieja fórmula acuñada por Poullain de la Barre, “para el solo beneficio de algunos” (Femenías, 2022: 97-122).

## VI. Examen del contrato matrimonial

Si las mujeres –como las poblaciones de color– habían quedado excluidas *ad hoc* del contrato social y consecuentemente de la igualdad de derechos, en tanto no-firmantes, Wheeler denuncia la situación paradójica de que se exija a las mujeres la firma de un contrato que las excluye de sus derechos, incluyendo el de firmar. El contrato matrimonial –señala Wheeler con agudeza– exigía por ley el consentimiento de la mujer, la que también por ley era considerada incapaz de darlo. A esta incoherente forma de contrato (que compara con el de esclavitud) apunta todas sus críticas. Mucho antes que Carole Pateman, Wheeler puso en evidencia la falaz conjetura de una delegación de derechos al *pater familia* (¿cuándo?), que la “entregaba” en matrimonio (Pateman, 2019: 291-246). Si, como vimos, la primera limitación de las mujeres dependía de su capacidad de gestación y crianza (orden de la naturaleza, según los autores) que se considera imposible de modificar, la segunda, en cambio, merecía un minucioso examen, porque respondía a la manera en que la sociedad se estructuraba, obedeciendo a tradiciones y prejuicios. El tribunal o examen de la razón podía y debía intervenir y revertir esa situación. Hay acuerdo entre los estudiosos en que los análisis de esta cuestión –quizá organizados por Thompson– responden a la sensibilidad, la experiencia y la pluma de Wheeler. Por esa época, firmado bajo el pseudónimo de Vlasta, leemos:

El amor, como la religión en la mujer, ha sido una *superstición*; y la esposa del verdugo tiene tanta devoción y reverencia por *su* amo como cualquier otra dama gentil que piadosamente concentra todo su inútil afecto en un hombre sin valor, tan vicioso como pueda serlo (...) una dádiva temible,

por cierto, es el poder del amor en una mujer –es pernicioso para sí misma, porque en su amor todo es sigilo y sufrimiento; dañino para la sociedad, porque su pasión es antisocial; al amar, se le enseñan sentimientos de culpa y debe mantener bien guardado su secreto; no debe amar hasta que le sea permitido, y entonces, debe amar hasta el exceso y odiar o ser indiferente a todo el mundo que la rodea (*Crisis*, agosto 31, 1833, en Dooley, 1996: 194; traducción propia).

Lejos de las descripciones del amor romántico, que se impondrían a medida que avanzaba el siglo XIX (Dooley, 1996: 65-66), claramente Anna no buscaba ni conmisericordia, ni compasión ni solidaridad; quería lo que ni la sociedad ni el contrato matrimonial de la época le daban: autonomía y reconocimiento legal y público pleno como persona humana. En suma, quería igualdad de derechos civiles y políticos como miembro de *la otra mitad*; como persona adulta y no una niña menor de edad incapacitada de por vida. Pues la exclusión del contrato social y la inclusión en el contrato matrimonial implicaba eso: la imposibilidad de usufructo de todo derecho *qua* persona humana, a la felicidad que le prometía el utilitarismo y a la igual participación económica, política y social que le prometía el cooperativismo. La denuncia, entonces, es a la vez política, ética y legal. De ahí la exigencia a los más conspicuos representantes del utilitarismo y del cooperativismo de *radicalización* de los principios que sostenían sus teorías y su aplicación de hecho. Si el artículo de *Crisis* guarda una redacción un tanto panfletaria –pues bajo el pseudónimo de Vlasta trata de convencer a las mujeres del pueblo de que defiendan sus derechos porque no son benévolas concesiones, sino injustas sustracciones que se los niegan–, en el *Appeal to the One Half*, en cambio, sienta las bases para toda la crítica feminista posterior al matrimonio como relación contractual, tal como lo muestra la politóloga neozelandesa Carole Pateman (Pateman, 2019). Ahora, Pateman destaca la vehemencia con la que Thompson analiza ese tipo de contrato, aunque ahora sabemos que, en verdad, se trata de la vehemencia de Anna Doyle Wheeler, autora de esas páginas tal como lo han mostrado las investigaciones posteriores (Dooley, 1996: 184-186).

Como dijimos, entonces, el *Appeal* en forma de extensa carta está dirigido a “Mr. (James) Mill”. De acuerdo con sus autores es indispensable, por un lado, que las mujeres (la mitad de la humanidad) obtengan sus derechos políticos y, por otro, que se ponga fin al sistema económico de competencia individual –el capitalismo– para dar paso a una sociedad de cooperativismo socialista. Tales eran los dos cambios fundamentales que

debían realizarse para alcanzar una sociedad más justa. Si bien respecto de la segunda cuestión había un relativo acuerdo entre socialistas y utilitaristas, en cuanto se la atravesaba con la variable del sexo, las aguas se dividían de modo irreconciliable. Thompson, Wheeler y otros *Radicals* consideraban, por un lado, que solo los derechos políticos de las mujeres podían poner fin al silencio de la “injusticia doméstica” y alentar las relaciones libres entre los sexos, dentro de un orden social basado en la cooperación mutua o socialismo cooperativo (Pateman, 2019: 295). Ambos estaban convencidos de que las mujeres debían tener derechos y participar en los proyectos comunitarios o cooperativos en pie de igualdad. Para Wheeler –siguiendo probablemente a Fourier– la organización cooperativa de la sociedad debía incluir el trabajo doméstico y la crianza colectiva de los niños, ambos como parte de la responsabilidad comunal (Fourier, *Oeuvres*, 1846: 2 *et pass.*; Grogan, 1992: 42-43). Según nuestros autores, este simple acto socavaría las bases mismas del “dominio sexual” y exhibiría ante los ojos de todos, el trabajo que realizan las mujeres, y que aún hoy seguimos denominando “trabajo invisible”. Porque, cuando el varón “no tenga más riquezas que la mujer, ni más influencia que ellas sobre la propiedad en general, y su fuerza física superior sea considerada en su justo nivel de utilidad, no podrá procurarse satisfacción sexual sino gracias al afecto voluntario de una mujer” (De Miguel, 2000: 296).

De modo que ambos reconocían no solo el trabajo impago de las mujeres, sino que sus intereses no se subsumían ni en los del padre ni en los del marido. Por tanto, la verdadera “revolución” solamente sucedería cuando estas obtuvieran igualdad de derechos, lo que, a juicio de los autores del *Appeal*, socavaría la estructura social jerárquica vigente.

Como ya advertimos, en su análisis nuestros teóricos dividieron la situación de las mujeres en tres categorías fundamentales: mujeres sin esposo o padre; hijas adultas que vivían con sus padres; esposas y viudas. En todos los casos, negaron la pertinencia de apelar a la benevolencia del varón, ya que los derechos no dependen de un “acto de benevolencia”: los derechos les correspondían *qua* humanas. No entenderlo así, les restaba autonomía y sobre todo dignidad, convirtiéndolas *ipso facto* en un ser dependiente (De Miguel, 2000: 27 y ss.).

Siempre dirigiéndose a “Mr. Mill”, analizaron la “conexión tan misteriosa que opera en el matrimonio”. A partir de allí, examinaron la situación de vida de las mujeres, quienes, carentes de sus propios medios de manutención, se veían forzadas a ese contrato (o a la calle). No se trataba entonces de un contrato libremente pactado entre las partes y

libremente asumido por las mujeres, sino, por el contrario, de algo viciado por una “audaz falsedad” (*audacius falsehood*): no era, por tanto, lícitamente un contrato:

¡Un contrato! ¿Dónde están los atributos de un contrato, de contratos justos e iguales? (...) Un contrato implica el asentimiento voluntario de ambos contratantes. ¿Pueden ambas partes, varón y mujer, por acuerdo común alterar términos tales como la indisolubilidad y la desigualdad de este pretendido contrato? No. ¿Puede cualquier hombre individual renunciar a sí mismo, si se siente inclinado a hacerlo, y a su poder de control despótico? No puede. ¿Se ha consultado a las mujeres sobre los términos de este pretendido contrato? (Dooley, 1996: 55-56; traducción propia).

Contra la concepción hobbesiana de contrato, y probablemente siguiendo en esto a Rousseau, Thompson y Wheeler afirman que, ante el forzamiento, el contrato carece de validez. Y como las mujeres se veían forzadas por las leyes y las circunstancias a firmar ese presunto contrato, porque ambas –leyes y costumbres– las privaban de ganar su propio dinero dignamente y de administrar sus herencias y/o sus dotes, el matrimonio era su única esperanza de “vida decente” (De Miguel, 2000: 57-58; Pateman, 2019: 298). Como advierte Pateman, Thompson y Wheeler señalan además una cuestión importante: tampoco el esposo podía desprenderse aunque quisiera del poder que le confería legalmente el contrato matrimonial (De Miguel, 2000: 58-59)<sup>8</sup>. Por eso, Thompson y Wheeler advirtieron que no debía confundirse el caso particular de algunas parejas de excelente convivencia, con la obligación y la imposición de la ley, razón por la que trazaron cuidadosamente esa distinción<sup>9</sup>.

Ambos avanzaron aún más; ahora sobre un tema tabú en su época: el placer de las esposas (De Miguel, 2000: 61-63; Pateman, 2019: 299; Dooley, 1996: 188-191)<sup>10</sup>. “Las esposas son más esclavas del varón respecto de la satisfacción de sus deseos que los

---

<sup>8</sup> La Carta de renuncia de Derechos matrimoniales de J. Stuart Mill fue un gesto sin valor legal que remite a esta crítica, cf. Femenías, 2022: 294.

<sup>9</sup> Recuérdese que en nuestro país, hasta la sanción del Nuevo Código Civil de 1926, las mujeres carecían de todo derecho y eran consideradas incapaces. En 1926, adquirieron algunos derechos, sin alcanzar la igualdad plena (por ejemplo, no tenían derechos políticos). Las últimas reformas del Código Civil fueron en 2019 (Ley Micaela) y en 2020 (Ley de interrupción voluntaria del embarazo). Previamente, en 2010, la Ley de matrimonio igualitario había beneficiado por igual a varones y mujeres no heterosexuales.

<sup>10</sup> Dooley sostiene que esta cuestión es obra exclusiva de Wheeler.

varones respecto de sus esposas”, afirmaban Thompson y Wheeler, entendiendo “deseo” en un sentido amplio que excedía la mera búsqueda del placer sexual (De Miguel, 2000: 63). El esposo podía hacer que el hogar marital fuera una prisión, aislando “a su esposa-esclava de todo cariño salvo el de sí mismo, los hijos, los gatos u otros animales domésticos”, sostenían (De Miguel, 2000: 63). Una esposa podía ser excluida del intercambio social e intelectual, de los placeres sociales, y evitar que hiciera amigos propios: “¿existe una esposa que se atreva a tener sus propias amistades varones y mujeres, sin el permiso directo o indirecto de su esposo (...) y mantenerlas una vez hechas?”, se preguntaban retóricamente (De Miguel, 2000: 78, 84). Y agregaban que aun cuando un esposo eligiera no ejercer sus poderes legales sobre su esposa, a esta le quedaban “solamente los placeres del esclavo, modificados”. Los autores vinculaban estas “modificaciones”, siempre contingentes, al poder, cargo, o situación social del marido en términos de vestimenta, joyas, lugares de reunión, asistencia a espectáculos públicos, entre otros (De Miguel, 2000: 89)<sup>11</sup>. Por eso, como Condorcet, Thompson y Wheeler compararon el contrato de matrimonio con el de esclavitud. Si el segundo se mantiene por coerción física, por lo general explícita, el primero, en cambio, se sostiene por “la fuerza del amor”, o al menos eso se alega (Jonásdóttir, 1993). Sin embargo, “la fuerza del amor” se va perdiendo a través del tiempo a menos que se resuelvan los conflictos que produce la vida cotidiana. Por eso, según nuestros críticos, otro ingrediente que hace del “contrato de matrimonio” un “no contrato” es la “obediencia” debida de la mujer al varón, componente constitutivo explicitado en el texto mismo de esos contratos, que —a su juicio— obligaba a las esposas a “la graciosa degradación de jurar ser esclavas” *por amor* (Dooley, 1996: 195-196). Irónicamente, se preguntaban entonces si no era “suficiente el simple placer de mandar, sin la gratificación del poder adicional de derrotar a la víctima con su pretendida entrega voluntaria del control de sus propias acciones” (De Miguel, 2000: 65-66). Sea como fuere, claramente los placeres sociales, intelectuales y sexuales de las esposas dependían de la benevolencia de sus maridos, por eso, en su breve y conjetural historia sobre los orígenes del matrimonio, especularon que el deseo sexual del varón lo llevaba a construir “instituciones de satisfacción denominadas ‘vida de casados’”, en lugar de utilizar a las mujeres simple y únicamente como trabajadoras (De Miguel, 2000: 104-105; Pateman, 2019: 300). Con el establecimiento de la institución del matrimonio y el pretexto de un contrato, la dominación del varón quedaba oculta bajo la afirmación de que el contrato permitía a

---

<sup>11</sup> Aún hoy, se carece de nombre equivalente a “Primera Dama” y similares en masculino.

ambos esposos un disfrute sexual consensuado y equivalente, porque así su propio placer dependía del consentimiento *voluntario* contractual de las esposas para alcanzarlo (Pateman, 2019: 300-301), lo que claramente a juicio de Wheeler-Thompson, no era así. En esa línea, seguramente por iniciativa de Wheeler, también denunciaron lo que actualmente se denomina “violación conyugal o marital”, de difícil determinación dada la obligatoriedad de débito conyugal, que se establece aún hoy en la mayoría de los contratos de matrimonio de un extenso número de países del globo (United Nations, 2012). Por eso nuevamente Wheeler alegaba que era una “falsedad insultante”, considerar en situación de paridad las relaciones en el matrimonio. Por un lado –sostenía Wheeler– el esposo es por lo general lo suficientemente fuerte como para forzar a la esposa. Pero, además, cuenta con el apoyo explícito y tácito de la opinión pública y, en la mayoría de los casos de la ley o de su ambigua aplicación, obligando a la esposa a someterse, voluntaria o involuntariamente, al esposo. De ahí se siguen las dificultades de las mujeres para reclamar su derecho al placer y a la satisfacción sexual. Según la autora, “el deseo sexual incrementa diez veces más la facilidad de ejercer, y de continuar de por vida, el despotismo de los varones en el matrimonio”. Por eso, el *Appeal* identifica a las esposas como “esclavas políticas, civiles y domésticas en el menos sofisticado sentido de los términos”, (De Miguel, 2000: 67) instando a eliminar los aspectos políticos y económicos implicados en el matrimonio, a fin de promover un cambio conceptual radical sobre qué significa ser sexuado *qua* humano (De Miguel, 2000: 62; Pateman, 2019: 301).

Además, las instituciones –concluyeron Thompson y Wheeler– presionan a los individuos para que acepten como “felicidad” aquello que la mayoría considera tal, sin tener en cuenta que se trata de una experiencia subjetiva (Dooley, 1996: 165). Ahora bien, si alcanzar la felicidad es precisamente el punto clave del utilitarismo, restarle (o negarle) la felicidad al menos a la mitad de la población debe cuestionar cuanto menos la implementación política de tal principio e indagar sus causas. Es decir, descartando el sesgo sexista de la filosofía de Bentham, nuestros autores examinan los modos en que sus seguidores, paradigmáticamente Mr. Mill en su artículo “On Government”, interpretan el utilitarismo.

Conviene recordar entonces la definición de felicidad que recupera Dooley de los textos de los utilitaristas: “Felicidad denota ese estado continuo de bienestar que se compone de diferentes *ítems* como sentimientos placenteros, experimentados durante un

tiempo considerable. El placer es un componente del que la felicidad es un agregado, un resultado” (Dooley, 1996: 157; traducción propia).

Con esta definición de felicidad, contrastaron nuestros críticos la vida de las mujeres para descomponer analíticamente los factores que les impedían alcanzarla. Su conclusión fue clara; ni el contrato matrimonial, ni los usos y costumbres sociales, ni las leyes en general concedían a las mujeres vías factibles para la obtención de su felicidad; tampoco a los estamentos más bajos de la sociedad. Las mujeres tenían entonces una situación de extrema vulnerabilidad legal y económica, por eso nuestros teóricos irónicamente sostienen que solo los espíritus inadvertidos (en referencia a Mr. Mill) podían concluir que había identidad de intereses entre esposo y esposa, padre e hijas, o hermano y hermana.

Más aún, los análisis de Thompson y Wheeler llamaron también la atención sobre la educación de las mujeres bajo el mandato de obediencia al varón, lo que hacía difícil que tomaran conciencia de su propia opresión. Dooley sintetiza el problema del siguiente modo: “Tomar conciencia de la victimización supone una conciencia dividida. Es verme a mí misma como una víctima, es reconocer que he sufrido un daño; que vivo expuesta al daño, que, en el peor de los casos, he sido mutilada y, en el mejor, mi ser ha sido menoscabado” (Dooley, 1996: 170). Es decir, hay daño económico, cívico, ciudadano y, sobre todo, daño moral y psicológico; hay opresión y mandato de procreación porque, como había advertido Kant años antes,

El contrato de matrimonio se completa solo con la cohabitación conyugal. Un contrato entre dos personas de diferente sexo, con el secreto acuerdo de abstenerse de cohabitación conyugal, o con conciencia de cada parte de la incapacidad para hacerlo es un contrato simulado: no constituye matrimonio (Kant, 1887, 2, § 27: 113).

En otras palabras, la consumación del acto sexual y el derecho a débito conyugal – cuyo producto público e innegable son los hijos (Dooley, 1996: 179-184; Pateman, 2019: 309) incluso los nacidos de embarazos no deseados– constituyen la expresión pública de su sujeción (Dooley, 1996: 198). En suma, nuestros *Radicals* exhiben con claridad cómo al mismo tiempo que a las mujeres se les negaba autonomía y derechos políticos, económicos, civiles y sociales como persona, se les exigía consentir con su firma la validez de un

contrato que transfería al esposo todos los derechos que sobre ella había detentado previamente su padre. Como sostiene Wheeler, a las mujeres se les reconocía un solo acto de autonomía: firmar el contrato que las ratificaba como “esclavas domésticas”.

Tal situación, no solo era ajena al principio de utilidad y al principio de igualdad de derechos, sino que también contrariaba –en versión de Hinman– la afirmación kantiana de “actuar externamente de manera tal que el libre ejercicio de la Voluntad pueda coexistir con la Libertad de todos los demás según la Ley universal” (Hinman, 1925: 285). En suma, nuestros autores ponen el acento en la fuerza de la exclusión de (cuanto menos) la mitad de la humanidad, imposibilitándole el libre ejercicio de su libertad, negándole una existencia según la Ley Universal, y se sorprenden además por lo poco que interesaba a *la humanidad* su otra mitad.

Hasta ahí, la situación desde un punto de vista legal, ya que las leyes de los hombres así lo determinaban, impidiéndole a las mujeres los medios autónomos y “decentes” de subsistencia. En palabras de Wheeler, esto constituía una opresión. La esencia de esa opresión se basaba precisamente en que no tenían control sobre sus acciones, ni medios para valerse por sí mismas. Por eso, era necesario educar tanto a varones como a mujeres sobre qué es el amor, pues donde hay opresión, no hay amor; solo alguien libre puede amar libremente.

La radicalidad de los argumentos de Wheeler contra el contrato de matrimonio de su época y los usos y costumbres que lo rodeaban, se suavizaron a lo largo del siglo. El ideario ilustrado, en su veta Radical se fue debilitando, tachado de “utópico”, palabra muy desvalorizada durante el siglo XIX, a raíz del avance del socialismo *científico* y de la restitución romántica de un cierto ideario basado en las tradiciones, que puso a las emociones y los sentimientos en primer plano, contra los exámenes y ejercicios de la razón (Rosanvallon, 2012: 146-148).

## VII. Derivas inesperadas

¿Cuáles fueron las derivas del principio ilustrado de igualdad formal que propuso, en principio, Poullain de la Barre y que le permitieron develar exclusiones e injusticias tanto religiosas cuando sexuales, raciales y económicas? (Stuurman, 2004). Como se sabe,



Poulain<sup>12</sup> negó que las exclusiones se basaran en *marcas en* las personas (Bolla, 2021: 64-66), atribuyéndolas solo a los prejuicios sociales, razón por la que se constituyó en un pionero de denuncias y análisis posteriores tanto de los *Radicals* como de los jacobinos pacifistas y socialistas utópicos, entre otros. Poullain, identificado como responsable de la “pragmatización del *cogito*” y considerado así un discípulo tardío de Descartes (Femenías, 2022: 101), fue el antecedente directo de las críticas de Thompson y Wheeler, quienes fueron sus herederos directos en tanto férreos defensores de la aplicación del principio de igualdad que había propuesto Poullain y que, retomando sus críticas, las aplicaron firmemente a las leyes y las costumbres británicas. Consecuentemente, sostuvieron que el marco legal inglés era ilegítimo no solo de manera estamentaria, sino también respecto de las limitaciones a las que sometían al sexo femenino y a las etno-razas. Señalaron además los inmensos baches legales existentes en el derecho obrero tanto para mujeres como para varones. Del mismo modo, advirtieron que los usos y costumbres prescribían conductas, comportamientos o procedimientos que limitaban o restaban a las mujeres aquellos derechos considerados propios del *ser humano qua tale*. Nuestros autores volvían así a la paradoja ya marcada por Olympe de Gouges en 1793 en su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, que se presentaba en estos términos: o bien las mujeres no eran humanas (pero se las reconocía como tales) o bien se les sustraían ilegítimamente los derechos a los que *por naturaleza* debían acceder (Puleo, 1983: 155-160).

Claramente, la respuesta de Thompson y Wheeler se encaminó hacia la restitución de los derechos negados o sustraídos. De ahí, que nuestros autores hayan implementado al menos dos estrategias conceptuales: por un lado, al igual que Condorcet, apelaron a la analogía con la esclavitud etno-racial al hablar de “esclavitud doméstica” y también de “esclavitud política y civil” de las mujeres, con la salvedad de que –como muy bien lo sostuvo Sojourner Truth en su *Discurso* de 1851– entre “los esclavos”, como ella misma lo había sido, había también mujeres y varones, cuya situación de vulnerabilidad no era la misma (Truth, 2021). Incluso hoy diferentes enfoques tanto del feminismo liberal como del materialista retoman esa analogía, sin que sea ahora el momento oportuno para profundizar en un análisis de sus diferencias. Por otro lado, probablemente tomado de Fourier, implementaron el uso de la noción de “opresión” para denunciar la situación civil y legal concreta de las mujeres en la sociedad de su tiempo. Ese era precisamente el tema del

---

<sup>12</sup> Stuurman escribe “Poulain”, dado que la documentación de la época oscila entre una grafía y la otra.

*Appeal*: denunciar que las mujeres vivían en la opresión y que esa opresión era distinta de la de los trabajadores manuales, y se asemejaba a la de los “negros”.

Como sabemos, tras horas y horas de rastreo histórico en la Biblioteca Nacional y bajo el desafío conceptual de organizar esa información construyendo datos sólidos, Simone de Beauvoir finalmente mostró cómo durante siglos se había construido “la inferioridad” de las mujeres: no hay, pues, tal inferioridad natural concluyó; solo el producto de “una situación de opresión” rigurosamente documentable, y por tanto reversible. Aunque cuando se desplaza la opresión a una condición natural o se la remite a una esencia femenina, se exime de responsabilidad ética, política y jurídica a la sociedad que la practica (Beauvoir, 1976: 12-32). Esa denuncia ya está presente en el *Appeal* y si hemos hecho esta digresión es solo para mostrar la larga trayectoria de un concepto –opresión– que últimamente ha sido severamente cuestionado (Wendell, 1990: 15-46), sin tomar en cuenta su recorrido histórico, legal y reivindicativo (Dooley, 1996: 168; Lerner, 1990: 334-335, 336).

Terciando en la disputa teórica, Iris M. Young rescató la noción de opresión, y en un interesante análisis distinguió al menos cinco facetas (*faces*) (Young, 2004). Ante todo, se pregunta “¿qué es la opresión?”, y la define de la siguiente manera: “Tradicionalmente, el término *opresión* significa el ejercicio de la tiranía por un grupo dominante, creando injusticias de diversos modos” (Young, 2004: 39). Ahora, no siempre la opresión implica un “cruel tirano con malas intenciones”. En muchos casos, “una sociedad bienintencionada puede imponer restricciones sistemáticas a ciertos grupos y limitar su libertad” (Young, 2004: 40), incluso bajo el rubro de la protección o del cuidado. De modo que las relaciones sociales pueden transformarse en “una estructura restrictiva de fuerzas y barreras que inmovilizan y degradan a un grupo o categoría de personas” (Young, 2004: 41). Podríamos afirmar, en consecuencia, que para el caso de las mujeres, tanto el modelo patriarcal como el paternalista logran ese fin, posiblemente incluso *con las mejores intenciones*. Porque, aunque uno y otro se propongan objetivos diversos, ambos reducen el potencial de las mujeres al punto de, en palabras de Young, considerarlas “no plenamente humanas” (2004, 42). Esto es lo que precisamente denunciaron Thompson y Wheeler en su libro y, al hacerlo, revelaron también la trata deshumanizante que padecían las mujeres al negárseles legalmente y en las prácticas tanto educación, como deseos e intereses propios, proyectos autónomos de vida, capacidad administrativa, intelectual y económica, entre otros.

En el breve artículo al que nos referimos, Young denuncia, en primer término, la violencia, tal como Thompson y Wheeler lo hicieron en el *Appeal*: violencia física, verbal y sexual, cuanto menos y sin duda alguna también económica y psicológica, al verse las mujeres limitadas a la calidad de “esclavas domésticas, civiles y políticas”.

La segunda forma de opresión según Young, es la explotación o “acto de usar el trabajo de las personas para producir ganancias, pero sin compensarlas justamente” (2004, 53). Como también lo revelaron Thompson y Wheeler, las mujeres no podían usufructuar ni de sus bienes heredados, ni del salario obtenido por su trabajo, e incluso las labores domésticas siempre fueron impagas, tal como más de un siglo después lo denunció Christine Delphy (Bolla, 2021: 34-44). Esto las homologaba a los esclavos, como bien lo vieron nuestros *Radicals*.

La marginación es, por su parte, “el acto de relegar o confinar a un grupo de personas a una situación social más baja o a un límite o frontera exterior a la sociedad” (2004, 59) y constituye la tercera forma de opresión que reconoce Young. Nuevamente, en una descripción *avant la lettre*, nuestros teóricos dieron cuenta del proceso de aislamiento social en que caían las mujeres cuando no contaban con el respaldo de un varón (esposo, padre, hermano; en el caso de Wheeler, su hermano y su tío). Si la marginación más común es la racial no es la única y muchas veces, simplemente ambas se potencian<sup>13</sup>.

El poder o, más precisamente, la carencia de poder es el cuarto rasgo de opresión que identifica Young. El *Appeal* en su conjunto es una clara denuncia de la carencia de poder de las mujeres en la sociedad que describen: no pueden estudiar legalmente, no pueden administrar sus bienes, no pueden divorciarse, no pueden expresar públicamente sus ideas, no pueden firmar con su nombre (salvo deshonra familiar) ningún documento público, y un largo *etcétera* que no vale la pena repetir. ¿Tenían influencia? Sí, algunas mujeres la tenían, y mucha, sobre hombres que sí tenían poder; pero su capacidad de influir se limitaba a una persona que decidía si les concedía o no sus deseos, reconocía su voluntad o admitía sus “caprichos”. La ley no lo hacía, por tanto, carecían de poder legal alguno sobre sí mismas, sus cuerpos, sus hijos y su trabajo. Tal como claramente lo denunciaron Thompson y Wheeler.

---

<sup>13</sup> Tal fue la exclusión o marginación social que vivió, tras la muerte de su tío y su hermano, viéndose reducida a participar solo en el grupo de los *Radicals* y las socialistas francesas.

Por último, Young identifica –siguiendo a Paulo Freire– una “cultura del silencio” que prohíbe (tácitamente) denunciar públicamente las injusticias que se cometen. ¿Qué hicieron Wollstonecraft, Thompson, Wheeler u otros tantos *Radicals* sino denunciar no solo el sesgo sexista y racial de las leyes sino también las inconsecuencias prácticas que se seguían de la incompleta aplicación de los principios teóricos que sustentaban? La crítica a la Corona era un tema tabú en su época; Ley y Corona aún gozaban un estatus *cuasi* divino y criticarlos era caer en crímenes de *lesa majestad*. Sin embargo, ¿qué pretendieron hacer nuestros autores sino romper esa cultura del silencio que censuraba y acallaba las voces disidentes y seguía prohibiendo la palabra pública a las mujeres? Si a mediados del siglo XX, Virginia Woolf aún afirmaba “Anónimo seguramente es una mujer”, a comienzos del siglo anterior los niveles de silencio eran aún más profundos. Los *Radicals* como un pequeño aunque aguerrido grupo habían hecho de la libertad de expresión pública una de sus banderas, tal como la recogió más tarde John Stuart Mill en *On Liberty*.

### VIII. A modo de cierre

Como sostiene Dolores Dooley –la máxima estudiosa de esta obra, hasta el presente– el *Appeal of the One Half* es el relato detallado e incisivo de la experiencia de opresión que experimentaban las mujeres y –podríamos agregar– que aún experimentan en muchos lugares del globo (Dooley, 1996: 168). Su análisis de la opresión basada en el sexo tiene al menos dos aristas. Por un lado, es verdad, como afirman Wendell y otras estudiosas, que el mero uso del término “opresor”, “oprimido/a” y similares, inscribe a la persona (sea una o muchas) en un nicho del cual es difícil desmarcarse y que en muchos casos, la lengua misma desliza hacia su ontologización, lo que por lo general es imposible evadir. Pero, por otro lado, también es cierto que sin esa conciencia desdoblada de la opresión –como bien señala Dooley– que lleva a enunciar “yo estoy oprimida/o” no se constituye un punto de anclaje que concentre las fuerzas necesarias para resignificar y producir el giro trópico que permite evadirse de esa inscripción, instituida y designada por otros, para asumir la propia autodesignación.

El análisis del *Appeal* sin lugar a dudas es una anticipación fecunda de muchos esfuerzos que el feminismo filosófico ha ido teorizando. La obra, además, describe cómo la subjetividad de las mujeres se conformó gracias a causas subterráneas (sociales,

psicológicas, religiosas, económicas), y como respuesta de subsistencia a las más diversas formas de opresión que la configuraron. Ambos autores muestran también cuáles fueron sus esfuerzos para asumir, comprender y responder el complejo fenómeno social que le sustrajo sus derechos a las mujeres *qua* seres humanos. Según Dooley, no obstante Thompson, Wheeler conjeturó que solo las mujeres podían comprender por su propia experiencia la multifacética naturaleza de la opresión que sufrían, el lugar de su vulnerabilidad y el sentido de su *empoderamiento*, aunque –agregamos– comprender y experimentar no son lo mismo y Thompson, como Condorcet o Fourier, mostraron haber comprendido extensamente las limitaciones a las que la sociedad y las leyes sometían a las mujeres, las personas de tez oscura y los y las obreros. Por eso –quizá de modo ambiguo o incierto– tanto Wheeler como Thompson vieron a las mujeres más que como oprimidas o víctimas, como agentes de cambio desafiando el poder social que las oprimía, y a reforzar ese objetivo apuntó su obra.

Una historia de las ideas implica también echar luz sobre los referentes ocultos de los filósofos relevantes. Quienes aportaron miradas laterales y/o radicalizadas –que muchas veces sirvieron para anclaje de elaboraciones argumentativas más sofisticadas o simplemente más aceptables en su tiempo–, sobresalen por su originalidad, su cáustica lectura del mundo que los rodea y su audacia para desafiar las convenciones. Por esto, en este caso, como en tantos otros, cabe el comentario del ya fallecido filósofo español Javier Muguerza, cuando afirmó respecto del feminismo filosófico, que se trataba claramente de “la causa de la razón” contra los prejuicios que, con demasiada frecuencia, limitan intereses y elaboran argumentaciones *ad hoc*, alimentando falacias de origen patriarcal (Muguerza, 1990: 628) propias de cada época.

## **IX. Referencias bibliográficas**

- Baber, H. E. (2017). Is Utilitarianism Bad for Women? En *Feminist Philosophy Quarterly*, 3 (4), 1-20.
- Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe*. Vol. I. París: Gallimard.
- Bolla, L. (2021). *Feminismo materialista: Claves para repensar la opresión de las mujeres*. La Plata: GEU, CINIG-FHCE, UNLP.

- Femenías, M. L. (2022). Los *Radicals* critican el contractualismo: la lectura de Anna Doyle Wheeler. *Siglo Dieciocho*, 3, 101-125.
- Campillo, N. (1992). Las sansimonianas: un grupo feminista paradigmático. En C. Amorós (Coord.), *Actas del seminario permanente de Feminismo e Ilustración (1988-1992)* (313-325). Madrid: Universidad Complutense.
- De Miguel, A. (Ed.) (2000). Thompson, William [ & Anna Wheeler]. En *La demanda de la mitad de la raza humana, las mujeres, contra la pretensión de la otra mitad, los hombres, de mantenerlas en la esclavitud política y, en consecuencia, civil y doméstica* (11-45). Granada: Comares.
- Dooley, D. (1996). *Equality in Community*. Cork: Cork University Press.
- Duddy, T. (2002). *A History of Irish Thought*; cap. 7: “Peripheral Visions”. <http://www.humboldt.edu/~essays/hibbsrev.html> Fecha de acceso: 12 de mayo de 2022.
- Escamilla, M. (1998). El Panóptico y la identificación de intereses. Sobre algunas inexactitudes debidas a Michel Foucault y a Elie Halévy. *Τελοσ*, VII (2), 511-529.
- Femenías, M. L. (2022). *Los disidentes*. Buenos Aires: Galerna.
- Femenías, M. L. (2019). *Ellas lo pensaron antes*. Buenos Aires: Lea.
- Foot, M. y Mulvey Roberts, M. (1994). *Appeal of the One Half*. Bristol: Thoemmes Press.
- Fourier, C. (1846). *Oeuvres complètes de Charles Fourier*. S. Debout Oleszkiewicz (Intro.). Gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9903x/f2.item> Fecha de acceso: 12 de mayo de 2022.
- Godwin, W. ([1793] 2013). *An Enquire Concerning Political Justice*. Oxford: Oxford World’s Classics.
- Grogan, S. K. (1992). *French Socialism and Sexual Difference*. London-New York: Palgrave MacMillan.
- Halevéy, E. (2013). *The Growth of the Philosophic Radicalism*. New York: Martino Publishing.
- Hinman, E. L. (1925). Kant’s Philosophy of Law. *The Monist*, 35 (2), 280-295.
- Jonásdóttir, A. (1993). *El poder del amor*. Madrid: Cátedra.
- José, J. (2019). Feminist Political Theory without apology: Anna Doyle Wheeler & William Thompson & *The Appeal of the One Half*. *Hypatia*, 34 (4), 827-851.
- Kant, I. (1887). *Philosophy of Law*. W. Hastie (Trad.). Edimburgo: T. y T. Clark.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Muguerza, J. (1990). La sinrazón de la razón patriarcal. En *Desde la perplejidad* (7-24). México: FCE.
- Pateman, C. (2019). *El Contrato sexual*. Madrid: Ménades.
- Puleo, A. (1983). *La Ilustración Olvidada*. Barcelona: Anthropos.
- Rosanvallon, P. (2012). *La sociedad de iguales*. Buenos Aires: Manantial.



- Staël, G. N. de (2017). *Consideraciones sobre la Revolución francesa*. Madrid: Arpa.
- Stuurman, S. (2004). *François Poulain de la Barre and the Invention of Modern Equality*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Thompson, W. (1824). *Inquiry into the principles of The Distribution of Wealth Most Conducive to Human Happiness*. Hurst, Rees, Orme, Brown, Andgreen, Paternoster, Row, and Wheatley & Adlard (Eds.). London: Longman.  
<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.49015000919077&view=1up&seq=7> Fecha de acceso: 22 de febrero de 2021.
- Tristán, F. (1993). *Unión Obrera*. México: Fontamara.
- Truth, S. (2021). *¿Acaso no soy una mujer?* Buenos Aires: Galerna.
- United Nations (2012). *In Pursuit of Justice - Progress of Women in the World*, United Nations. Entity for Equality & Empowerment of Women, 2002-2012 Report.
- Wendell, S. (1990). Oppression and Victimization: Choice and Responsibility. *Hypatia*, 5 (3), 15-46.
- Young, I. M. (2004). Five faces of oppression. En L. Heldke y P. O'Connor, *Oppression, Privilege & Resistance* (37-63). Boston: McGraw Hill.

### **CV de la autora**

María Luisa Femenías es Profesora Consulta de la Universidad Nacional de La Plata (2016). Premio Nacional Konex a la Trayectoria Académica 2006-2016, Doctora Honoris Causa, por la Universidad Nacional de Córdoba (2017), entre otras distinciones. Especializada en Antropología filosófica, Teoría de Género, y Feminismos. Obras recientes: *Ellas lo pensaron antes* (2019 y reed.), *Simone de Beauvoir ¿Madre del feminismo?* (2021) y *Los disidentes: Filósofos olvidados de la memoria* (2022).





**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

# Traducciones



AAES 18

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive font above the flourish.

**OBSERVACIONES SOBRE FILOSOFÍA EXPERIMENTAL  
(SELECCIÓN)<sup>1\*</sup>**

*OBSERVATIONS UPON EXPERIMENTAL PHILOSOPHY  
(SELECTION)*

Margaret Lucas Cavendish

Introducción y traducción:

Sofía Calvente

*Departamento de Filosofía – Centro de Investigaciones en Filosofía  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata*

ORCID 0000-0003-2041-7498

vicentesofia@yahoo.com.ar

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 07/12/2022. Aprobado el 23/05/2022. Publicado el 30/07/2022.

Cavendish, M. (2022). Observaciones sobre filosofía experimental (selección). Calvente, S. (Trad. e Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 129-152.

### **Breve nota bio-bibliográfica sobre Margaret Lucas Cavendish (1623-1673)**

Margaret Lucas es la octava hija de un matrimonio que pertenecía a la nobleza de Inglaterra. Le tocó atravesar un momento histórico turbulento, el de la guerra civil entre monárquicos y parlamentarios, la proclamación de la república y luego la restauración de la monarquía. Como su familia apoyaba a la monarquía, Margaret vivió un tiempo en el exilio, en París. Allí conoció a quien sería su esposo, William Cavendish, quien, si bien había sido militar y se dedicaba a entrenar caballos, escribía poesía y teatro y era un intelectual amateur. Estos intereses los llevaron a frecuentar a un grupo de filósofos ingleses también exiliados en París (Thomas Hobbes, Kenelm Digby y Walter Charleton) y a tener contacto con intelectuales franceses como René Descartes, Pierre Gassendi y Marin Mersenne.

Al igual que la mayoría de las filósofas de este período, Cavendish no recibió educación formal. Pero el contacto con el entorno intelectual en el exilio la llevó a interesarse por la filosofía y la impulsó a escribir sobre el tema casi sin haber leído obras al respecto, como ella misma lo confiesa:

Mi error fue que comencé a escribir muy tempranamente, al punto que no había vivido demasiado como para ser capaz de leer muchos autores. No puedo decir que divulgué mis opiniones tan pronto como las concebí, pero aun así, las divulgué demasiado pronto como para que fuesen sistemáticas y metódicas (Cavendish, 1664: Preface).

Al volver del exilio, en 1660, se propuso leer las obras de filosofía natural de los autores que había conocido en París, y estudiar, en la medida de lo posible, la filosofía natural de los pensadores de la Antigüedad a través de la *Historia de la filosofía* de Thomas Stanley, ya que ella solo dominaba el idioma inglés. Así, es posible delimitar dos grandes etapas en su obra: la de juventud (de 1653 a 1656), que se caracteriza por una producción escrita antes de haber leído de forma sistemática obras de filosofía, y la etapa de madurez (de 1663 a 1668), donde su pensamiento ya da cuenta de un manejo más preciso de nociones y terminología filosófica. Esta etapa se caracteriza, asimismo, por una intención de diálogo con pensadores de su época y de la Antigüedad, y de crítica a sus posturas. Las obras filosóficas que componen la primera etapa de la producción de Cavendish son *Poems and Fancies* (1653), *Philosophical Fancies* (1653), *The World's Olio* (1655), *Philosophical and Physical Opinions* (1655) y *Nature's Pictures* (1656). Las obras que componen su etapa de madurez son una edición revisada de *Philosophical and Physical Opinions*



(1663), *Sociable Letters* (1664), *Philosophical Letters* (1664), *Observations upon Experimental Philosophy*, que fue publicada junto con la obra de ficción utópica *The Description of a New Blazing World* (1666), y, por último, *Grounds of Natural Philosophy* (1668). Además de obras filosóficas, escribió poemas, obras de teatro, oraciones, cartas, un esbozo autobiográfico y una biografía de su marido.

Para concluir esta breve viñeta biográfica cabe mencionar dos hechos. El primero es que Cavendish fue la primera mujer en visitar la Royal Society de Londres en 1667 y la última hasta 1945 (Martí Escayol, 2017: 10). El evento generó gran revuelo en su momento, pero no tanto por lo que ella pudo decir o hacer durante la visita sino porque se le dio más relevancia a su vestimenta, su comportamiento y sus acompañantes. Muchos de los miembros de la institución, que había sido creada en 1660, temían que esa visita perjudicara su prestigio, ya que estaba tratando de establecerse como un centro de investigación “serio”. El segundo hecho es que Margaret fue una de las pocas mujeres que publicó trabajos acerca de filosofía natural en la modernidad y que además no lo hizo de forma anónima sino reconociendo abiertamente su autoría (O’Neill, 2001: 11). A diferencia de otras filósofas, decidió mantener un perfil alto aun siendo consciente de sus propias limitaciones: que no conocía lenguas como el latín y el griego ni era capaz de explicar sus ideas “mediante argumentos lógicos o demostraciones matemáticas” (Cavendish, 1664: 1.1). Sin embargo, decidió que quería dar a conocer sus opiniones sobre filosofía natural porque creía que eran originales y dignas de ser sometidas a la consideración del mundo intelectual. Con ese fin, envió sus libros a la Universidad de Cambridge y a pensadores reconocidos del momento, como Hobbes, Henry More, Constantín Huygens y Joseph Glanvill para que tuvieran en cuenta su propuesta filosófica, pero lamentablemente la comunidad intelectual le dio la espalda.

El criterio de selección de los pasajes traducidos obedece al propósito de mostrar el particular materialismo de Cavendish, que puede definirse como vitalista. Esta denominación se debe a que postula que el mundo natural está compuesto íntegramente por materia, sin que intervengan en él sustancias o cualidades incorpóreas. Igualmente, sostiene que la materia que compone la naturaleza posee los atributos de movimiento propio, autoconocimiento y autoorganización. Este esquema no implica la ausencia de un ser supremo ni su identificación con la naturaleza. Cavendish plantea que Dios es un ser sobrenatural que creó la naturaleza y la dotó de la capacidad de actuar por sí misma, lo que la convierte en un sistema autosuficiente y autónomo (Cavendish, 1664:1.2; 1666: 89-90, 207-208, 217). En rigor, entonces, su metafísica no es monista sino dualista; sin embargo, no es posible mezclar lo material con lo inmaterial ni combinar causas de ambos tipos (Cavendish, 1664: 1.2) ya que se trata de naturalezas contrarias que no pueden trabajar en forma conjunta. Por ese motivo, en la naturaleza todo se explica en

Cavendish, M. (2022). Observaciones sobre filosofía experimental (selección). Calvente, S. (Trad. e Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 129-152.

términos únicamente materiales, inclusive el movimiento y el pensamiento. En particular, Cavendish no concibe al movimiento desde una perspectiva mecanicista –como el impacto de un cuerpo sobre otro– sino como una acción libre y voluntaria de las distintas partes de la naturaleza, que se ejerce de manera continua. Cavendish distingue entre dos grados de materia: el animado y el inanimado. El movimiento pertenece al grado animado de la materia, ya que el inanimado es inerte y pasivo. Sin embargo, ambos grados están mezclados de modo inseparable en cada partícula de materia, por lo que cada porción de la naturaleza está animada.

Este breve panorama sobre la metafísica materialista de Cavendish tiene el propósito de anticipar brevemente lo que podrá conocerse a continuación en las propias palabras de la autora, pero por supuesto no agota todos los temas que se desarrollan en *Observations*. En este sentido, debe destacarse que en la presente selección no hemos abordado dos tópicos fundamentales, que son la crítica a la filosofía experimental y la teoría de la percepción de Cavendish. Esperamos en un futuro cercano poder contar con una versión íntegra en español de *Observations* para que los lectores y las lectoras hispanoparlantes podamos conocer de primera mano el punto de vista de una de las pensadoras más originales de la modernidad.

### ***Observaciones sobre filosofía experimental (selección)***

Aclaraciones a la presente traducción: hemos seguido el texto publicado en 2001 por Cambridge University Press editado por Eileen O’Neill, quien se basa en la segunda edición de *Observations* (1668), aunque confrontándola con la primera edición (1666). La paginación que indicamos es la de la edición de Cambridge University Press. Cuando hay cambio de página, el número de esta aparece entre paréntesis e indica la transición. Las notas al pie son las de O’Neill, a excepción de algunas que agregamos con la indicación (n. de la t.). De “Un discurso argumental” tradujimos algunos pasajes significativos, mientras que optamos por traducir las otras secciones seleccionadas de forma íntegra debido a su extensión relativamente breve.

**Un discurso argumental. Acerca de algunos de los temas principales de filosofía natural, necesarios para la mejor comprensión no solo de esta sino de todas las otras obras filosóficas escritas hasta el momento por la autora (pp. 23-24, 32-33, 34-36)**



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.

(“Un discurso argumental” es un texto que precede a *Observaciones sobre filosofía experimental* y tiene una estructura cuasi dialógica. Allí Cavendish refleja una discusión interna entre algunos de los principales puntos de su filosofía natural: los nuevos pensamientos se esfuerzan por oponerse y cuestionar la verdad de sus anteriores concepciones. Como ella no puede resolver el dilema, pone la discusión a consideración de los lectores y las lectoras imparciales, para que oficien de árbitros y con su ayuda puedan resolverse las controversias).

(pp. 23-24) La primera diferencia surgió acerca de la siguiente cuestión: ¿cómo resulta ser que la materia tiene diferentes grados, tales como animado e inanimado, sensible y racional? Mis nuevos pensamientos no creen que haya tal diferencia de grados en la materia, a lo cual mis anteriores concepciones responden que no puede conocerse cómo la naturaleza llegó a su estado actual por ser eterna e infinita, de la misma manera que no pueden darse razones de cómo Dios llegó a existir. El origen de la naturaleza no puede ser descrito por ninguna criatura finita o particular, porque lo que es infinito no tiene principio ni fin. Sin embargo, el hecho de que la materia natural conste de los mencionados grados es evidentemente percibido por sus (24) efectos o acciones, mediante los cuales se ve, primero, que la naturaleza es un cuerpo con movimiento propio y que todas sus partes y criaturas lo son también. Segundo, que no solo hay un grado animado o semoviente y activo de materia, sino también uno inanimado, es decir, un grado inerte (*dull*) y pasivo de materia porque, si no hubiese un grado animado, no habría movimiento y, por lo tanto, tampoco acción ni variedad de figuras, y si no hubiese uno inanimado, no habría grados de figuras y acciones naturales, sino que todas las acciones se ejecutarían en un mismo momento y las figuras serían todas tan puras, finas y sutiles, que no serían objeto de ninguna percepción grosera (*grosser*) tal como la humana, u otros tipos de percepción semejantes. La parte inanimada de la materia, dicen mis pensamientos anteriores, no tiene movimiento propio sino que es llevada consigo por el grado animado en todas sus acciones, por lo que no se mueve, sino que es movida. La parte animada de la materia se divide en dos grados, a saber, sensible y racional. El racional es tan puro, fino y sutil, que solo da direcciones al sensible y crea figuras en su propio grado, dejando el trabajo con y sobre la parte inanimada al grado sensible de la materia, cuya función es tanto ejecutar el designio de la parte racional como realizar las variadas figuras que son percibidas en la naturaleza. Esos tres grados están tan inseparablemente mezclados en el cuerpo de la naturaleza que ninguno puede estar sin el otro en ninguna parte o criatura natural, aunque esta pudiese dividirse en átomos. Así como en la construcción de una casa se necesita en primer lugar un arquitecto o supervisor que ordena y diseña el edificio y pone a los obreros a trabajar; luego, los trabajadores u obreros mismos, y finalmente los materiales con los cuales se construye la casa, del mismo modo, la parte racional, dicen mis anteriores pensamientos, es, en el marco de los efectos naturales,

como el supervisor o arquitecto; la parte sensible es la trabajadora u obrera, y la inanimada, los materiales. Estos tres grados son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza.

(32-33) Luego, mis nuevos pensamientos deseaban conocer si no existen grados de movimiento así como hay grados de materia.

(33) Los pensamientos anteriores respondieron que sin duda hay grados de movimiento, porque las partes racionales son más ágiles, rápidas y sutiles en sus acciones corporales que las sensibles en razón de que están compuestas de un grado de materia más puro y refinado y están exentas de trabajar con las partes inanimadas. Sin embargo, dicen mis anteriores pensamientos, las acciones de la naturaleza, que son diversas, diferentes y opuestas, impiden que cada uno de esos movimientos caiga en los extremos. Respecto de los grados de la materia, no podría haber más que animado e inanimado, tampoco podría haber ningún grado que exceda a la materia como para volverse inmaterial. La verdad es que no puede haber otra manera de equilibrar las acciones de la naturaleza que no sea la existencia de un grado pasivo de materia opuesto a uno activo, y esa parte pasiva es la que llamamos inanimada. A pesar de que están tan estrechamente mezclados en el cuerpo de la naturaleza que no pueden separarse entre sí, sino solo mediante el poder divino, la sensación y la razón pueden percibir que se trata de diferentes grados sobre la base de sus distintas acciones, al punto de notar que una parte no es la otra y que las acciones de un grado no son las del otro.

(34-36) Mis nuevos pensamientos contestan que, aunque las acciones diversas y opuestas que hay en la naturaleza no perturban su gobierno, el hecho de que se produzcan movimientos de diversas maneras al mismo tiempo en una figura compuesta, es prueba de que “movimiento,” “figura” y “cuerpo” no pueden ser una y la misma cosa.

Los pensamientos anteriores responden que han declarado suficientemente hasta el momento que la materia tiene movimiento o es movida, es decir, que la parte animada tiene movimiento propio y la inanimada es movida o llevada consigo con y por la animada, y que esos grados o partes de la materia están tan estrechamente mezclados en el cuerpo de la naturaleza, que no pueden ser separados, sino que constituyen un solo cuerpo, no solo en general, sino también en cada particular, de modo tal que ni la parte más pequeña (si puede haber tal cosa), ni aquello que algunos llaman átomo, existe sin esta mezcla, ya que dondequiera que haya materia (35) inanimada también habrá materia animada, la cual no es más que



movimiento propio corpóreo, y si puede apprehenderse alguna diferencia, será entre estos dos grados de materia: el animado y el inanimado, y no entre la parte animada y el movimiento propio, que no son sino la misma cosa y no pueden ser concebidos separadamente. Dado que la materia animada o movimiento propio corpóreo está completamente mezclada con las partes inanimadas, no forman sino un solo cuerpo (así como el alma y el cuerpo no forman sino un solo hombre), de lo contrario sería imposible que cualquier criatura pudiera estar compuesta o ser disuelta, ya que si existiera materia sin movimiento no podría haber ni composición ni disolución de las figuras que son llamadas criaturas, como tampoco podría haberlos si existiera movimiento sin materia o (lo que es igual) movimiento inmaterial, pues ¿puede alguna parte de la razón, que es regular, creer que aquello que naturalmente es nada sea capaz de producir un algo natural? Además, dicen mis anteriores pensamientos, lo material y lo inmaterial son tan opuestos entre sí que es imposible que puedan mezclarse y trabajar juntos, o actuar el uno sobre el otro. Más aún, si pudieran hacerlo, no crearían sino confusión al ser de naturalezas contrarias. De donde lo más probable es –y no puede ser de otra manera ante la percepción de la sensación y la razón ordinarias– que la materia semoviente o movimiento propio corpóreo figurativo actúe y gobierne sabia y ordenadamente, con facilidad, equilibrando o balanceando los extremos con oposiciones adecuadas y apropiadas, lo que no podría ser llevado a cabo por (movimientos) inmatrimales, al no ser capaces de composiciones y divisiones naturales, ni de dividir la materia, ni de ser divididos. En pocas palabras, aunque hay numerosos movimientos corpóreos figurativos en una figura compuesta, están tan lejos de molestarse entre sí, que ninguna criatura podría producirse sin ellos. Y así como las acciones de retención son diferentes de las de digestión o expulsión, y las de contracción de las de dilatación, así las acciones de imitación o copia de un modelo (*patterning*) son diferentes de las acciones voluntarias, vulgarmente llamadas concepciones, y todo esto para alcanzar una estabilidad o balance entre las acciones de la naturaleza. Además, existen diferencias en los grados de movimiento: rapidez, lentitud, lo raro, lo denso, los apetitos, las pasiones, la juventud, la madurez, el crecimiento, la decadencia, etc., así como entre los diversos tipos de percepciones, todo lo cual prueba que la naturaleza está compuesta de partes con movimiento propio, las que son causa de toda su diversidad. Pero es bueno notar, dicen mis anteriores pensamientos, que las partes racionales son las más puras y, consecuentemente, las más activas de la naturaleza y llevan a cabo las acciones más veloces, por lo que, para equilibrarlas, debe haber una parte inerte de la materia que es la inanimada, o de lo contrario, el mundo se habría hecho en un instante y todo se produciría, alteraría y disolvería repentinamente, como se ha mencionado antes.

## **XVI. De la providencia de la naturaleza y de algunas opiniones acerca del movimiento (pp. 72-73)**

Con respecto a los que hablan acerca de la providencia de la naturaleza y de la preservación de los vegetales, a saber, que la naturaleza es muy curiosa y cuidadosa al preservar sus principios seminales<sup>2</sup>, disponiéndolos en los recintos más convenientes, fuertes y delicados para su seguridad y protección de los peligros externos, confieso que la naturaleza puede crear tales protecciones y que una criatura puede tener algún tipo de defensa de los perjuicios y ataques de las otras criaturas, pero esos ataques no son más que movimientos disolventes, así como las asociaciones amistosas y agradables no son más que movimientos compositivos. No es posible que nada se pierda en la naturaleza, porque hasta la menor partícula natural permanece, al igual que la naturaleza misma. Y si hay alguna providencia en la naturaleza, entonces ciertamente la naturaleza debe poseer conocimiento y sabiduría, y si posee conocimiento y sabiduría, entonces tiene sensación y razón, y si tiene sensación y razón, entonces, también tiene movimiento propio. Luego, ninguna de sus partes puede llamarse inanimada o carente de alma, porque el movimiento es la vida y el alma de la naturaleza, así como de todas sus partes, y si el cuerpo es animado, las partes deben serlo también puesto que no hay parte alguna del cuerpo animado de la naturaleza que pueda estar muerta o sin movimiento. De esto pueden constituir un ejemplo los cuerpos animales, cuyas partes tienen vida animal, al igual que el cuerpo mismo. Porque aquellos que admiten un alma, una forma o facultad que informa, actúa y anima la naturaleza y sus partes, y aun así llaman a algunas de sus (73) partes inanimadas o sin alma, se contradicen consigo mismos por completo. Y aquellos que dicen que todas las variedades de la naturaleza son producto no del movimiento propio sino de una parte que mueve a otra, deben llegar en última instancia a algo que se mueve a sí mismo. Además, no es probable que una parte que mueve a otra produzca todas las cosas de manera tan ordenada y sabia como sucede en la naturaleza<sup>3</sup>. Pero aquellos que dicen que el movimiento no es ninguna sustancia y, en consecuencia, no es material, y sin embargo conceden que existe generación y aniquilación del movimiento, en mi opinión dicen sinsentidos: porque, en primer lugar, ¿puede el movimiento propio, que es el autor y productor de todas las cosas, producir todas las variedades que existen en la naturaleza y no ser nada él mismo? Luego, ¿cómo aquello que no es nada (porque todo lo

---

<sup>2</sup> Alude a Hooke (1665: 152): “Observación XXVIII: De las semillas del espejo de Venus, o maíz violeta”: “La providencia de la naturaleza respecto de los vegetales se manifiesta más en las diversas estructuras de la semilla...”.

<sup>3</sup> Cavendish está criticando a los filósofos mecanicistas mediante un argumento contra el atomismo que se deriva del estoicismo antiguo.

que no es material no es nada en la naturaleza o no es parte de la naturaleza<sup>4</sup>) puede ser generado y aniquilado? Más aún, si el movimiento fuese material, como de seguro es, incluso así no podría haber ni nueva generación ni aniquilación de cualquier movimiento particular en la naturaleza, porque todo lo que es material en la naturaleza obtiene su ser en y de la materia infinita que existe desde la eternidad, siendo imposible que alguna nueva materia haya sido creada aparte de esta materia infinita de la que todas las cosas naturales consisten, o que algo de esta materia pueda perderse o ser aniquilado. Pero, tal vez, aquellos que creen en la generación y aniquilación de movimientos particulares pueden decir que su opinión no es que esos movimientos particulares son generados a partir de materia nueva, sino que la materia de tales movimientos es la misma que la materia de todas las otras criaturas naturales, y que su desaparición o aniquilación no es una completa destrucción o pérdida de su ser de la faz de la naturaleza, sino que consiste en la desaparición de tal o cual movimiento, a la manera en que algunos vegetales y elementos se generan y desaparecen en una noche. En verdad, si lo que quieren decir es eso, entonces sería mejor llamarlo una alteración o cambio de movimiento antes que nueva generación y desaparición o aniquilación. Pero mi intención no es defender las opiniones de otros hombres sino más bien clarificar las mías, que consisten en que el movimiento es material porque la figura, el movimiento y la materia no son sino una sola cosa, y en que ningún movimiento particular puede perderse en la naturaleza ni ser creado de nuevo, como he declarado de forma más extensa en otro lugar<sup>5</sup>.

### **XXXI. De las partes de la naturaleza y de los átomos (pp. 125-131)**

Pese a que soy de la opinión de que la naturaleza es un cuerpo infinito con movimiento propio y, consecuentemente, con vida propia y con conocimiento de sí, divisible en partes infinitas, no quiero decir que esas partes son átomos porque no puede existir ningún átomo, es decir, ningún cuerpo indivisible en la naturaleza, ya que todo lo que tiene cuerpo o es material tiene cantidad, y lo que tiene cantidad es divisible. Pero algunos pueden decir que si una parte es finita no puede ser divisible al infinito. A lo que respondo que no existe tal cosa como una parte finita en la naturaleza, ya que cuando hablo de partes de la naturaleza no entiendo por ello que esas partes (126) son como un montón de granos de maíz o de arena, todos de la misma figura o magnitud y separables entre sí, sino que concibo que la naturaleza es como un cuerpo, bulto o magnitud infinita, que por su movimiento propio se divide en infinitas partes, pero partes de un cuerpo continuo, solo discernibles entre sí por sus figuras, causadas por los

---

<sup>4</sup> Ver la afirmación de Thomas Hobbes en las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1642: AT vii, 173).

<sup>5</sup> Cavendish tiene en mente, en particular, *Philosophical and Physical Opinions* (1663).

cambios de movimiento particulares, porque es bueno observar, primero, que la naturaleza es corpórea y, por lo tanto, divisible. Luego, que la naturaleza tiene movimiento propio y, por ende, nunca está en reposo. No quiero decir que se mueve exteriormente, porque al ser infinita la naturaleza está toda dentro de sí misma y no tiene nada por fuera o más allá de ella, pues no tiene límites o barreras sino en su interior. De este modo, todos los movimientos que existen en la naturaleza están dentro de ella misma y, al ser variados e infinitos en cuanto a sus cambios, dividen la sustancia o cuerpo natural en partes infinitas, porque las partes de la naturaleza y los cambios de movimiento no son sino la misma cosa, puesto que si no hubiese movimiento no habría cambio de figuras. Es verdad que la materia, por su propia naturaleza, debería ser divisible, porque dondequiera que hay cuerpos hay partes, pero si no tuviese movimiento no tendría los variados cambios de figura que posee. De donde es bueno que se considere que el movimiento propio atraviesa todo el cuerpo de la naturaleza y que ninguna parte o figura, por más pequeña que sea, puede existir sin movimiento propio. De acuerdo con cómo son los movimientos son las partes, porque infinitos cambios de movimiento hacen partes infinitas, es más, lo que llamamos una parte finita puede tener infinitos cambios, en tanto que puede ser dividida y compuesta de infinitas maneras. De lo cual es evidente, primero, que ninguna cantidad o figura determinada puede asignarse a las partes de la naturaleza, como dije anteriormente acerca de los granos de maíz o de arena, porque los cambios infinitos de movimiento producen variedades infinitas de figuras, al igual que todos los grados de densidad, rareza, levedad, gravedad, lentitud, velocidad; más aún, producen todos los efectos que existen en la naturaleza. Luego, que es imposible tener partes individuales en la naturaleza, es decir, partes que sean indivisibles en sí mismas, como los átomos, y que puedan subsistir separadas o por sí mismas, distinguidas o separadas de toda otra parte, porque, aunque existen figuras perfectas y completas en la naturaleza, no son nada más que partes de la naturaleza, las que consisten en una composición a partir de otras partes, y sus figuras las hacen discernibles de otras partes o figuras de la naturaleza. Por ejemplo, un ojo, aunque esté compuesto de partes y tenga una figura completa y perfecta, no es más que una parte de la cabeza y no podría subsistir sin ella. Asimismo, la cabeza, aunque tiene una figura completa y perfecta, es una parte del cuerpo y no podría subsistir sin él. Lo mismo puede decirse de las restantes figuras particulares perfectas. Por ejemplo, un animal, aunque sea una figura completa y perfecta, no es sino una (127) parte de la Tierra y de algunos otros elementos y partes de la naturaleza, y no podría subsistir sin ellos. Es más, a menos que conozcamos algo contrario, los elementos no pueden

subsistir sin otras criaturas. Todo lo cual prueba que no hay partes solas, ni vacío, ni composición de átomos sueltos en la naturaleza, porque si tal figura completa y perfecta pudiera ser dividida en millones de otras partes y figuras aun así sería imposible dividirla en partes sueltas, en razón de que hay tanto composición como división en la naturaleza, y tan pronto como las partes se dividen de tales o cuales partes, en ese instante y por el mismo acto de división, se unen a otras partes, y todo esto se debe a que la naturaleza es un cuerpo de infinitud continua, sin agujeros o vacíos. Más aún, si fuese posible que hubiese una parte suelta, es decir, una parte separada de todo el resto, al ser una parte de la naturaleza debería estar compuesta de la misma sustancia que la propia naturaleza. La naturaleza es una composición infinita de materia racional, sensible e inanimada que, aunque constituye un único cuerpo debido a su conjunción y mezcla estrecha e inseparable, consiste en partes diversas (porque una parte no es la otra). Por lo tanto, cada parte o partícula de la naturaleza, al constar de la misma entremezcla, no puede estar separada o ser indivisible. De este modo, puede mantenerse con firmeza que el movimiento propio es la única causa de las variadas partes y de los cambios de las figuras, y que cuando las partes se mueven o se separan de las otras partes, en el mismo momento se mueven hacia otras partes y se unen con ellas. No quiero decir que las partes se impulsan o presionan entre sí, porque esas son acciones forzadas y coaccionadas, mientras que los movimientos propios de carácter natural son libres y voluntarios. Y aunque haya presiones y reacciones en la naturaleza, no son acciones universales. Tampoco existe tal cosa como un cese en las acciones de la naturaleza, ni las partes se mueven a través de espacios vacíos sino que, al unirse algunas partes, otras se separan en el mismo acto ya que, si bien algunas partes pueden dejar tales y cuales partes, no pueden abandonar toda otra parte. Por ejemplo, al recorrer cien millas, un hombre abandona o deja aquellas partes de las que se separó primero, pero tan pronto como se aleja de tales partes se une a otras, incluso si su movimiento es ínfimo. De manera tal que, dondequiera que vaya, por agua o por tierra, su viaje no es más que una división y composición de partes, porque es imposible que pueda separarse de las partes en general, a pesar de que pueda elegir separarse de tales o cuales partes particulares y unirse a aquellas que quiera.

(128) Cuando hablo de movimiento deseo que se entienda que no quiero referirme a otra cosa más que al movimiento corpóreo, ya que no hay otro tipo de movimiento en la naturaleza. Así, la generación, la disolución, la alteración, el aumento, la disminución, la transformación, es más, todas las acciones de la sensación y de la razón, tanto interiores como exteriores, y cualquier otro movimiento de la naturaleza, son corpóreos, aunque no todos son perceptibles por medio de nuestros sentidos externos, porque nuestros sentidos son demasiado toscos como para percibir todas las curiosas y variadas acciones de la naturaleza, y sería una

locura negar lo que nuestros sentidos no pueden percibir. Aunque la sensación y la razón, al no tener grados en sí mismas, son iguales en todas las criaturas y partes de la naturaleza, del mismo modo que el autoconocimiento (porque el autoconocimiento no puede ser sino autoconocimiento, y la sensación y la razón no pueden ser sino sensación y razón), no operan en todas las partes de la naturaleza de forma semejante sino conforme a cómo estén compuestas dichas partes. Por lo tanto, es imposible para el ojo humano ver los movimientos externos de todas las criaturas, excepto que sean de cuerpos groseros, ya que ¿quién puede ver el movimiento del aire o algo semejante? Es más, no creo que todos los movimientos exteriores de los cuerpos más groseros puedan ser percibidos por nuestra vista, y mucho menos sus acciones internas. Y de esta forma yo excluyo el reposo, porque si la materia o la naturaleza corporal está en movimiento perpetuo no puede haber reposo en la naturaleza, y lo que otros llaman reposo no son más que movimientos retentivos, los cuales son tan activos como los movimientos dispersivos. El señor Descartes bien dice que se requiere tanta acción o fuerza para mantener detenido a un barco como para ponerlo a flote, y se requiere tanta acción para mantener juntas las partes como para dispersarlas<sup>6</sup>. Además, los movimientos internos son tan activos como algunos de los externos e incluso, en algunos casos, más. Yo creo que si hubiera un mundo de oro cuyas partes fueran cercanas y densas sería tan activo internamente como lo sería externamente un mundo de aire, que es fluido y raro. Pero algunos pueden decir: ¿cómo es posible que pueda haber movimiento corporal sin un espacio vacío, teniendo en cuenta que un cuerpo no puede moverse en otro cuerpo? Respondo: el espacio es un cambio de división, así como el lugar es un cambio de magnitud, pero la división y la magnitud le pertenecen al cuerpo, por lo tanto el espacio y el lugar no pueden existir sin cuerpo; pero dondequiera que haya cuerpo hay lugar también, y un cuerpo no puede dejar un espacio detrás de él. Entonces la distinción entre espacio interior y exterior es innecesaria, porque ningún cuerpo puede tener dos lugares, sino que cuerpo y lugar son la misma cosa, y cuandoquiera que el cuerpo cambie, su lugar cambia también. Pero algunos no tienen en cuenta que hay grados de materia, porque el cuerpo de la naturaleza no consiste en un único grado de manera tal (129) que sea toda dura o densa como una piedra, sino que, así como hay infinitos cambios de movimiento, hay en la naturaleza infinitos grados de densidad, rareza, tosquedad, pureza, dureza, suavidad, etc., todos causados por el movimiento propio. Los cuerpos con diversos grados de dureza, tosquedad, rareza, fluidez, densidad, sutileza, así como muchas otras clases de cuerpos, pueden moverse,

---

<sup>6</sup> Descartes (1644: II, §§ 26 y 43).

dividirse y unirse más fácilmente entre sí estando contenidos en un cuerpo continuo que si tuvieran un vacío dentro del cual moverse, ya que si hubiera un vacío no habría movimientos sucesivos ni grados de rapidez y lentitud, sino que todo movimiento se ejecutaría en un instante. La verdad es que, si hubiera tales distancias debido a las diversas brechas y agujeros, las partes nunca se unirían una vez divididas, por cuanto una parte del mundo se volvería un mundo único y particular al no estar unida a ninguna otra parte a excepción de sí misma, lo que constituiría una horrorosa confusión en la naturaleza, contraria a toda sensibilidad y razón. De donde la opinión del vacío es, a mi juicio, tan absurda como la opinión de la existencia de átomos irracionales y carentes de sensación moviéndose por azar, porque es más probable que los átomos tengan vida y conocimiento como para moverse regularmente antes que [suponer que] se muevan regular y sabiamente por azar, sin vida ni conocimiento, porque no puede haber movimiento regular sin conocimiento, sensación ni razón. Por lo tanto, aquellos que defienden la existencia de átomos harían bien en creer que estos son cuerpos con movimiento propio, dotados de vida y conocimiento, ya que de lo contrario su opinión resulta muy irracional. La opinión acerca de la existencia de átomos es más adecuada para la fantasía poética que para la filosofía seria, y esta es la razón por la cual yo he prescindido de ella en mis obras filosóficas. Si no puede haber partes sueltas, no puede haber átomos en la naturaleza; de lo contrario, la naturaleza sería como el abrigo lleno de piojos de un mendigo: no sería capaz de gobernar esos átomos sueltos y errantes porque no son partes de su cuerpo, sino que cada uno de ellos es un cuerpo único en sí mismo, sin dependencia de los demás. Por lo que, si hubiera una composición de átomos, no sería un cuerpo hecho de partes sino de muchos cuerpos individuales, únicos y completos, que se reúnen como un enjambre de abejas. La verdad es que, al ser cada átomo un cuerpo único, debe ser un cuerpo absoluto por sí mismo y tener un poder y conocimiento absolutos mediante los cuales se volvería una especie de deidad. Su confluencia causaría en la naturaleza más bien confusión antes que conformidad, porque al ser todos los átomos absolutos serían todos gobernadores pero ninguno sería gobernado.

De este modo, he declarado mi opinión acerca de las partes de la naturaleza así como acerca del vacío y los átomos: a saber, que es imposible que pueda haber tales cosas en la naturaleza. Concluiré después de haber ofrecido una respuesta a las dos siguientes cuestiones.

(130) Primero, puede preguntarse si las partes de una figura compuesta continúan manteniendo tal composición hasta que la figura completa se disuelve. Mi opinión es que en algunas composiciones sus partes continúan, al menos algunas por más tiempo que otras, pero, aunque algunas partes de una figura se separen entre sí y se unan con otras, la estructura de la criatura puede continuar. Tampoco es necesario que quienes comienzan a construir un edificio necesiten permanecer hasta el final o hasta alcanzar la perfección, porque algunos pueden

comenzar, otros continuar el trabajo y otros terminarlo; además, algunos pueden arreglarlo y otros arruinarlo. Es bueno observar que la composición de todas las criaturas no es igual, como tampoco se mantienen o se disuelven de la misma manera, ni al mismo tiempo.

Segundo, puede preguntarse si es factible que haya una distancia infinita entre dos o más partes. Mi respuesta es que la distancia no pertenece propiamente a lo infinito, sino solo a partes finitas, porque la distancia es una cierta medida entre partes, y dondequiera que hay medida debe haber dos extremos, y no hay extremos ni fines en el infinito, por lo que no puede haber una infinita distancia entre partes. Más aún, es una mera contradicción y un sinsentido decir “el infinito entre partes”, debido a que la palabra “entre” implica una finitud encerrada entre tal y tal parte. Pero ustedes dirán que, en tanto la naturaleza es un cuerpo infinito, debe tener una medida infinita, porque dondequiera que haya cuerpo hay magnitud y figura, aunque, al ser el cuerpo de la naturaleza infinito, su magnitud y figura deberán ser también infinitas. No me malentiendan, no me refiero a una magnitud externa circunscripta y perfecta debido a que no hay nada externo con respecto al infinito, sino con relación a sus partes infinitas. La verdad es que los hombres suelen equivocarse al adscribirle al infinito aquello que les pertenece propiamente a los particulares o, al menos, consideran de la misma manera los atributos de un cuerpo infinito y de uno finito. Esto no es sorprendente, porque una capacidad finita no puede comprender qué es el infinito. Aunque no podamos conocer positivamente lo que es el infinito, podemos suponerlo a partir de su opuesto, esto es, de lo finito. El infinito es lo que no tiene términos, barreras o límites, y por lo tanto no puede ser circunscripto como un cuerpo finito; y si no puede serlo, no puede tener una magnitud externa y una figura como un cuerpo finito, y en consecuencia no puede tener medida. Sin embargo, no es contradictorio decir que tiene una magnitud y una figura infinitas, pues (131) aunque la naturaleza infinita no puede tener nada por fuera o más allá de sí, puede tener una magnitud y una figura dentro de ella, porque es un cuerpo. De esta manera, la magnitud y la figura de la naturaleza infinita se distinguen de la magnitud y figura de sus partes finitas dado que estas tienen cada una su figura exterior y circunscripta, mientras que la naturaleza no. En lo que respecta a la medida, solo es un efecto de una magnitud finita y le pertenece a las partes finitas, esto es, a aquellas que tienen determinadas distancias entre sí. Es verdad que uno, en cierta forma, puede decir “una distancia infinita.” Por ejemplo, si hubiese una línea infinita que no tiene extremos, uno podría llamar a la infinita extensión de esa línea “una distancia infinita”, aunque esa es una expresión impropia. Es mejor mantener el término de “una extensión infinita” antes que llamarla “una distancia



infinita” ya que, como dije antes, la distancia es medida y le pertenece propiamente a las partes. Más aún, si fuese posible que existiera una infinita distancia entre las partes en la naturaleza, los perpetuos cambios de movimiento, mediante los cuales las partes se separan de y se unen con otras partes, no permitirían tal cosa: las partes de la naturaleza están siempre en acción, trabajando, entremezclándose, componiéndose, dividiéndose perpetuamente, de manera tal que sería imposible para ellas mantener ciertas distancias.

Para concluir este discurso, deseo que pueda observarse:

1. Que sea lo que fuere el cuerpo, aunque fuese un átomo, deberá tener partes, de manera tal que un cuerpo no puede existir sin partes.
2. Que no existe tal cosa como el reposo o la detención en la materia infinita, sino que hay movimiento propio en todas las partes de la naturaleza, aunque no todas se mueven exteriormente o en forma local como para ser captadas por nuestra percepción, pero la razón no debe negar lo que los sentidos no pueden comprender. A pesar de que un pedazo de madera o de metal no tenga un movimiento exterior y progresivo, tal como el que se encuentra en los animales, no carece por ello de movimiento, ya que está sujeto a generación y disolución, las que ciertamente son movimientos naturales y corpóreos, entre muchos otros. La verdad es que cuanto más duros, más densos y más firmes son los cuerpos, más fuertes son sus movimientos porque se requiere más fuerza para mantener juntas sus partes que para disolverlas y separarlas.
3. Que sin movimiento las partes no podrían alterar sus figuras, ni tampoco habría variedad alguna en la naturaleza infinita.
4. Si existiesen cosas tales como los átomos y el vacío, no habría conformidad ni uniformidad en la naturaleza.

Finalmente, como existe movimiento propio perpetuo en la naturaleza y en todas sus partes, es imposible que pueda haber en ella medidas perfectas, figuras constantes o partes separadas.

**Nuevas observaciones sobre la filosofía experimental donde se reflexiona, sin embargo, sobre algunos temas centrales de la filosofía contemplativa**

## VI. Si puede existir alguna figura suprema o principal en la naturaleza y acerca de los verdaderos principios de la naturaleza (pp. 204-208)

Algunos son de la opinión de que las figuras supremas o principales de la naturaleza son los “globos” o las “figuras globulares” por ser las más perfectas<sup>7</sup>, pero no puedo concebir por qué una figura globular o esférica debería considerarse más perfecta que otras, pues cualquier figura puede ser tan perfecta en su tipo como una figura redonda en el suyo. Por ejemplo, no podemos decir que un pájaro es una figura más perfecta que una bestia<sup>8</sup>, o que una bestia es una figura más perfecta que un pez o que los gusanos; tampoco podemos decir que el hombre es una figura más perfecta que cualquiera de los restantes animales, lo mismo respecto de los vegetales, los minerales y los elementos, porque cada clase tiene una figura tan perfecta como cualquier otra clase, de acuerdo con la naturaleza y propiedades de su propia clase o tipo. Pero pongamos por caso que la figura del hombre fuese más perfecta que cualquier otra, aun así no podríamos decir que es el principio a partir del cual están hechas las restantes figuras, a la manera en que algunos conciben que todas las otras figuras se producen a partir de la globular o esférica, porque no existe tal cosa como lo más o lo menos perfecto, ya que no hay mejor ni peor en la naturaleza. Otros son de la opinión de que el principio de todas las criaturas naturales es la sal<sup>9</sup> y que, cuando el mundo se disuelva, se (205) disolverá en sal por ser su primer principio, aunque nunca escuché si se ha determinado que sería sal volátil o fija. Otros también son de la opinión de que el primer principio de todas las criaturas es el agua<sup>10</sup>, lo que, si así fuera, viendo que todas las cosas deben retornar a su primer principio, representaría un gran impedimento para el incendio del mundo, porque se produciría tanta agua que podría extinguir el fuego. Pero si la naturaleza infinita tiene partes infinitas y esas partes infinitas son de infinitas figuras, entonces de seguro no pueden ser reducidas a una sola figura. La sensación

---

<sup>7</sup> Robert Boyle (1666/1772, III, 7) discute los “*globuli caelestes*, o una especie de *material subtilis*, tal como la que los cartesianos usan para explicar la mayoría de los fenómenos de la naturaleza”. Ver también Descartes (1644: III, § 46 y ss). Descartes asume que existen tres tipos de partículas cuyos movimientos explican todos los fenómenos en el mundo visible: las partículas globulares que se mueven rápidamente, que pertenecen al segundo elemento del que se componen los cielos; las partículas extremadamente finas del primer elemento, del que se componen el sol y las estrellas fijas, y las partículas voluminosas que componen los planetas y cometas. Los cuerpos físicos que están en la superficie de la tierra contienen los tres tipos de partículas.

<sup>8</sup> En la época, el término *beast* aludía, entre otros significados, a cualquier animal distinto de los pájaros, insectos, peces y el hombre (n. de la t.) Ver Johnson (1755:216).

<sup>9</sup> Una postura que sostenían muchos de los primeros químicos, como por ejemplo Nicholas Le Févre (1664) y Joseph Duchesne [Quercetanus] (1605). También era el punto de vista de William Cavendish. Ver Cavendish (1663:459 y ss.)

<sup>10</sup> Por ejemplo, Tales de Mileto y Johannes Baptista van Helmont.

y la razón prueban que la naturaleza está llena de variedad, es decir, de movimientos corpóreos figurativos, los que, como su origen no se le atribuye a una figura o criatura particular, tampoco terminan en una figura o criatura particular. Algunos se asombrarán de que yo niegue que alguna parte o criatura de la naturaleza tenga una supremacía por encima de las demás o deba llamarse suprema o principal, a pesar de que, al mismo tiempo, sostengo que la razón es la parte suprema de la naturaleza. A lo cual respondo que, cuando digo que ninguna criatura de la naturaleza puede llamarse suprema o principal, entiendo por ello los efectos naturales, esto es, las partes naturales compuestas o criaturas, como, por ejemplo, todas las criaturas finitas y particulares que están compuestas de vida, alma y cuerpo, es decir, de la parte animada –tanto racional como sensible– y de la parte inanimada de la materia. Quiero decir que ninguna de esas criaturas compuestas tiene superioridad o supremacía alguna sobre las restantes como para ser el principio de todas las criaturas compuestas, así como algunos conciben que el agua, otros el fuego<sup>11</sup>, y otros los cuatro elementos, son cuerpos simples y principios de todas las otras criaturas naturales<sup>12</sup>, del mismo modo que algunos otros entienden que las figuras globulares son las más perfectas de entre todas las figuras<sup>13</sup> porque, al no ser todas ellas más que efectos y particulares finitos, no pueden ser principios de las otras criaturas ni de la naturaleza infinita. Cuando digo que la razón, o la parte racional de la materia, es la parte suprema de la materia, hablo de los principios de la naturaleza a partir de los cuales todas las otras criaturas se hacen o producen, principios que se reducen a uno, a saber, la materia, lo que hace que todos los efectos o criaturas de la naturaleza sean materiales, ya que todos los efectos deben ser acordes a su principio<sup>14</sup>. Esta materia es de dos grados, animado e inanimado. El animado no es más que movimiento propio (lo llamo materia animada en razón de que no puedo creer, como algunos lo hacen, que el movimiento es inmaterial, no habiendo nada que le pertenezca a la naturaleza que no sea material; por lo que [206] movimiento propio corpóreo o materia animada son para mí la misma cosa). Esta materia animada se subdivide nuevamente en dos grados, a saber, el racional y el sensible; el racional es el alma de la naturaleza infinita, el sensible es su vida, y el inanimado es su cuerpo. Los tres están entremezclados y compuestos de tal manera que no puede hacerse ninguna separación entre ellos, sino que constituyen un cuerpo natural infinito y semoviente y se encuentran hasta en las partículas más pequeñas de este (si es posible decir más pequeñas). Son debidamente llamados principios de la naturaleza, de entre los cuales la materia

---

<sup>11</sup> Aristóteles (2000: 984a7) atribuía esta opinión a uno de los primeros pitagóricos, Hipaso de Metaponto, y a Heráclito de Éfeso (*fl.c.* 500 a.C.).

<sup>12</sup> Es decir, Aristóteles y sus seguidores escolásticos.

<sup>13</sup> Es decir, Descartes y los cartesianos.

<sup>14</sup> En la sección “Un discurso argumental”, Cavendish distinguió entre las “partes efectivas”, que son las criaturas y efectos de la composición de la naturaleza (lo que aquí llama “efectos particulares y finitos”) y las “partes constitutivas”, que son las partes esenciales o “ingredientes” a partir de los cuales esas criaturas y efectos se componen (que aquí llama “principios de la naturaleza”) y no son otros que el grado animado y el inanimado de la materia. Ver pp. 25, 27-28 (n. de la t.).

animada racional, o movimiento propio corpóreo, es el principal diseñador y supervisor por ser la parte más activa, sutil y penetrante, y la materia sensible es el trabajador. La parte inanimada de la materia, al estar completamente entremezclada con esta materia animada y semoviente —o, mejor dicho, con este movimiento propio corpóreo—, aunque no tiene movimiento en sí misma, es decir, en su propia naturaleza, en virtud de la mezcla con la materia animada se mueve así como es movida. Es bueno observar que, aunque hago una distinción entre materia animada e inanimada, racional y sensible, no digo que son tres materias distintas y diversas porque no hacen sino un único cuerpo natural, y por lo tanto son también una sola materia. Pero, como mencioné antes, cuando hablo de movimiento propio lo llamo materia animada para evitar confusiones, no sea que el movimiento propio se considere inmaterial, ya que mi opinión es que los tres no son sino una materia y un cuerpo material de naturaleza. Y esta es la diferencia entre la causa o principio y los efectos de la naturaleza, de cuyo descuido proviene el error de muchos autores, quienes atribuyen a los efectos lo que propiamente le pertenece a la causa, haciendo que aquellas figuras que están compuestas de las mencionadas partes animada e inanimada de la materia, y que no son más que efectos, se constituyan en principios de todas las otras criaturas, error que causa muchas confusiones en los cerebros de varios hombres y en sus escritos. Puede ser que encuentren paradójico o absurdo que yo diga que la materia infinita se compone de dos partes, a saber, animada e inanimada, y que la animada se divida en dos grados, racional y sensible, debido a que el número dos es finito, y un número finito no puede hacer una totalidad infinita, totalidad que, al ser infinita en tamaño, debe componerse necesariamente de partes infinitas. A lo cual respondo que no quiero decir que la naturaleza infinita está compuesta de dos partes finitas, sino que está compuesta de una mezcla de materia animada e inanimada, materia que, aunque posea dos grados o partes (llámeselos como se quiera), no son partes separadas sino que hacen un cuerpo infinito, de la misma manera que la vida, el alma y el cuerpo no hacen sino (207) un solo hombre. La materia animada (como dije antes) no es más que movimiento propio que, al estar unido con la materia inanimada, conforma un solo cuerpo semoviente, cuerpo que por el mismo movimiento propio se divide en infinitas partes o figuras que no están separadas entre sí o respecto del cuerpo de la naturaleza, sino que todas se unifican en una pieza al igual que los diversos miembros de un cuerpo y solo se distinguen entre sí por sus diversas figuras. Cada parte posee materia animada e inanimada, al igual que todo el cuerpo; es más, es evidente que cada parte no cuenta únicamente con materia sensible sino también racional, no solo por los movimientos concretos

de cada parte de la naturaleza, que no pueden llevarse a cabo sin sensación –ya que dondequiera que hay movimiento hay sensación–, sino también por las acciones regulares, armoniosas y bien ordenadas de la naturaleza, las que claramente demuestran que se requiere tanto de razón como de sensación en cada parte y partícula naturales. No puede haber orden, método ni armonía, especialmente tal como aparecen en las acciones de la naturaleza, sin que la razón sea su causa. Así, el movimiento requiere sensación y el movimiento bien ordenado, razón en toda la naturaleza y en cada parte y partícula de ella, sin los cuales no podría subsistir sino que sería como una masa inerte, indigesta e informe, y un caos. Además, se requiere que haya conocimiento en la naturaleza y en todas sus partes, ya que dondequiera que hay sensación y razón hay también conocimiento sensible y racional. Es altamente improbable que un acuerdo tan exactamente ordenado y armonioso tal como el de toda la infinita variedad de acciones naturales pueda existir sin conocimiento alguno; que la naturaleza se mueva, actúe, produzca, transforme, componga, disuelva, etc., sin saber cómo, a dónde o por qué moverse. Al ser la naturaleza infinita en cuanto al tamaño de su propia sustancia, así como en cuanto a la cantidad de sus partes, su conocimiento general debe ser necesariamente infinito también, pero respecto de sus particulares, no puede ser sino finito y particular, y difiere de acuerdo con la naturaleza de cada figura o criatura. No quiero decir que esta sensación y conocimiento de los cuales hablo sea solo una sensación y conocimiento animal como algunos han interpretado equivocadamente, ya que la sensación y conocimiento animal es particular y le pertenece solo a aquel tipo de criaturas que son animales. Quiero decir que esa sensación y conocimiento es propio de la naturaleza de cada figura, de manera tal que las criaturas animales tienen sensación y conocimiento animal; los vegetales, sensación y conocimiento vegetal; los minerales, sensación y conocimiento mineral, y así con el resto de las diferentes clases y tipos de criaturas. Y esta es mi opinión acerca de los principios de la naturaleza, la que someto al examen del lector ingenioso e imparcial para que considere si contiene o no tanta (208) probabilidad como la opinión de aquellos cuyos principios son remolinos<sup>15</sup>, *minima* imperceptibles<sup>16</sup>, *gas*, *blas* y *archeus*<sup>17</sup>, átomos de polvo empujándose hacia adelante y hacia atrás, a lo que llaman reacción, y

---

<sup>15</sup> Una referencia a la teoría cartesiana de los movimientos de las partículas celestes a partir de vórtices. Ver Descartes (1644: III, § 30, AT, viii B, 92).

<sup>16</sup> En la teoría escolástica de las partículas que se enfrentó con el atomismo de Demócrito y otros, los *minima naturalia* son los corpúsculos más pequeños en los que la forma se preserva cuando un cuerpo se divide. A diferencia de los “átomos” indivisibles, inalterables y pasibles de descripción en términos mecánicos, los *minima* son divisibles naturalmente, se caracterizan a partir de las cualidades de los cuerpos que componen y pueden actuar dentro de ellos como para producir cambios cualitativos internos. Ver, por ejemplo, Aristóteles (1982: I.4, 1987: I.10). Los filósofos mecanicistas se apoyaron en esta doctrina para crear teorías eclécticas de la materia basadas en partículas.

<sup>17</sup> Conceptos clave de la filosofía vitalista de la naturaleza de van Helmont. El *archeus* o “diseñador” es un espíritu vital y sabio que usa las ideas seminales de su imaginación como esquema para la formación de individuos y gobierna los “*archei* fijos” que controlan las partes específicas u órganos del individuo. Este espíritu actúa sobre la materia por medio de su vehículo acuoso, el *gas*, que es la manifestación

cosas similares, o bien la de aquellos que hacen de los experimentos artificiales la base y el fundamento del conocimiento de la naturaleza y prefieren el arte antes que la razón. Mis principios y bases son la sensación y la razón, y si ellas no pueden sostenerse no sé qué podría hacerlo, ya que donde no pueden admitirse la sensación y la razón nada puede estar en orden y necesariamente reina la confusión.

### **XV. Acerca del alma racional del hombre (pp. 221-224)**

De entre todas las opiniones acerca del alma natural del hombre, prefiero aquella que afirma que el alma es una sustancia con movimiento propio, aunque agregaré que es una sustancia *material* con movimiento propio, pues el alma del hombre es parte del alma de la naturaleza y el alma de la naturaleza es material. Quiero decir, solo el alma natural, no el alma divina del hombre, que dejo en manos de la Iglesia. Y esta alma natural, también llamada razón, no es más que movimiento propio natural y corporal, o una partícula de la parte más pura, más sutil y más activa de la materia, a la que yo llamo animada. Esa materia animada es la vida y el alma de la naturaleza y, en consecuencia, del hombre y de todas las otras criaturas, ya que no podemos concebir racionalmente que el hombre sea la única criatura que participe de esta alma de la naturaleza y que las restantes partes, o la mayoría de ellas, carezcan de alma o (lo que es lo mismo) sean irracionales, aunque comúnmente se las llame así o se crea que es de ese modo. En verdad, si no puede negarse que todas las otras criaturas son materiales, tampoco puede considerárselas como irracionales, insensibles o inanimadas, debido a que no existe parte alguna, ni siquiera la partícula más pequeña de la naturaleza que nuestra razón sea capaz de concebir, que no esté compuesta de materia animada, como también de materia inanimada; de vida y de alma así como de cuerpo. Por lo tanto, ninguna criatura particular puede reclamar, antes que otra, prerrogativas a este respecto, pues existe una mezcla absoluta de materia animada e inanimada en la naturaleza y en todas sus partes. Pero algunos pueden objetar que, si hubiese sensación y razón en cada parte de la naturaleza, en todas ellas debería ser de la misma manera, y entonces una piedra o cualquier criatura semejante debería tener razón o alma

---

material del espíritu, y se ve cuando aplicamos fuego a un cuerpo sólido desencadenando su núcleo espiritual. *Blas*, para Van Helmont, es la fuerza vital que explica todo cambio y movimiento: el *blas humanum* controla el pulso, el movimiento de la sangre y el corazón, y el calor vital; el *blas metereon* dirige los movimientos de los cuerpos celestes y el cambio meteorológico; el *blas alterativum* gobierna el calor y el frío, y de ese modo, la condensación y la rarefacción.

racional como la tiene el hombre. A lo cual respondo que yo no niego que una piedra tenga razón o participe en el alma racional de la naturaleza al igual que el hombre, porque forma parte de la misma materia de la que está hecho el hombre; sin embargo, no posee sensación y razón humana o animal porque no pertenece a la clase de los animales sino que, al ser un mineral, posee sensación y razón mineral. Debe notarse que, así como la materia animada semoviente no se mueve de la misma manera en todas las criaturas, tampoco puede darse en todas ellas el mismo modo de conocer y entender, que es la sensación y razón. La naturaleza, al ser variada, no solo en sus partes sino también en sus acciones, causa también una variedad entre sus criaturas, y de ahí proceden tantas clases y tipos de criaturas naturales y tantas peculiaridades tan diferentes entre sí, aunque no en lo que respecta al principio general y universal de la naturaleza, que es la materia semoviente (porque en esto todos concuerdan) sino en sus naturalezas interiores, figuras y propiedades particulares. De este modo, aunque exista (222) una sensación y razón evidente –la que no es solo movimiento, sino un movimiento propio regular y bien ordenado– en las maravillosas y variadas producciones, generaciones, transformaciones, disoluciones, composiciones y otras acciones de la naturaleza, en todas sus partes y partículas, aun así, a causa de lo variado de este movimiento propio –cuyos modos y maneras difieren de acuerdo con la naturaleza de cada figura particular– ninguna figura o criatura puede tener la misma sensación y razón, esto es, los mismos movimientos naturales que otra. Por consiguiente, puede decirse que ninguna piedra puede sentir dolor tal como un animal lo siente, o ser llamada ciega, porque no tiene ojos, ya que sensaciones de este tipo, tales como ver, escuchar, gustar, tocar y oler, son propias solo de una figura animal y no de una piedra, que es un mineral. Entonces, aquellos que formulan un argumento partiendo de la falta de sensación y órganos sensibles animales para llegar al abandono de toda sensación y movimiento, como, por ejemplo, que una piedra podría evitar que los carros le pasasen por encima, o un pedazo de hierro los martillazos del herrero, concluyen, en mi opinión, muy al contrario de las reglas artificiales de la lógica, y aunque no comprendo ninguna de ellas, no las cuestiono, sino que construiré un mejor argumento por medio de las reglas de la lógica natural. Pero voy a explicar, por medio de otro ejemplo, que esta diferencia de sensación y razón no es del todo imposible o, al menos, improbable para nuestro entendimiento. Vemos muchas criaturas en sus diversas clases, a saber, elementos, vegetales, minerales y animales, que constituyen las principales distinciones de aquellas criaturas que están sujetas a nuestras percepciones sensibles. En todas ellas, ¿qué variedades y diferencias encontramos tanto en sus figuras externas como en sus naturalezas internas? Ciertamente, algunas de aquellas diferencias que la mayoría de los filósofos antiguos y modernos imaginaron, a saber, que los elementos son cuerpos simples y principios de todas las otras criaturas; es más, las criaturas no solo difieren mucho entre sí en cuanto a su clase general, sino que no se percibe menos diferencia en sus

clases particulares. Por ejemplo, respecto de los elementos, ¿cuántas diferencias hay entre la tierra pesada y contracta y el aire liviano y dilatado? ¿Entre el agua que fluye y el fuego que asciende? Por lo tanto, sería una interminable labor considerar las diferentes naturalezas solo de aquellas criaturas que están sujetas a nuestros sentidos externos. Aun así, ¿quién se atreve a negar que todas ellas están compuestas de materia o son materiales? De este modo, vemos que la materia infinita no es como un pedazo de arcilla a partir del cual no pueda hacerse figura alguna, sino que debe ser arcillosa porque la materia natural no tiene límites tan estrechos ni está forzada a hacer todas las criaturas de la misma manera, pues, aunque el oro y la piedra sean ambos materiales y, más aún, de la misma clase, a saber, mineral, uno (223) no es el otro ni es como el otro. Si esto es verdad de la materia, ¿por qué no podría decirse lo mismo del movimiento propio, que es sensación y razón? Por lo que, con toda probabilidad, hay sensación y razón en un mineral al igual que en un animal, y en un vegetal al igual que en un elemento, aunque hay una gran diferencia entre los modos en que llevan a cabo su percepción sensible y racional, al igual que la hay entre sus figuras interna y externa y sus naturalezas. Más aún, hay diferencia de sensación y razón incluso entre las partes de una misma criatura y, en consecuencia, una diferencia de percepción o conocimiento sensible y racional, pues, como he declarado con anterioridad de manera más extensa, cada órgano sensible del hombre tiene su modo peculiar de conocimiento y percepción, ya que el ojo no conoce lo que el oído conoce, ni el oído lo que conoce la nariz, etc., lo cual es causa de una ignorancia general entre las partes de la naturaleza. La causa principal de todas estas diferencias es la variedad del movimiento propio, pues si el movimiento fuese igual en todas las criaturas, toda sensación y toda razón serían iguales también; y si no hubiera grados de materia, las figuras de todas las criaturas serían iguales, todas duras o todas blandas, todas densas o todas raras y fluidas, etc. Aun así, ni esta variedad de movimientos causa una ausencia de movimiento, de sensación o de razón, ni tampoco la variedad de figuras una ausencia de materia, sino solo una diferencia entre las partes de la naturaleza, las que, sin embargo, son, en su totalidad, semovientes, sensibles y racionales, como también materiales, ya que dondequiera que haya materia natural hay movimiento propio y, en consecuencia, sensación y razón. De esta manera, podemos ver cuán fácil es concebir las acciones de la naturaleza y dar cuenta de todos los fenómenos o apariencias sobre esta base. No puedo dejar de sorprenderme acerca de la cantidad de filósofos eminentes y eruditos que han estado y aún siguen estando desconcertados respecto del alma natural racional del hombre. Algunos la consideran una “luz”, otros, una “entelequia” o un no sé qué; algunos, “la



quintaesencia de los cuatro elementos”, otros, que está compuesta de “tierra y agua”, de “fuego” o de “sangre”; algunos consideran que es una “compleción caliente” y otros “un aire caliente y disperso”; algunos, un “espíritu inmaterial” y otros “nada”.<sup>18</sup> Todas estas opiniones parecen más extrañas cuanto más sabios son los autores que las sostienen, ya que si procedieran de personas ignorantes no deberían recibir demasiada atención. Pero al venir de grandes filósofos que pretenden haber investigado en las profundidades de la naturaleza y (224) develado sus secretos, causan gran admiración en cualquiera y bien pueden servir como argumento para confirmar la variedad y diferencia de conocimientos sensibles y racionales y la ignorancia que existe entre las partes naturales. Si criaturas de la misma clase particular, como los hombres, tienen tantas percepciones diferentes, ¿cuántas más podrá haber en el resto de la naturaleza? Pero la naturaleza infinita es sabia y no va a permitir que una parte suya conozca más que lo que su naturaleza particular requiere, sino que, al deleitarse en la variedad, organiza sus obras en consecuencia.

## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1982). *Física*. G. Echandía (Trad.). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1987). *Acerva de la generación y corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2000). *Metafísica*. H. Zucchi (Trad.) Buenos Aires: Sudamericana.
- Boyle, R. (1666/1772). *Origins of Forms and Qualities according to the Corpuscular Philosophy according to the Corpuscular Philosophy*. En Birch, Th. (Ed.). *The Works of the Honourable Robert Boyle*. 2da. edición, 6 vols. Londres: J. and F. Rivington.
- Cavendish, M. (1663). *Philosophical and Physical Opinions*. Londres: William Wilson.
- Cavendish, M. (1664). *Philosophical Letters: or, Modest Reflections Upon some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by several Famous and Learned Authors of this Age*. Londres: [s.n] (Citado por parte y número de carta. La traducción es nuestra).
- Cavendish, M. (1666/2001). *Observations upon Experimental Philosophy*. Eileen O'Neill (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1642). *Meditationes de prima philosophia*. París. Hay traducción al español: (1977) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. V. Peña (Trad.) Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1644). *Principia philosophiae*. Amsterdam: Elzevier. Hay traducción al español: (1995) *Principios de filosofía*. G. Quintás (Trad.) Madrid: Alianza.

---

<sup>18</sup> Esta lista de puntos de vista está extraída de Glanvill (1665:13-14), donde se identifica respectivamente a los proponentes de las doctrinas como: Heráclides, Aristóteles, Zenón, Hesíodo y Anaximandro; Parménides (tierra y fuego), Empédocles, Galeno, Varrón, Hipócrates, y Crates y Dicarco de Mesina.

Cavendish, M. (2022). Observaciones sobre filosofía experimental (selección). Calvente, S. (Trad. e Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 129-152.

Duchesne, J. [Quercetanus] (1605). *The Practice of Chymicall and Hermeticall Psysicke*. Thomas Timme (Trad.). Londres: Thomas Creed.

Glanvill, J. (1665). *Scepsis Scientifica*. Londres: Henry Eversden.

Hooke, R. (1665). *Micrographia, or some physiological descriptions of minute bodies made by magnifying glasses with pbservations and enquiries thereupon*. Londres: Printed by the Royal Society. Hay traducción al español: (1998). *Micrografía o algunas descripciones fisiológicas de los cuerpos diminutos realizadas con cristales de aumento con observaciones y disquisiciones sobre ellas*. Carlos Solís (Trad.). Madrid: Alfaguara.

Johnson, S. (1755). *A Dictionary of the English Language: A Digital Edition of the 1755 Classic by Samuel Johnson*. Besalke, B. (Ed.). <https://johnsonsdictionaryonline.com/1755>

Le Févre, N. (1664). *A Compleat Body of Chemistry*. Londres: O. Pulleyn.

Martí Escayol, M. A. (2017). *El mundo resplandeciente*. Una mirada tras las bambalinas del siglo XVII. En Cavendish, M. *El mundo resplandeciente* (pp. 9-48). M. A. Martí Escayol (Ed. y Trad.) Madrid: Siruela.

O'Neill, E. (2001). Introduction. En Cavendish, M. *Observations upon Experimental Philosophy* (pp. x-xxxvi). E. O'Neill (Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.

### **Traducciones al español de las obras de Cavendish**

Cavendish, M. (2017). *Una mente propia*. Selección de *Cartas sociables* y *Discursos femeninos*. Buenos Aires: Editorial Mardulce.

Cavendish, M. (2017). *El mundo resplandeciente*. M. A. Martí Escayol (Ed. y Trad.) Madrid: Siruela.

### **CV de la autora y traductora**

Sofía Calvente es Doctora en filosofía. Actualmente es Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Filosofía Moderna y docente de Introducción a la Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Participa de un equipo de investigación en dicha universidad sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía desde hace más de diez años. Se especializa en la filosofía de David Hume y en el experimentalismo y materialismo modernos. Ha publicado artículos en revistas especializadas de nuestro país, América Latina, y Europa.



**LOS PRINCIPIOS DE LA MÁS ANTIGUA Y MODERNA  
FILOSOFÍA (CAPÍTULO 9)<sup>1\*</sup>**

*PRINCIPLES OF THE MOST ANCIENT AND MODERN  
PHILOSOPHY (CHAPTER 9)*

Anne Conway

Introducción: Traducción y notas:

Mariela Paolucci Ezequiel Ludueña

*Universidad de Buenos Aires*

*Universidad de Buenos Aires -*

*Universidad Nacional de la Matanza*

ORCID 0000-0003-4315-0837

ORCID 0000-0002-4968-1439

paoluccimariela@gmail.com

eze.ludu@gmail.com

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 07/12/2022. Aprobado el 23/05/2022. Publicado el 30/07/2022.

## ANNE (FINCH) CONWAY. UNA FUNDAMENTACIÓN ANTICARTESIANA DE LA NATURALEZA COMO SUBSTANCIA CREADA

Mariela Paolucci

### I. Introducción

La obra de Anne Finch Conway (1631-1679), *Principios de la más antigua y moderna filosofía* (*Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*: PR. PH), se publica en 1690 de manera anónima y póstuma en Ámsterdam. No conservamos su letra original sino a través de la publicada traducción latina de algunas de sus anotaciones personales que, en virtud de documentos alternativos, pueden estimarse como fruto de los dos últimos años de su vida (Hutton, 2004). La obra desarrolla en nueve capítulos un pensamiento original sobre la naturaleza en el que confluyen diversas tradiciones (cábala luriana, cristianismo y hermetismo) y que le permiten deducir, a partir de una reconsideración de los principios ontológicos, una nueva fundamentación de una ontología substancialista. Con la concepción de un Dios como espíritu creador cuyo único instrumento es la voluntad y no una materia preexistente (y una voluntad necesariamente bondadosa y nunca en sí indiferente),<sup>2</sup> Conway reformula la condición para la distinción real entre las substancias, basada en la heterogeneidad jerárquica de las esencias. De acuerdo con esta condición esencialista, construye una distinción tripartita: Dios (espíritu inmutable), Cristo (espíritu-cuerpo mutable hacia el bien) y las creaturas (espíritus-cuerpos mutables hacia el bien o el mal). El conjunto de lo creado (infinito en número o innumerable, donde cada creatura es también infinita en composición)<sup>3</sup> se comprende como una unidad en su esencia diferencial y constituye la tercera clase de sustancia. Originariamente, todas las creaturas son una y la misma substancia: espíritus-cuerpos cuyos modos de existir se

---

<sup>2</sup> Conway atribuye a los escolásticos y a los “falsamente llamados filósofos” (podría aludir a Descartes) la concepción de la indiferencia de la voluntad divina (III, 1), esto es, la concepción de la libertad de la voluntad que en un sentido modal implique la posibilidad lógica (poder hacer o no hacer). Distanciándose de tal prejuicio antropocéntrico, Conway entiende que en la voluntad divina cabe la identidad entre la necesidad y la libertad. Esta concepción es importante para comprender el carácter de la creación divina: Dios crea todo cuanto puede y solo está limitado por el principio de contradicción (III, 3, 4).

<sup>3</sup> Cada creatura tiene infinidad de partes comprendidas a su vez como creaturas, en una remisión infinita (III, 5). El cuerpo de una creatura (animal o humana) está compuesto de innumerables cuerpos y su espíritu, de innumerables espíritus. Esta composición es comprendida como unidad en un individuo en cuanto hay organización y jerarquía entre las partes (VI, 11).

cualifican en el continuo de su esencial mutación. Esta última es comprendida en términos ontológicos y morales, en cuanto hay un elemento que permite esta doble modulación y que define los modos de existencia: la acción y su tendencia hacia la perfectibilidad (siempre condicionada al curso de la acción de cada creatura).

Conway no solo se distancia de sus maestros directos —quienes han estado a cargo de la edición y publicación (especialmente de Henry More)<sup>4</sup>— sino que además se enfrenta con las corrientes de pensamiento de su tiempo, caracterizadas estas en los términos de cartesianismo, hobbesianismo y spinozismo. Sin considerar aquí el problema más propio del acceso a las fuentes (que tampoco puede satisfacer la pregunta filológica por la fidelidad textual),<sup>5</sup> sí podemos abordar y destacar su posición relativa a las corrientes filosóficas de su tiempo desde una postura metodológica afín a la suya propia,<sup>6</sup> esto es, como orientada por el planteamiento de problemas filosóficos derivados en gran parte del dualismo metafísico cartesiano. Esta orientación se determina con el fin de construir una concepción alternativa de la naturaleza que pueda justificarse como científicamente cognoscible, pero en la que también se pueda pensar la perfectibilidad y la realización de la justicia. En este sentido, su filosofía expone, junto con sus contemporáneos poscartesianos: (1) el problema (ontológico y epistemológico) de la fundamentación del concepto (general) de materia y de cuerpo particular y (2) el problema (esencialmente epistemológico, pero no reductible a este ámbito) de la inteligibilidad de los cambios naturales. En las filosofías poscartesianas, ambos problemas se han abordado por

---

<sup>4</sup> La distancia de Conway con respecto a sus maestros de Cambridge ya había sido advertida por Leibniz, en los términos de considerar su filosofía como una nueva expresión del platonismo. (“Il y avoit en Angleterre il y a du temps une Dame de grand merite, appellée si je ne me trompe, Mad. la Comtesse de Connaway, qui a fait des ouvrages (mais sans y mettre son nom) pour resusciter la doctrine de Platon”. GP III, 436). Orió de Miguel (1994) destaca la distancia entre el espiritualismo de Conway y el espiritualismo dualista de More.

<sup>5</sup> En este caso, además de las cuestiones relacionadas con la circulación de los textos filosóficos, es preciso considerar que se trata de una filósofa cuyo único contacto directo con los libros se presenta mediado por un círculo pequeño de interlocutores y por el intercambio epistolar. El caso más complejo para determinar es el de la lectura de Spinoza. Los intérpretes concuerdan en sostener que Conway leyó, a través de Henry More, el *Tratado teológico político* (publicado en 1670). Pero nada de esta obra se presenta en la evaluación de su filosofía, sino que solo se presenta (para su refutación) la común y extendida condena de su panteísmo. Es por ello que Conway construye un argumento común contra el materialismo de Hobbes y la metafísica de Spinoza.

<sup>6</sup> En su mismo título, Conway expresa la perspectiva sincrética que asume en toda su obra, y que fundamenta en diversas ocasiones como perspectiva de la verdad. Esta perspectiva antihistórica que, según S. Hutton, considera la diversidad de tradiciones y filosofías como equivalentes en cuanto partes de la *philosophia perennis* (2004: 11), entendemos que se extiende también al análisis de las corrientes filosóficas de su tiempo, en la medida en que sus conceptos son extraídos de sus fuentes particulares de sentido y son evaluados en general como equivalentes bajo la consideración de criterios comparativos comunes. Sin embargo, es preciso destacar que estos criterios se expresan en problemas que pueden ser identificados y que dan lugar a la formulación de una concepción alternativa de la naturaleza. Para nuestro fin, leer a Conway a través de ellos pone de manifiesto el modo en el que participó (y mucho más póstumamente) de los problemas filosóficos de su propio tiempo.

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

medio de una teoría de la substancia. Y Conway desarrollará la propia, deducida de nuevos fundamentos.

El último capítulo de su obra que aquí ofrecemos en una nueva traducción de Ezequiel Ludueña trata, precisamente, de los fundamentos de una teoría de la substancia. Y de sus consecuencias para la comprensión del mundo natural. Por todo ello, puede confrontar con el materialismo, el dualismo y el mecanicismo en sus pretensiones universales de comprensión de la naturaleza.

## II. Una ontología monista de la substancia creada

La distinción jerárquica entre las esencias se traduce, en el lenguaje substancialista, en la distinción real entre las substancias que solo comparten un elemento o atributo: el ser espíritu. Entre el creador y sus creaturas hay una distancia infinita, en la medida en que a las últimas solo les concierne un infinito potencial. Toda creatura es, además, exclusivamente corpórea (IX, 4) en cuanto espíritu y cuerpo son esencialmente lo mismo en la substancia creada. Las diferencias entre ambos conciernen a cuestiones de grado y al ámbito ontológico de las distinciones modales. El rechazo al dualismo metafísico en las substancias finitas ya está presente en los fundamentos de la filosofía de Conway, más específicamente: en la definición de las condiciones estrictamente esencialistas para la distinción real. No hay razón para establecer ulteriores distinciones reales entre seres finitos cuya esencia, en cuanto creaturas, es la mutación (VI, 4).

En el capítulo seis ofrece Conway una primera descripción de la distinción gradual entre el espíritu y el cuerpo en la tercera substancia o en las creaturas. El cuerpo es el espíritu, en el grado de oscuridad y opacidad donde la luz de la reflexión espiritual puede proyectarse y contemplarse. Presente también el cuerpo en las ideas, en cuanto son creaturas del pensamiento, cumple con la básica función retentiva para el desarrollo del pensamiento (VI, 11). En los capítulos siete, y ocho y por medio de seis argumentos en total, Conway se ocupa centralmente de explicar la distinción por grados entre el espíritu y el cuerpo y de probar su recíproca convertibilidad a partir de la consideración de su distinción como modal. Es en este contexto de análisis donde también se encuentran elementos que permiten profundizar en una refutación de la tesis de la heterogeneidad esencial entre substancias finitas, esto es, de la tesis dualista. En lo que aquí nos interesa destacar, uno de los recursos más interesantes para este fin



se encuentra en el análisis de la noción de atributo comprendido como atributo contrario<sup>7</sup> (como lo comprende una forma del dualismo metafísico que Conway parece diferenciar del cartesiano, al menos en sus premisas) y que da lugar asimismo a una concepción del cuerpo como algo inerte. Tal concepto de cuerpo, según Conway, no puede explicarse como creatura de un Espíritu supremo y en su realidad y, por tanto, es ficticio (VII, 2). Si se afirma, además, que el cuerpo y el espíritu solo tienen en común el ser entes como sustancias, tal noción de entidad carece de fundamento, en cuanto se desprovee a las pretendidas sustancias de todo atributo: para la comparación entre ellas y para considerarlas en sí como entidades. Así, en cuanto abstracto o meramente lógico, tal concepto de entidad también es ficticio (VII, 3).

En la concepción de Conway, la extensión y la impenetrabilidad como atributos no conciernen exclusivamente al cuerpo, si bien la diferencia con respecto al espíritu corresponde a una cuestión de grados. Pero desproveer de espíritu al cuerpo, tal como se presenta en el concepto de materia inerte, es fruto de una incorrecta comprensión del atributo de una sustancia. Porque si se pregunta en qué consiste el cuerpo como sustancia o cuál es su modo de ser, se llega a la idea de que es espíritu o que comparte los mismos atributos que el espíritu. Así, en el capítulo nueve se afirma que el verdadero atributo del cuerpo es el

espíritu o vida y luz, bajo lo cual subsumo la capacidad de todos los modos del sentir, de la percepción y del conocimiento, y también del amor y de todo poder y virtud, del gozo y de la fruición que tienen o pueden tener tanto las más nobles creaturas cuanto incluso la más vil y máximamente despreciable (IX, 6).

Le corresponde, además de la vida, la figura como un atributo distinto (aunque no contrario al atributo de la vida: IX, 7). También, en cuanto sustancia, tiene acción por sí mismo y movimiento (VII). La explicación de cómo atributos distintos (y no contrarios) corresponden al cuerpo, será explicado en cuanto se profundice en el carácter de la acción de la sustancia (y lo abordaremos en el próximo punto). Se comprende que el concepto de materia y de cuerpo de Conway sea algo “muy diferente” (IX, 6) al concepto tal como se presenta en las filosofías materialistas o dualistas, en cuanto estas definen a la materia en radical e irreductible distinción con respecto al espíritu. Ahora bien, la crítica de Conway, en sus diversas

---

<sup>7</sup> Orio de Miguel (2004: 214, nota 143), siguiendo la lectura de Sarah Hutton, sostiene que el dualismo que se basa en la contrariedad de los atributos de las sustancias, es el de Henry More, y que Conway dirigiría hacia él —de manera sutil— su crítica. Según Conway, el dualismo cartesiano sostiene que la materia es masa muerta e “incapaz de vida y percepción para toda la eternidad” (esto es, es incapaz de convertirse en espíritu). En los efectos y sobre la concepción sobre el cuerpo, es análogo con la tesis dualista que se sostiene sobre la base de la contrariedad de los atributos, puesto que la contrariedad hace al cuerpo y al espíritu recíprocamente inconvertibles y, por tanto, según Conway, también se le niega con esto vida y percepción al cuerpo (IX, 2).

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

expresiones, es que la construcción de este concepto carece de fundamento y expresa una ficción.

La distinción modal no se aplica solo a la distinción entre el espíritu y el cuerpo, sino también a la distinción entre las creaturas en cuanto subespecies<sup>8</sup>, acerca de la cual Conway afirma una distancia finita. Todas las creaturas son, originariamente y en su esencia, una y la misma substancia y por tanto, todas (a) son convertibles de una de sus naturalezas a otra, siempre que por naturaleza se comprenda el modo de ser (y no la esencia) de la única substancia (IX, 4; VI, 2, 3) y (b) tienen o pueden tener las mismas perfecciones (IX, 6). Así, la teoría monista de Conway no establece jerarquías ontológicas entre las creaturas y no porque no reconozca diversos estadios de perfección entre ellas, sino porque la esencia exige considerar su conversión o transformación potencial.

Las distinciones individuantes en las creaturas conciernen a los diversos modos de existir, comprendidos en términos de movimiento o acción (IX, 9) y solo a partir de ellos puede realizarse la tendencia natural a una mayor perfección o espiritualidad (VII, 1). Esta acción es interna en cada substancia (o en su distinción subespecífica como sujeto) y se encuentra necesariamente implicada en un complejo de relaciones entre las cocreaturas. Ínsita la acción en cuanto substancia, exige considerar cómo conforma una naturaleza.

### III. “El agua se les detiene por completo”<sup>9</sup>. El mecanicismo y el concepto de acción vital

---

<sup>8</sup> Entre las creaturas no hay una distinción real en cuanto especies, sino una distinción modal que refiere a los diversos modos de ser de una única substancia (VI, 4). En este sentido, las especies naturales podrían ser consideradas propiamente como subespecies.

<sup>9</sup> Sobre el sentido de la expresión *aqua haeret*, ver la nota 19 de la traducción. En el contexto en el que se introduce esta locución, se afirma la analogía entre los problemas que la tesis dualista no puede resolver (especialmente por su consideración sobre la materia, al comprenderla como inerte o carente de vida y, por tanto, inconvertible en espíritu) y la detención del agua. Si la expresión (imposible determinar si es de Conway o introducida por la traducción latina ante una expresión inglesa equivalente) refiriera en un sentido primario al agua de la clepsidra, podría referir a la culminación del tiempo para alegar ulteriores razones o podría manifestar además cierta ironía dado el contexto del capítulo, en el que el modelo del mecanicismo (dualista) se revela como insuficiente para la comprensión de la naturaleza. La clepsidra es un antiguo instrumento de medición del tiempo. No se trata de un reloj enteramente mecánico o autorregulado, puesto que en todos los diversos diseños su funcionamiento depende del flujo del curso del agua. El agua es el elemento no mecánico regulado por el mecanicismo.



Mis [opiniones] en la filosofía se aproximan un poco más a las de la difunta Mad. la Condesa de Conway, y tienen una posición intermedia entre Platón y Demócrito, porque creo que todo ocurre [se fait] mecánicamente, como querían Demócrito y Descartes contra la opinión de Henry More y sus seguidores; y sin embargo aún todo ocurre [se fait] vitalmente y según las causas finales, todo está pleno de vida y de percepción, contra la opinión de los seguidores de Demócrito (Leibniz a Thomas Burnet, 24 de agosto de 1697, GP III, 217. Traducción propia).

En el transcurso del pensamiento filosófico de la modernidad temprana, puede encontrarse una tesis con valor metodológico que ha guiado el acceso cognoscitivo a la naturaleza con un sentido eminentemente *poiético* o productivo. Esta tesis afirma que hay una analogía estructural entre lo natural y lo artificial (Paolo Rossi, 1962). A partir de esta tesis, lo artificial de los objetos producidos deja de ser considerado bajo el paradigma de la mimesis con respecto a lo natural, para ser tenido como un modelo por medio del cual lo natural mismo ha de comprenderse y explicarse. Ha sido desde este modelo analógico que los cuerpos naturales y el mundo natural mismo se han comprendido en su comparación con los productos artificiales; y en el contexto de la revolución científica del temprano siglo XVII, el modelo de estos productos han sido las máquinas autorreguladas por los principios de su funcionamiento mecánico.

La posibilidad de explicar los procesos naturales a partir de leyes de movimiento inmanentes ha dado lugar a una visión de la naturaleza autorregulada que definiría las condiciones de una ciencia físico-matemática, pero también las de toda ciencia posible. Así, Francis Bacon (1561-1626) incluye la historia de las artes mecánicas como un capítulo de la historia natural; René Descartes (1596-1650) trata los cuerpos de la naturaleza y sus diversos procesos en equivalencia funcional con las leyes de movimiento de las máquinas, el joven Blais Pascal (1626-1662) proyecta la autonomización de los procesos cognoscitivos racionales en la máquina de calcular; y Thomas Hobbes (1588-1629) toma como punto de partida la artificialidad de la sociedad política como el objeto de reflexión de la ciencia civil. Sin embargo, el modelo mecanicista difícilmente se sostiene como universal. Descartes exceptúa de este modelo la razón y la voluntad. Leibniz, crítico del dualismo cartesiano, considera como insuficientes las razones mecánicas para explicar la percepción y la acción interna de las mónadas. En el pasaje citado en el epígrafe de este apartado, destaca de la filosofía de Conway<sup>10</sup> su concepción de la naturaleza puesto que, en la lectura de Leibniz, en esta filosofía se presentan conciliados la comprensión de los procesos naturales según las eficientes causas mecánicas y, al mismo tiempo, la validez del reino de las causas finales (dentro del cual se

---

<sup>10</sup> Leibniz es uno de los pocos conocedores tempranos del nombre de la autora de *Principia Philosophiae* y quien valora en muchas ocasiones su pensamiento con nombre propio.

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

comprende el fenómeno de la percepción y en general la metafísica de las substancias como substancias vivientes). La solución leibniziana para hacer coexistentes los dos tipos de causalidades (que entiende como irreductibles en sí mismos) se encuentra en la formulación madura de la teoría dinámica de la substancia y en el principio de la armonía preestablecida. Y en un nivel de análisis epistemológico, en la fundamentación metafísica de la filosofía natural. Pero aun la declarada afinidad por el propio Leibniz, la aproximación de Conway es diversa. Su postura frente al mecanicismo es no dualista y, por tanto, su estrategia no consiste en fundamentar como irreductible el reino de las causas eficientes y mecánicas (lo que sería si intentara justificarlo y a la vez limitarlo en sus pretensiones de aplicación universal), sino que consiste en comprenderlo como universal y, a la vez, como determinado y con un sentido subalterno a otro diferente tipo de principio.

Conway enuncia temprano una premisa: todas las cosas (como creaturas) caen bajo el tiempo y sus leyes (V, 7). Las leyes mecánicas se comprenden como el fruto de la sabiduría divina que dispone un orden (natural) en las transformaciones de la naturaleza. Este orden determina, en el tiempo, un curso y sucesión (IX, 5). Pero mientras que las leyes son obra divina, las operaciones corresponden a las creaturas. En este sentido, la naturaleza misma es una “experta en mecánica”, en cuanto actúa con sabiduría conforme a sus leyes (IX, 2).

Ahora bien, el orden natural *no es indeterminado*. Conway hace equivalente el orden natural con un orden que se determina por la justicia (V, 7; VI, 7). La sabiduría que dispone las leyes establece también un orden de retribuciones en las transformaciones naturales. Las creaturas, de este modo, operan por sí mismas y tienen además la capacidad para adquirir nuevas perfecciones (IX, 6), según sus acciones y de acuerdo con la disposición del orden natural. La capacidad para las perfecciones es uno de los atributos que deduce Conway de la consideración de la substancia como esencialmente activa y operante en un mundo regido por leyes, que son a la vez leyes naturales de justicia. Es preciso enfatizar esto: en lugar de restringir la universalidad de la aplicación de las leyes naturales, Conway las determina. Y deduce de allí un atributo que pueda justificar y hacer posible, en el orden natural, la perfectibilidad de las creaturas.

En un pasaje de difícil interpretación, Conway afirma una diferencia entre los atributos (IX, 6). Resulta claro en el pasaje que en el cuerpo el atributo de la vida y la percepción es diferente del atributo de la extensión y figura. En términos de actividad, al primero le concierne la acción interna y, al segundo, el movimiento local y mecánico, es decir, la acción considerada



como exterior. Pero no resulta tan claro por qué el atributo que comprende como capacidad para las perfecciones es “enteramente diferente” de la vida y la percepción.

La capacidad para adquirir las perfecciones no es una acción ni un movimiento: se deduce de las operaciones de las creaturas, en cuanto participan de una naturaleza regida por leyes, pero en sí misma, en cuanto capacidad, es diferente de toda acción (vital) y movimiento (local). Además, entendemos que hay una diferencia de estatus: tal capacidad para las perfecciones es común para el cuerpo considerado como figura y para el mismo cuerpo considerado como viviente. En cuanto es común a ambos, Conway entiende que hay una razón para establecer la analogía (IX, 7). Es por ello que la vida y la figura son diferentes pero no contrarios: ambos son atributos de un cuerpo que tiene la capacidad de la progresión hacia lo perfecto, esto es, a espiritualizarse en mayores grados.

Además de estar determinado, el orden natural *tiene un sentido*. Y aquí es preciso considerar la relación entre la vida y la figura como atributos, por un lado, y entre la acción vital y el movimiento local, por otro lado. Ambas relaciones se comprenden como relaciones de instrumentalidad. La figura sirve a las operaciones de la vida, gracias a la cual alcanza sus fines (IX, 8). El movimiento local es instrumento de la acción vital, en virtud del cual puede interactuar con otras creaturas (IX, 9). El fenómeno de la percepción puede ser explicado si se atiende a la participación de estos dos tipos de acciones, y es inexplicable si se lo considera como una reacción de movimientos puramente exteriores. (Leibniz asumirá y profundizará esta tesis en *Monadología* §17, cuando considere el fenómeno de la percepción como *inexplicable por razones mecánicas, es decir, mediante las figuras y los movimientos*).

Comprendidas las leyes mecánicas de manera determinada y de acuerdo con un sentido, se entiende por qué pueden ser universales y, sin embargo, cabe también afirmar que en la naturaleza hay “mucho más” que lo meramente mecánico:

En la naturaleza y en sus operaciones hay mucho más que lo meramente mecánico. Y ella, [la naturaleza], no es un mero cuerpo orgánico similar a un reloj, al cual no le es inherente el principio vital del movimiento. Por el contrario, ella es un cuerpo vivo, que posee vida y percepción, lo cual es mucho más sublime que un mero mecanismo o movimiento mecánico (IX, 2).

#### IV. Conway y la filosofía moderna

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

Dos son las grandes tesis críticas que la filosofía de Conway expresa sobre la filosofía de su tiempo: (1) la concepción de la materia inerte (carente en sí misma de vida y percepción) no posee fundamento, y (2) las leyes mecánicas como expresiones del principio de inteligibilidad de los cambios en la naturaleza no son en sí mismas inteligibles si no se las considera como instrumentos de fenómenos que obedecen a otra ley y que se aplican especialmente a la vida y a la percepción.

Leer la obra de Conway a través de los problemas filosóficos que ella logra identificar puede ubicarla en una historia del pensamiento de la modernidad temprana porque, en mayor o menor medida, es en este contexto histórico del pensamiento donde han sido expresados y pensados. Pero aquí es preciso establecer una demarcación. Puesto que el desarrollo de su filosofía ante tales problemas no puede comprenderse, por cierto, en línea de continuidad con la historia de la filosofía moderna mayor, sino que expresa una de sus alternativas y en no menor medida fructífera, si se examina la inmediata influencia que tuvo en la madura metafísica leibniziana y en la historia que (más allá de Leibniz) surge con las metafísicas vitalistas. Sin caer en la tentación de subrayar su excepcionalidad individual, sí podemos destacar el conjunto de contingencias que hicieron posible que perviviera una obra de la cual se ha perdido todo manuscrito y que tal vez revele, en su singularidad, lo que en general puede comprenderse como modernidad póstuma.

## V. Referencias bibliográficas

- Broad, J. (2002). *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duran, J. (1989). Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist. *Hypatia* 4 (1), 64-79.
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway: a Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orio de Miguel, B. (1994). Lady Conway. Entre los platónicos de Cambridge y Leibniz. *Fragmentos de Filosofía*, 4, 59-80.
- Orio de Miguel, B. (2004). *La Filosofía de Lady Anne Conway, un Proto-Leibniz*. Traducción, introducción y notas de *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*. Valencia: Editorial de la UPV.
- Pugliese, N. (2019). Monism and individuation in Anne Conway as a critique of Spinoza. *British Journal for the History of Philosophy*, 27 (4), 771-785.



Rossi, P. (1998). Filosofía mecánica. En *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa (133-151)*. Barcelona: Crítica.

Rossi, P. (1962). *I filosofi e le macchine 1400-1700*. Milán: Feltrinelli.

### **CV de la autora**

Mariela Paolucci es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, en el área de Filosofía Moderna desde el año 2003 hasta la actualidad.

## LOS PRINCIPIOS DE LA MÁS ANTIGUA Y MODERNA FILOSOFÍA

### CAPÍTULO 9

Anne Conway

Traducción y notas:

Ezequiel Ludueña

1. Illi, qui dicuntur Philosophi omnium generum, Philosophiae suae generaliter pravum posuerunt fundamentum, et propterea totam illius structuram labi oportet.<sup>11</sup>

2. Philosophia hic tractata non est Cartesianarum.<sup>12</sup>

3. Nec falso ita ficta Philosophia Hobbesii et Spinosae, sed e Diametro ipsis opposita.

4. Quod illi, qui hactenus nixi sunt refutare Hobbesium et Spinosam nimium ipsis reliquerunt spatium.

5. Haec Philosophia efficacissima est ad refutandam Hobbesianam et Spinosianam, sed alia methodo.

1. Los (llamados) filósofos de todas las clases establecieron en general para su filosofía un fundamento erróneo, y entonces es necesario que toda su estructura tambalee.

2. La filosofía aquí practicada no es la de los cartesianos.

3. Y tampoco es la fantasisosamente elucubrada filosofía de Hobbes y de Spinoza, sino que se opone diametralmente a ellas.

4. Que aquellos que se han esforzado por refutar a Hobbes y a Spinoza les dejaron demasiado margen.

5. Esta filosofía es la más eficaz para refutar la Hobbesiana y la Spinoziana, pero es distinta por su método.

<sup>11</sup> El texto latino fue tomado de Conway (1690).

<sup>12</sup> Debería ser: Cartesianorum.



6. [126] Hic plane aliam intelligerem, per corpus et materiam, quam Hobbesius intelligit, quaeque nec Hobbesio nec Spinosae<sup>13</sup> vel in somnio unquam visa fuit.

7. Vita tam realiter et proprie est attributum corporis quam figura.

8. Figura et vita distincta sunt unius rei attributa, sed non contraria.

9. Mechanica motio et actio vel perfectio vitae distinguit res.

1. Ex hisce quae modo sunt dicta, diversisque rationibus prolata, quod nempe spiritus et corpus originaliter in prima substantia tantum sint unum et idem, evidenter apparet, quod ita dicti Philosophi, qui aliter docuerunt, tam antiqui quam moderni generaliter erraverint pravumque statim in principio posuerint fundamentum, unde tota ipsorum domus atque superstructio tam est debilis et profecto tam inutilis, ut totum aedificium suo tempore cadere oporteat. E quo fundamento tam absurdo errores plurimi alii crassissimi prodierunt atque periculosissimi non tantum in Philosophia, sed etiam in Theologia sic dicta cum magno humani generis damno, verae pietatis impedimento, nominisque Dei gloriosissimi contemptu, prout facile apparebit

6. [126] Aquí entenderé por “cuerpo” y “materia” algo completamente diferente de lo que Hobbes entiende, todo lo cual nunca, ni en sueños, fue visto ni por Hobbes ni por Spinoza.

7. La vida es un atributo del cuerpo tan real y propiamente como la figura.

8. La figura y la vida son atributos distintos de una única cosa, pero no contrarios.

9. El movimiento mecánico y la acción o perfección de la vida distingue<sup>14</sup> las cosas.

1. Meramente de lo ya dicho y desarrollado por diversas razones –que ciertamente el espíritu y el cuerpo son originariamente uno y lo mismo en la primera substancia– resulta manifiesto que los llamados filósofos, tanto antiguos como modernos, que enseñaron otra cosa se equivocaron e inevitablemente establecieron [así] un fundamento erróneo en el principio. Por eso, su entero edificio y estructura es tan débil y completamente inútil, que a su tiempo toda la edificación debe colapsar. A partir de tan absurdo fundamento han surgido muchos otros errores, los más grandes y peligrosos, no solo en Filosofía sino también en la así llamada Teología con gran perjuicio del género humano, impedimento de la verdadera piedad y desprecio del

<sup>13</sup> Debería ser: Spinoza.

<sup>14</sup> En la traducción de 1692, también en singular. El movimiento mecánico, la acción y perfección de la vida es pensado en conjunto como una única cosa.

tam ex iis, quae jam dicta sunt, quam ex iis quae nunc dicentur in isto capite.

gloriosísimo nombre de Dios, según aparecerá fácilmente tanto por lo que ya se ha dicho como por lo que se dirá en este capítulo.

2. Et nemo nobis objiciat, quasi omnis haec Philosophia nihil sit, quam Cartesianismus [127] vel Hobbesianismus sub larva nova. Primo enim quod ad Cartesianam attinet Philosophiam, haec omne corpus merum dicit esse massam mortuam, non tantum vita et perceptione carentem cujuscumque illa fuerit speciei, sed et penitus ejusdem etiam incapacem in omnem aeternitatem. Magnusque hic error etiam iis omnibus imputandus est, qui corpus et spiritum dicunt esse res contrarias inter se invicem inconvertibiles, ita ut corpori omnis denegetur vita et perceptio, quod fundamentis hujus nostrae Philosophiae omnino contrariatur. Quapropter tantum aberit ut illa sit Cartesianismus sub larva nova, ut potius verissime dici queat Ante-Cartesianae, respectu principiorum suorum fundamentalium; quamvis negari nequeat quod Cartesius multa docuerit egregia et ingeniosa de parte Mechanica naturalium operationum, et quomodo omnes motiones naturales procedant secundum leges regulasque mechanicas, prout revera Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet, et sapientiam in se habet; (datam a Deo, qui fons est omnis

2. Y que nadie objete que esta filosofía no es sino otro Cartesianismo [127] o Hobbesianismo bajo una máscara nueva. Pues, en primer lugar, en lo que respecta a la filosofía cartesiana, esta afirma que todo mero cuerpo es masa muerta, carente no solo de vida y percepción, fuera ella<sup>15</sup> de la especie que fuera, sino que además es incluso totalmente incapaz de ella para toda la eternidad. Y este gran error debe ser imputado también a todos aquellos que afirman que el cuerpo y el espíritu son cosas contrarias y entre sí recíprocamente inconvertibles, de manera tal que se le niegue al cuerpo toda vida y percepción –lo cual resulta enteramente contraria a los fundamentos de nuestra filosofía–. Por esto, ella está tan alejada de ser un Cartesianismo bajo una máscara nueva, que en vista de sus principios fundamentales más bien podría denominársela con entera verdad Anti-cartesiana. Si bien no puede negarse que Descartes haya enseñado muchas cosas destacables e ingeniosas sobre el ámbito Mecánico de las operaciones naturales, y cómo todos los movimientos naturales proceden según leyes y reglas mecánicas, en cuanto la Naturaleza misma –es decir, la

<sup>15</sup> “Vida y percepción” constituyen una hendíadís. Toda vida, pareciera, si es tal, es o tiene percepción.



sapientiae) per quam operatur. Verumenimvero in natura et operationibus ejus longe sunt plura, quam mere mechanica, et illa non est corpus mere organicum horologio simile, cui non inest vitale principium motus. Sed illa vivum est corpus, habens vitam et perceptionem, quod [128] longe sublimius est quam merus mechanismus sive motio mechanica.

Creatura— conoce de manera excelente la Mecánica y posee en sí la sabiduría (dada por Dios, que es la fuente de toda sabiduría) mediante la cual opera. Pero, en verdad, en la naturaleza y en sus operaciones hay mucho más que lo meramente mecánico. Y ella [la naturaleza] no es un mero cuerpo orgánico similar a un reloj, al cual no le es inherente el principio vital del movimiento. Por el contrario, ella es un cuerpo vivo, que posee vida y percepción, lo cual [128] es mucho más sublime que un mero mecanismo o movimiento mecánico.

3. Quod autem secundo attinet ad Hobbesianismum ille sane huic nostrae Philosophiae adhuc magis est contrarius, quam Cartesianismus. Cum enim Cartesius agnoverit Deum esse plane immaterialem et incorporeum spiritum; Hobbes affirmat Deum ipsum esse materialem et corporalem, imo nihil aliud quam materiam et corpus; atque sic Deus et Creaturae confunduntur in essentiis suis, negaturque essentialem inter ipsas intervenire distinctionem. Haec et plurima alia, quae pessimae sunt consequentiae dictata sunt Philosophiae Hobbesianae cui etiam addi potest Spinosianae, hic enim Spinoza scilicet Deum ibidem confundit et creaturam, et unum saltem ens ex utroque facit, quae omnia diametraliter opposita sunt Philosophiae a nobis hic traditae.

3. Ahora bien, en segundo lugar, en lo que respecta al Hobbesianismo, este evidentemente es todavía más contrario a esta nuestra filosofía que el Cartesianismo. Pues mientras Descartes reconocía que Dios es claramente inmaterial, es decir, un espíritu incorpóreo, Hobbes afirma que Dios mismo es material y corpóreo, es más: que no es sino materia y cuerpo —y, de esta manera, Dios y sus creaturas son confundidos en sus esencias, y se niega que haya entre estas una distinción esencial—. Estas y muchas otras cosas de pésimas consecuencias son los preceptos de la Filosofía Hobbesiana, a la que puede también añadirse la Spinoziana. Pues, sin duda, este Spinoza confunde también a Dios y a la creatura en este mismo sentido e incluso hace de ambos un único ente, todo lo cual resulta diametralmente opuesto a la Filosofía por nosotros aquí transmitida.

4. Infirmam autem et falsa principia quorundam, qui ausi sunt falso ita dictam Philosophiam Hobbesii et Spinosae refutare, nimium hisce concesserunt spatium contra semetipsos; ita ut non tantum non refutaverint cum effectu adversarios suos, sed et risui ac contemptui magis se exposuerint.

Si autem porro objiciatur:<sup>16</sup> Hanc nostram Philosophiam ad minimum in hoc similem videre Hobbesianae, quod omnes creaturas quam unam originaliter statuit esse substantiam ab [129] infima maximeque ignobili usque ad summam et nobilissimam, et a minimo quodam reptili vermiculoque et musca ad gloriosissimum quendam Angelum, imo in minimo pulviscolo atque sabulo ad creaturarum omnium excellentissimam.

Deinde et hoc, quod quaelibet creatura sit materialis et corporeae, imo ipsa materia sive corpus quodque per consequens vel nobilissimae illius actiones sint materiales et corporeae, vel secundum corporeum quendam modum. Jam respondeo ad primum, me concedere, quod omnes creaturae originaliter una sint substantia ab ima ad summam et

4. Ahora bien, los endeblés y falsos principios de algunos que han osado refutar la así erróneamente denominada “Filosofía” de Hobbes y de Spinoza, hasta el momento han concedido a estos [dos] demasiado margen -en contra del propósito de esos mismos [detractores]; de modo que no solo no han efectivamente refutado a sus adversarios, sino que más bien se han expuesto al ridículo y al desprecio.

Y, por lo demás, si se objeta: que esta nuestra filosofía parece similar a la hobbesiana al menos en este punto, en que establece que todas las creaturas originariamente no son más que una única substancia desde [129] la más baja y absolutamente innoble hasta la suprema y nobilísima, y desde un pequeñísimo reptil, gusano o insecto hasta un gloriosísimo ángel, es más: desde la más pequeña partícula de polvo o arena hasta la más excelsa de todas las creaturas; y por ende también en esto: que cualquier creatura es material y corpórea, más aún, que la materia misma o un cuerpo cualquiera -y, por consiguiente, sus nobilísimas acciones- son materiales o corpóreas o de determinado modo corpóreo; ya respondo a lo primero<sup>18</sup> que concedo que todas las creaturas son originalmente una

<sup>16</sup> Respecto de la puntuación del tratado *Las pasiones del alma*, Geneviève Rodis-Lewis (Descartes, 1970: 38-39) ofrece una observación que podría ayudar a la comprensión del criterio de puntuación de nuestro texto: “La puntuación marca fuertemente las articulaciones lógicas de los períodos largos. El punto y coma y los dos puntos no introducen ninguna discontinuidad, sino que, en general, anuncian la serie de consecuencias luego de la exposición de las condiciones” (traducción propia).

<sup>18</sup> Responde a lo primero. ¿Con lo segundo no está de acuerdo? Eso explicaría los subjuntivos (*sit, sint*).

consequenter convertibiles et mutabiles ex una naturarum suarum in aliam: et quamvis Hobbes idem dicat, id tamen nihil praejudicat veritati. Sicuti nec aliae partes ipsius Philosophiae, ubi rem quandam veram Hobbes affirmat, propterea Hobbesianismus<sup>17</sup> est.

única substancia, desde la más baja hasta la suprema, y que, consecuentemente, son convertibles y transmutables de una de sus naturalezas en otra. Y aunque Hobbes diga lo mismo, eso sin embargo en nada perjudica la verdad. Así como, a su vez, tampoco son Hobbesianismo otras partes de su Filosofía, donde Hobbes afirma alguna cosa verdadera.

5. Interea autem hoc principium tantum abest, ut ipsi in erroribus suis quidquam auxilietur, ut potius nihil sit tam validum quasi hoc ad ipsius refutationem. Nam exempli causa Hobbestiae argumentantur res omnes esse unam, quia videmus res omnes visibiles converti posse in se invicem, imo quod res visibiles converti possent in invisibiles, ut cum ex aqua fit aer et lignum combustum pro maxima sui parte [130] convertitur in invisibile quid, quod tam est subtile, ut omnem sensuum nostrorum observationem fugiat. Quo etiam pertinet, quod res invisibiles fiant visibiles, ut cum ex aere provenit aqua, etc. Atque hinc ille concludit, nihil esse tam humile, quod non possit pertingere ad summitatem.

5. Pero, por lo demás, este principio está tan lejos de auxiliarlo en sus errores, que más bien nada hay tan poderoso como él para su refutación. Pues, por ejemplo, los hobbesianos argumentan que todas las cosas son una porque vemos que todas las cosas visibiles pueden, en sí mismas, convertirse de manera recíproca, o mejor, que todas las cosas visibiles pueden convertirse en invisibles, como cuando del agua surge el aire y el leño quemado se convierte [130] en su mayor parte en algo invisible, que es tan sutil que escapa totalmente a toda observación de nuestros sentidos. Por esto mismo también resulta pertinente que las cosas invisibles devengan visibiles, como cuando del aire proviene el agua, etc. Y de ahí él concluye que nada es tan humilde que no pueda alcanzar lo supremo.

Ut jam ad argumentum hoc respondeatur, adversarii ejus generaliter negant antecedens, et e contrario affirmant, nullam rerum speciem convertibilem esse in aliam: cumque lignum comburitur, plurimi dicunt, lignum esse compositum e duabus substantiis, materia

Para responder inmediatamente a este argumento, sus adversarios generalmente niegan el antecedente y afirman, por el contrario, que ninguna especie de cosas puede convertirse en otra; y, cuando el leño arde, muchos afirman que el leño está compuesto

---

<sup>17</sup> Hobbesianismus.

nempe et forma: et materiam quidem manere eandem, formam vero ligni destrui vel annihilari, novamque formam ignis produci in hac materia, ita ut secundum illos continua hic sit annihilatio substantiarum realium, novarumque productio in hoc mundo. Hoc autem tam est inane, ut multi alii idipsum pernegent in casu ligni mutari in ignem et postmodum in fumum et cineres. Iidem tamen continuo pergunt in eodem errore in transmutationibus aliis, ut cum lignum mutatur in animal quoddam, prout saepe videmus, quare ratione ex ligno putrido imo etiam ex stercore nascuntur creaturae viventes. Hic ergo isti negant, lignum mutatum esse in animal; lignum enim dicunt nihil est quam materia, materia autem [131] vitam non habet, nec capacitatem ad vitam sive perceptionem, et propterea hoc animal, quod vitam habet et perceptionem, vitam suam aliunde habere oportet, oportetque in se habere spiritum vel animam, quae non fuerit pars corporis, quaeque ab eo non processerit, sed illuc sit immissa. Si autem ex iis quaeritur, unde hic spiritus mittatur, vel quis illum mittat? Item quare hic spiritus istius speciei mittatur, et non spiritus speciei alius? Hic omnino ipsis haeret aqua, inque eo adversariis suis semet prostituunt.

de dos substancias, a saber, la materia y la forma, y que la materia ciertamente permanece idéntica, mientras que la forma del leño es destruida o aniquilada, y que la nueva forma del fuego es producida en esta materia, de manera tal que, según ellos, hay aquí una aniquilación continua de las substancias de las cosas y una producción de otras nuevas en este mundo. Pero este [principio] es tan pobre que muchos otros niegan totalmente que, en el caso del leño, este se transmute en fuego y luego en humo y cenizas. Sin embargo, estos mismos persisten en idéntico error en lo que concierne a otras transmutaciones, por ejemplo, cuando la madera se transmuta en algo animado, según vemos frecuentemente, razón por la cual del leño putrefacto nacen creaturas vivientes; incluso también del estiércol. Por lo tanto, en este caso, estos niegan que el leño se haya transmutado en algo animado, pues afirman que el leño no es sino materia, y que la materia [131] no tiene vida ni capacidad para la vida o percepción y que, entonces, es necesario que este ser animado obtenga su vida de otro lugar, y que tenga en sí un espíritu o un alma que no sea parte del cuerpo ni proceda de él, sino que haya sido puesto allí. Y si se les pregunta de dónde este espíritu es enviado o quién lo envía, y asimismo por qué es enviado este espíritu de esta especie y no un espíritu de otra especie, aquí el agua se les detiene por

Ad refutandam ergo et fortius Hobbianam et Spinosianam Philosophiam haec nostra Philosophia antecedens concedit, videlicet quod omnes creaturarum species converti possint invicem, ita ut ima fiat summa, et summa (ut in propria sua natura ab origine erat) in imam, nimirum secundum cursum atque successionem illam, quam divina sapientia ita disposuit, ut una mutatio certo ordine sequatur aliam: ita ut A primo convertendum sit in B. antequam converti possit in C. quodque autem convertendum in C. prius quam converti possit in D., etc.

Negamus autem consequens, nimirum, quod Deus et Creaturae una sint substantia. Nam in omnibus transmutationibus creaturarum ab una specie in aliam; ut a lapide ad terram, a terra ad gramen, a gramine [132] ad ovem, ab ove ad carnem humanam, a carne humana ad spiritus hominis maxime serviles, et ab hisce ad spiritus hominis nobilissimus nunquam progressus fieri potest et ascensio ad Deum usque, qui omnium entium est supremum, et cujus natura in infinitum semper creaturam superat etiam in summo suo gradu constitutam. Natura enim Dei immutabilis est omnibus modis, ut ne ultimam quidem mutationis umbram admittat:

completo<sup>19</sup> y con ello se entregan a sus adversarios.

Por lo tanto, para refutar no solo la Filosofía Hobbesiana sino también la Spinoziana de manera más fuerte, esta nuestra filosofía concede el antecedente, es decir, que todas las especies de las creaturas pueden convertirse unas en otras, de manera que la más baja llegue a ser la suprema y esta (como lo era desde su origen en su propia naturaleza) la más baja, previsiblemente según aquel curso y sucesión que la divina sabiduría así dispuso, a fin de que una mutación siga a otra según determinado orden, de manera que A primero deba convertirse en B antes de poder convertirse en C, y deba convertirse en C antes de poder convertirse en D, y así.

Sin embargo, obviamente negamos el consecuente, es decir, que Dios y las creaturas sean una única substancia. Pues en todas las transmutaciones de las creaturas de una especie en otra —por ejemplo, de piedra a tierra, de tierra a hierba, de hierba [132] a oveja, de oveja a carne humana, de carne humana a los espíritus absolutamente serviles del ser humano, y de estos a los más nobles—, nunca la progresión puede llegar a ser también un ascenso hasta Dios, quien es el supremo de todos los entes y cuya naturaleza siempre supera infinitamente a la creatura, incluso cuando esta se da en su grado supremo. Pues

<sup>19</sup> La anónima traducción de 1692 (Finch, 1690; 1692) dice: “here they are at a stand”. Encontramos esta expresión (*aqua haeret*) en Cicerón (*De officiis* III, 33, 117), con el mismo sentido: “En muchos lugares habla [Epicuro] de la templanza; pero se queda atollado, como dicen (*sed aqua haeret, ut aiunt*)” (Cicerón, 1910: 211). El agua puede ser la de un acueducto o la de una clepsidra o reloj de agua: en ambos casos, se indica la idea de estar perdido; en el segundo, se asume que cuando estamos perdidos el tiempo parece detenerse.

Creaturae autem haec est natura, quod mutabilis sit.

la naturaleza de Dios es inmutable en todo sentido, de forma tal que no admite la más leve sombra de mutación. En cambio, esta es la naturaleza de la creatura: el ser mutable.

6. Secundo, quando in objectione dicitur quod per hanc Philosophiam quaelibet creatura sit materialis et corporea, imo materia ipsa, ipsumque corpus, sicut docet et Hobbes; Jam respondeo, quod per materiale et corporeum, ut et per materiam et corpus hic res longe alia intelligatur, quam Hobbes intelligit, quaeque nec Hobbesio nec Cartesio unquam vel per somnium occurrit. Quid enim illi intelligunt per materiam et corpus? vel quae attributa iisdem adscribunt? Nulla sane alia quam sequentia, ut sunt: extensio et impenetrabilitas; quae tamen unum tantum sunt attributum, prout et figurabilitas et mobilitas reduci possunt ad primum. Supponamus autem haec esse attributa distincta; nihil sane hoc proficit, nec unquam haec efficient, ut intelligamus, quidnam sit insignis ista substantia; quam ipsi corpus vocant et materiam. Non enim ultra putamen [133] testamve procedunt nec unquam attingunt nucleum. Superficiem enim saltem tangunt, centro nunquam conspecto: excellentissima enim et nobilissima istius substantiae attributa, quam ipsi materiam vocant et corpus, plane ignorant, nihilque de illis intelligunt.

6. En segundo lugar, cuando en la objeción se dice que según esta Filosofía toda creatura es material y corpórea, más aún, [que es] la materia misma y el cuerpo mismo, como enseña también Hobbes, respondo inmediatamente que por “material” y “corpóreo”, como también por “materia” y “cuerpo”, debe entenderse aquí una cosa muy diferente de lo que entiende Hobbes, una cosa que ni a Hobbes ni a Descartes se les ha ocurrido nunca, ni siquiera en sueños. Pues, ¿qué entienden estos por “materia” y “cuerpo”; o qué atributos les adjudican? Claramente, no otros sino los siguientes, a saber: extensión e impenetrabilidad, que sin embargo son solo un único atributo, en la medida en que la figurabilidad y la movilidad pueden ser reducidas a lo primero. Supongamos, sin embargo, que estos atributos son distintos. Claramente, en nada aprovecha, y nunca estos [atributos] lograrán que entendamos qué es esta insigne substancia que ellos denominan “cuerpo” y “materia”. Pues no van más allá de la cáscara [133] y del caparazón y nunca alcanzan el núcleo. Efectivamente, solo palpan la superficie, el

Si autem quis quaerat: quatenam sint excellentiora haec attributa? Respondeo, haec esse sequentia: Spiritum vel vitam, et lumen, sub quo comprehendo capacitatem omnium modorum sentiendi, perceptionisque et cognitionis, nec non amoris, omnisque potestatis et virtutis, gaudiique et fruitionis, quam nobilissimae creaturae habent vel habere possunt, ita ut etiam vilissima creatura et maxime contempta, imo pulvis et arena capax sit omnium istarum perfectionum; nimirum per varias transmutationes sibi invicem succedaneas, quae juxta naturalem rerum ordinem longas requirunt temporum periodos pro consummatione sua: quamvis absoluta Dei potestas, si ipsi id ita placuisset, ea omnia accelerare, unicoque momento in effectum deducere potuisset. Sed sapientia ista Dei rem ita potius videt esse congruam, ut omnia procedant naturali suo cursu et ordine, utque hoc modo fertilitas illa, quam ipse singulis entibus indidit, appareat, et creaturae spatium

centro nunca es cabalmente advertido. Pues ignoran enteramente los atributos más nobles y excelentes de esta substancia que denominan “materia” y “cuerpo”, y no entienden nada de ellos.

Y si alguien pregunta cuáles son esos atributos más excelentes, respondo que son los siguientes: Espíritu o vida y luz, bajo lo cual subsumo la capacidad de todos los modos del sentir, de la percepción y del conocimiento, y también del amor y de todo poder y virtud, del gozo y de la fruición, que tienen o pueden tener tanto las más nobles creaturas cuanto incluso la más vil y máximamente despreciable; más aún: el polvo y la arena son capaces de todas estas perfecciones;<sup>21</sup> obviamente a través de varias transmutaciones que se suceden las unas a las otras, que de acuerdo con el orden natural de las cosas requieren largos períodos de tiempo para su consumación –por más que el absoluto poder de Dios, si le hubiera placido, habría podido acelerar todo esto y conducirlo hacia la realización en un solo instante–. Pero esta sabiduría de Dios ve que la realidad es más coherente de esta manera, para que todas las cosas procedan según su curso natural y orden, y de este modo se manifieste aquella fertilidad

---

<sup>21</sup> Unos años después de la muerte de Conway, Thomas Gale publicó, en 1681, una edición del *Periphyseon* de Eriúgena. En la carátula se lee: “Los largamente esperados cinco libros del *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena”. Curiosamente, hacia el final del libro III, el Irlandés del siglo IX escribe: “Ninguna creatura, sensible o inteligible, puede estar desprovista de vida. Pues incluso los cuerpos que para nuestros sentidos parecen como muertos no están completamente abandonados por la vida, dado que tal como su composición y formación se ejecuta por la administración de una vida propia, así la disolución y la pérdida de la forma y el regreso a aquellos [elementos] de los que han sido sacados se cumplen también por sumisión a la vida” (729A-C; Johannes Scottus Eriugena, 1999: 158, 4599-4604: “Vitae vero nulla creatura, seu sensibilis, seu intelligibilis, expers esse potest. Nam et corpora, quae nostris sensibus videntur veluti mortua, non omnino vita relinquuntur. Ut enim illorum compositio atque formatio administratione propriae vitae, ita etiam solutio, et infirmitas, et reductio in ea ex quibus deducta sunt, eiusdem obsequio peragitur” (Joannis Scoti Eriugena, 1681: 153).

habeant, operando seipsas ad majorem semper perfectionem provehere, [134] tanquam instrumenta divinae sapientiae, bonitatis et potestatis, quae in ipsis operatur et cum ipsis: in eo enim creatura majori fruitur gaudio, cum id quod habet, tanquam fructum sui laboris possidet.

Haec autem capacitas praedictarum perfectionum distinctum omnino est attributum a vita et perceptio omnino<sup>20</sup> distinctae sunt ab priori: id est, extensione et figura, atque sic etiam actio vitalis plane distincta est a motione locali aut mechanica, quamvis ab eadem nec separata sit, nec separabilis; sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo, ad minimum in omni concursu suo cum creaturis.

que Él otorga a cada uno de los entes y las creaturas, operando por sí mismas, tengan la oportunidad de alcanzar una cada vez mayor perfección, [134] como instrumentos de la sabiduría, bondad y poder divinos, que obran en y con ellas. Por esto la creatura disfruta de un mayor goce cuando posee lo que tiene como fruto de su labor.

Pero esta capacidad para dichas perfecciones es un atributo enteramente diferente de la vida [y la percepción], y [vida y percepción] son enteramente diferentes [del atributo] anterior, esto es, de la extensión y la figura, y así la acción vital resulta claramente diferente del movimiento local o mecánico, aunque no se de separada, ni sea separable, de él, sino que el mismo siempre es usado como un instrumento suyo, al menos en todo trato suyo con las demás creaturas.

7. Dixi Vitam et Figuram distincta esse attributa unius substantiae, et sicut unum idemque corpus transmutari potest in omnes

7. Dije que la Vida y la Figura son diferentes atributos de una misma substancia; y así como uno y el mismo cuerpo puede ser transmutado

<sup>20</sup> Acaso el texto debería ser: “a vita et perceptione, et ista omnino”. Eso parecen conjeturar Coudert-Corse (1996: 66) a juzgar por su versión inglesa: “But this capacity to acquire the above mentioned perfections is an altogether different attribute from life and perception, and these are altogether different from extension and figure”. La traducción de 1692, en cambio, toma *perceptio* (= *Understanding, or Knowledge*) como sujeto: “But this capacity of the afore-mentioned Perfections is quite a distinct Attribute from Life, and Understanding, or Knowledge, quite distinct from the former”, viz. La conjetura de Coudert-Corse tiene, además, la virtud de volver comprensible el plural: *distinctae sunt*. En su versión española (Conway, 2004: 219), Orio traduce: “Pero la capacidad para las mencionadas perfecciones es un atributo absolutamente distinto; vida y percepción son absolutamente distintas del atributo anterior, es decir, de la extensión y la figura”. La conjetura de Orio es más simple que la de Coudert-Corse: la preposición *a* es una errata; en su lugar, Orio pone dos puntos. Podría suponerse un *ac*. En favor de Coudert-Corse, cabe señalar que luego del *distinctum*, esperamos la preposición *a*.



figurarum species; et sicut figura perfectior comprehendit imperfectiorem: eadem ratione unum idemque corpus transmutari potest ab uno vitae gradu ad alium perfectiorem, qui semper in se comprehendit inferiorem. Exemplum figurae habemus in primate triangulari, quae est figura prima omnium corporum solidorum rectilinearium, in quam corpus est convertibile; et ab hoc in cubum quae est figura perfectior, et in se comprehendit prisma. A cubo converti potest in aliam figuram perfectiorem, quae proprius accedit ad globum, et ab hac in aliam, quae [135] adhuc proximior est; et sic ascenditur ab una figura imperfectiore ad alteram perfectiorem in infinitum: hic enim nulli sunt limites, ut dici queat,<sup>22</sup> corpus hoc non potest mutari in figuram perfectiorem. Sensus autem est, corpus illud consistere e planis rectis lineis; hoc enim semper mutabile est in figuram perfectiorem, et nunquam tamen pertingere potest ad perfectionem globi, quamvis semper ad eundem accedat vicinius. Eodem modo res se habet circa varios vitae gradus, qui principium quidem habent, non autem finem; ita ut creatura capax sit ulterioris et perfectioris gradus vitae, idque magis semper magisque in infinitum, et nunquam tamen pertingere potest ad aequalitatem cum Deo; sed iste semper infinitus est perfectior quam creatura in summa sua elevatione, sicut globus perfectissima est omnium reliquarum figurarum, ad quam nemo accedere potest.

en todas las especies de figuras; y así como la figura más perfecta comprende la menos perfecta; por idéntica razón, uno y el mismo cuerpo puede ser transmutado desde un grado de vida a otro más perfecto, que siempre comprende al inferior. Tenemos un ejemplo de figura en el prisma triangular, que es la primera figura de todos los cuerpos sólidos rectilíneos en la cual un cuerpo puede ser convertido, y de este en un cubo que es una figura más perfecta y que comprende en sí al prisma. De cubo puede convertirse en otra figura más perfecta que es más cercana a la esfera, y de esta en otra [135] todavía más cercana [a la perfección]. Y así, infinitamente, se asciende desde una figura menos perfecta hacia otra más perfecta. Pues aquí no hay ningún límite, de modo que no se puede decir que este cuerpo no pueda ser transmutado en una figura más perfecta. Y el sentido es que ese cuerpo está hecho de líneas rectas sobre planos; pues este es siempre transmutable en una figura más perfecta. Y, sin embargo, nunca puede alcanzar la perfección de la esfera, si bien siempre se acerca más a ella. Lo mismo ocurre en relación con los varios grados de vida, que ciertamente tienen comienzo, pero no fin. De manera que una creatura es capaz de un ulterior y más perfecto grado de vida, y ello siempre más y más al infinito, y, sin embargo, nunca puede alcanzar la igualdad con Dios, sino que este —en su suprema elevación— es siempre infinito, más perfecto que una creatura, así como la esfera es la más perfecta

---

<sup>22</sup> Sigo la puntuación de Orio.

de todas las restantes figuras, a la cual nadie puede acceder.

8. Atque sic figura et vita distincta quidem sunt, sed non contraria unius ejusdemque substantiae attributa, et figura inservit operationibus vitae, prout videmus in corpore humano et brutali, quomodo figura oculi inserviat visui, figura auris auditui, figura oris, dentium, labiorum et linguae loquela, figura manuum et digitorum operationi, figura pedum deambulationi, et sic figurae reliquorum membrorum omnium se habent, plurimumque conferunt [136] ad operationes vitales, perficit quas spiritus in hisce membris, imo figura totius corporis magis commodo est ad proprias illas operationes vitae hominis, quam ulla alia figura, qualiscunque illa fuerit, seu qualitercunque illa facere possit, ita ut figura et vita optime consistant invicem in una substantia vel corpore, ubi figura est instrumentum vitae, sine quo nulla operatio vitae perfici potest.

8. Y así, la figura y la vida son ciertamente atributos distintos pero no contrarios de una y la misma substancia, y la figura sirve a las operaciones de la vida, según vemos en el cuerpo humano y en el de las bestias, tal como la figura del ojo sirve a la vista, la figura del oído a la audición, la figura de la boca, dientes, labios y lengua al habla, la figura de las manos y de los dedos a la labor y la figura de los pies al caminar. Y así se comportan las figuras de todos los miembros restantes y se adaptan de varias maneras [136] a las operaciones vitales, que el espíritu lleva a término en estos miembros –más aún, la figura del cuerpo entero es más adecuada que cualquier otra figura (sea cual sea o pueda ella hacer lo que sea) para aquellas operaciones de la vida del ser humano—. De manera que la figura y la vida coexisten excelentemente la una con la otra en una substancia o cuerpo, donde la figura es el instrumento de la vida, sin el cual ninguna operación vital puede ser llevada a término.

9. Similiter motio localis et mechanica, id est, latio corporis de loco in locum est modus vel operatio distincta ab actione vel operatione vitae, quamvis etiam sint inseparabiles, ita ut

9. De igual manera, el movimiento local y mecánico –esto es, el desplazamiento de un cuerpo de un lugar a otro– es un modo u operación distinta de la acción u operación de

actio vitalis minime esse possit sine omni  
motive locali, quia haec illius est  
instrumentum. Sic oculus videre non potest,  
nisi cum lumen intraverit; quod est motio, et  
actionem vitalem in oculo excitat, quae est  
visio, et sic in omnibus aliis operationibus  
vitalibus in toto corpore. Sed actio vitae longe  
nobilior et divinior est operandi modus, quam  
localis est motio, et ambae tamen competunt  
uni substantiae, et bene invicem consistunt.  
Nam sicut oculus lumen accipit intra se ab  
extra ab objecto, quod videt, ita idem emittit  
lumen vel spiritum ad objectum, et in hoc  
lumine et spiritu actio est vitalis, quae objectum  
et visum insimul unit.

Quare Hobbes omnesque alii qui a partibus  
ejus sunt, graviter errant, dum statuunt sensum  
et perceptionem nihil esse aliud quam [137]  
reactionem particularum corporearum super se  
invicem. Ubi per reactionem non aliam intelligit  
motionem, quam localem seu mechanicam.  
Sensus enim revera et perceptio res est longe  
nobilior atque divinior quam ulla motio localis  
vel mechanica qualiumcunque particularum.  
Est enim motio vel actio vitae, quae altera hac  
utitur, tanquam instrumento suo, cujus  
servitium in eo consistit, quod excitet actionem  
vitalem in subjecto vel percipiente. Potestque  
tanquam motio localis transmitti per varia  
corpora, quamvis admodum a se distantia, quae  
propterea uniuntur, idque sine ulla nova

la vida, si bien son a la vez inseparables, de  
forma que la acción vital difícilmente puede  
ocurrir sin ningún movimiento local, porque  
este es el instrumento de aquella. Así, el ojo no  
puede ver si no entra la luz, porque [la luz] es  
un movimiento y excita la acción vital en el ojo,  
que es la visión. Y lo mismo ocurre en todas las  
otras operaciones vitales en todo el cuerpo.  
Pero la acción de la vida constituye un modo  
de obrar mucho más noble y divino que el  
movimiento local, y con todo ambas coinciden  
en una substancia y coexisten bien entre sí.  
Pues así como el ojo recibe de fuera, dentro de  
sí, la luz del objeto que ve, así también este  
mismo ojo emite luz o espíritu en dirección al  
objeto, y en esta luz (es decir, espíritu) reside la  
acción vital que une, a un tiempo, objeto y  
visión.

Por eso, Hobbes y todos los otros que  
comparten sus posturas se equivocan  
gravemente al sostener que el sentido y la  
percepción no son sino [137] una recíproca  
reacción de [realidades] corpóreas particulares  
sobre sí mismas –donde por “reacción” no  
entiende otro movimiento que el local o  
mecánico–. Pues, en verdad, el sentido y la  
percepción es una cosa mucho más noble y  
divina que cualquier movimiento local o  
mecánico de cualquier particular. Pues es  
movimiento o acción de la vida que se sirve  
de esta otra cosa como de un instrumento  
suyo, cuyo servicio consiste en estimular la  
acción vital en el sujeto<sup>25</sup> o percipiente. Y, en  
cuanto movimiento local, puede ser

<sup>25</sup> El uso que se hace del término *subjectum* parece oscilar entre su uso medieval (en el sentido de “sustrato”, i.e. como traducción del griego *hypokeímenon*) y su uso moderno (como “sujeto”).

transgressione corporis vel materiae. Exempli causa, super trabem ligneam eximia longitudinis, quae moveatur altero extremo a Borea ad Austrum, ubi alterum extremum necessario etiam movebitur, et actio quidem transmittitur per totam trabem sine ullis particulis materiae huc missae ad promovendam motionem ab uno extremo ad alterum, quia trabs ipsa per se sufficit ad transmittendam praedictam motionem. Eodemque modo actio vitae progredi potest simul cum motione locali ab una re ad aliam, ubi congruum datur medium illam transmittendi, idque in magnam usque distantiam. Atque hic observare licet divinam quandam speciem spiritualitatis vel subtilitatis in omni motione et sic in omni actione vitae cujus nulla creata substantia vel corpus est capax, nimirum per [138] intimam praesentiam, quae ut supra probatum est, nulli competit substantiae creatae, et omni tamen competit motioni et actioni qualicunque. Motio enim vel actio non est materia quaedam vel substantia, sed saltem modus ejus essendi: et propterea intime praesens est in subjecto suo, cujus modus est, potestque transire de corpore in corpus ad magnam usque distantiam, si invenerit medium aptum, per quod transmittatur: Quoque fortior est motio, eo longius pertingere potest. Ita cum lapis projicitur in undas stagnantes motionem

transmitida a través de varios cuerpos –aun muy distantes entre sí–, que de esa manera resultan unidos, y esto sin ningún nuevo traspaso del cuerpo o materia. Por ejemplo, muévase desde uno de sus extremos una viga de madera de gran longitud, del Boreal al Austral.<sup>26</sup> Se moverá, entonces, necesariamente también el otro extremo. Y, por cierto, la acción se transmite a través de toda la viga sin que ninguna partícula de materia sea enviada hasta allí de un extremo al otro para producir el movimiento, porque la viga misma basta por sí sola para transmitir dicho movimiento. Y de igual modo, la acción de la vida puede pasar simultáneamente con el movimiento local de una cosa a otra allí donde se dé un medio adecuado para transmitirla, y esto hasta una gran distancia. Y en este punto es lícito observar alguna especie divina de espiritualidad o sutileza en cada movimiento y, así, en toda acción de la vida, de la cual no es capaz ninguna sustancia creada o cuerpo –evidentemente por medio de [138] una íntima presencia que, como se ha probado arriba, no corresponde a ninguna sustancia creada y, sin embargo, compete a todo movimiento o a cualquier acción–. Pues el movimiento o acción no es una cierta materia o sustancia sino, claramente, un modo de ser suyo. Y, por ende, está íntimamente presente en su sujeto (cuyo modo es), y puede pasar de un cuerpo a

<sup>26</sup> I.e. de norte a sur.

causatur unde quaque a centro ad circumferentiam in magnam usque distantiam circulos faciens majores semper atque majores, quo longius iste modus, donec tandem a conspectu nostro evanescat: atque tunc procul dubio adhuc circulos facit plures invisibiles etiam longiori temporis spatio, quos propter hebetudinem sensuum nostrorum apprehendere non possumus. Atque hic motio transmittitur a centro ad circumferentiam absque ullo corpore vel substantia deferente, quae a lapide hanc motionem secum vehat. Et sicut etiam lumen externum, cum saltem sit actio vel motio excitata a luminoso quodam corpore transmitti potest per aquam, vitra, cristallum, vel aliud quodcunque corpus diaphanum, a nulla substantia, corpore vel materia delata a luminoso illo corpore, a quo praedicta actio provenit. Non quasi negarem [139] materiam subtilem abundantissimam continuo emanare ab omnibus corporibus luminosis, ita ut tota substantia candelae ardentis consumatur in tales emanationes: atque haec motionem vel actionem illam in se habeat, quam appellamus lumen, sed haec actio vel motio augeri potest verbi gratia, per cristallum, ubi subtiles istae emanationes corporum cohiberi possunt, ne<sup>23</sup> transeant ad

otro incluso a gran distancia si encuentra un medio apto para ser transmitido. Cuanto más poderoso el movimiento, más lejos puede llegar. Así, cuando se arroja una piedra en aguas estancas, se causa un movimiento en todas las direcciones desde el centro hasta la circunferencia, que alcanza incluso una gran distancia produciendo círculos cada vez más grandes, de modo que esta medida resulta cada vez mayor, hasta que finalmente desaparece de nuestra vista. Y, a partir de ese momento, sin duda, produce todavía más círculos invisibles por un intervalo de tiempo incluso más largo –círculos que no podemos captar debido a la torpeza de nuestros sentidos–. Y este movimiento se transmite desde el centro hasta la circunferencia sin ningún cuerpo o sustancia que lo traslade, que conduzca este movimiento consigo a partir de la piedra –así como también una luz externa, a pesar de ser claramente una acción o movimiento provocado por determinado cuerpo luminoso, puede ser transmitida a través del agua, vidrio, cristal o cualquier otro cuerpo diáfano, sin ser transportada desde el cuerpo luminoso del que procede dicha acción por ninguna sustancia, cuerpo o materia–. No negaré [139] que, por así decirlo, una materia

---

<sup>23</sup> En su útil trabajo, suerte de traducción-paráfrasis-comentario de la obra de Conway, J. Bennett (2017: 48) apunta: “The light we receive from a candle (say) can be increased by a crystal where these finely divided outputs of the candle can be compressed [the rest of this sentence is omitted, because the preparer of this text can’t make good sense of it; nor, it seems, could any of the previous translators; in case you are interested, it is this: *ne transeant ad minimum in tanta abundantia, quae sufficiat ad communicandum totum lumen*”]. Quizá debería haber un *ut* (en lugar del *ne*) y la subordinada final ser, entonces, afirmativa. Sin embargo, la traducción de 1692 parece tener sentido: “But this Motion or Action may be increased, v. g. by Chrystal, where those subtile Emanations of Bodies may be restrained, that they cannot pass out at least in such abundance, as may be sufficient to communicate the whole Light”. Pero el verbo *transeo* suele estar acompañado de la preposición *ad*: “pasar a”. La versión de Orio resulta demasiado libre (y entiende que el *ad minimum* depende del verbo; pero de ser así debería indicar el lugar *adónde*, no el lugar

minimum in tanta abundantia, quae sufficiat ad communicandum totum lumen. Crystallus enim qui facillime lumen transmittit, cum tam dura sit et solida, quomodo recipere potest tot corpora, eaque tam facile per se transmittere, cum alia corpora nec tam dura, nec tam solida illa sustineant. Lignum enim nec tam durum est, nec tam solidum ut crystallus, et tamen crystallus transparens est, lignum vero non. Et certe lignum porosius est crystallo, quia minus est solidum, et consequenter lumen non venit per poros crystalli, sed per ipsam ejus substantiam, idque sic ut tamen eidem non adhaereat, vel aliquam hic efficiat turgescientiam, sed per intimam quandam praesentiam, eo quod non substantia sit vel corpus, sed mera actio vel motio. Jam vero crystallus est medium commodius ad recipiendam hanc motionem, quam vocamus lumen quam lignum est, et hinc sit, quod hoc transeat per illam et non per hoc, atque sic prout magna est diversitas motionum et [140] operationum corporum, ita quaelibet motio requirit proprium suum medium, per quod transmittatur. Manifestum est igitur, quod motio transmitti queat per varia corpora, per aliam speciem penetrationis, quam ullum corpus vel materia quantaecunque illa fuerit subtilitatis efficere queat, nimirum per intimam

sutil en extremo abundante emana continuamente de todos los cuerpos luminosos, de manera tal que toda la sustancia de la vela ardiente se consume en tales emanaciones, y tiene ese movimiento o aquella acción en sí que llamamos “luz”. Pero esta acción o movimiento puede ser aumentada, por ejemplo, por medio de un cristal, donde estas emanaciones sutiles de los cuerpos pueden ser moderadas a fin de que no se extingan –al menos tan abundantemente– de modo que esta baste para comunicar toda la luz. Pues, ¿cómo un cristal –que facilísimamente transmite la luz– puede, a pesar de ser tan duro y sólido, recibir tantos cuerpos y transmitirlos tan fácilmente a través de sí mismo cuando otros cuerpos, ni tan duros ni tan sólidos, los retienen? En efecto, la madera no es ni dura ni sólida como el cristal, y sin embargo el cristal es transparente y la madera no. La madera es ciertamente más porosa que el cristal porque es menos sólida y, en consecuencia, la luz no viene a través de los poros del cristal sino de su misma sustancia, y sin embargo esto ocurre de manera tal que la luz no se adhiere a ella ni produce allí una hinchazón, sino por medio de cierta íntima presencia, por el hecho de que no es sustancia ni cuerpo sino mera acción o

---

*por el cual*): “Mediante un cristal capaz de concentrar todas estas sutiles emanaciones de cuerpos y dejarlas pasar *por un mínimo espacio* pero con la abundancia suficiente como para comunicar toda la luz”. Las demás apariciones, en este mismo capítulo, de la fórmula *ad minimum*, dan la razón a la antigua versión inglesa.



praesentiam. Et si motio localis vel mere  
mechanica id facere potest, sane actio vitalis,  
quae nobilior est motionis species, idem  
praestare potest; sique penetrare potest  
corpora, per quae transit per intimam  
praesentiam, tunc vel unico momento  
transmitti potest ab uno corpore in aliud, imo  
potius, nullo omnino tempore indiget. Intelligi  
autem velim motionem vel actionem ipsam  
non indigere tempore, imo ne minimo quidem  
ut transmittatur: quamvis impossibile sit, quin  
corpus, in quo motio ferri debet de loco in  
locum, habere debeat aliquod tempus, sive  
majus, sive minus secundum speciem corporis  
motusque vehementiam, quae illud transfert.

Ideoque videmus, quomodo omnis motio et  
actio abstracte considerata miram habeat in se

movimiento. De hecho, el cristal es un medio  
más adecuado que la madera para recibir este  
movimiento que llamamos “luz”, y por esto  
ella pasa a través de él y no a través de la  
madera. Y así, en la medida en que hay una  
gran diversidad de movimientos y [140]  
operaciones de los cuerpos, cada movimiento  
requiere un medio propio para ser  
transmitido. Por lo tanto, resulta claro que el  
movimiento puede ser transmitido a través de  
varios cuerpos, por otra especie de  
penetración, que ningún cuerpo o materia (no  
importa cuán sutil sea) puede producir –  
indiscutiblemente por medio de una presencia  
íntima–. Y si un movimiento local o  
meramente mecánico puede hacer esto,  
entonces la acción vital, que es una especie de  
movimiento más noble, puede superarlo. Y si  
por una presencia íntima puede penetrar los  
cuerpos a través de los cuales pasa, entonces  
puede ser transmitida de un cuerpo a otro en  
un solo momento. Es más: no necesita en  
absoluto de tiempo alguno. Quisiera que se  
entienda que el movimiento o la acción misma  
no necesita de tiempo (ni siquiera de un  
tiempo mínimo) para ser transmitido, aun  
cuando sea imposible que un cuerpo, en el  
que el movimiento debe ser llevado de un  
lugar a otro, [no] deba disponer de algún  
tiempo, mayor o menor, según la especie de  
cuerpo y de vehemencia del movimiento que  
lo conduce.

Y así vemos cómo todo movimiento y acción,  
abstractamente considerado, tiene<sup>27</sup> una

---

<sup>27</sup> Mantengo la oscilación entre plural y singular que el texto registra en fórmulas como *motio et actio, vita et perceptio*, etcétera.

subtilitatem vel spiritualitatem super omnes substantias creatas, qualescunque illae fuerint, ita ut nec locus nec tempus illas limitare queat: et nihil tamen sunt aliud, quam modi substantiarum creatarum, nimirum illarum robor, potestas, et virtus, per quas extendi queant in magnas substantias, praeter id quod ipsa substantia facere potest. [141]

Atque sic distinguere possumus extensionem in materialem et virtualem, quam duplicem extensionem quaelibet creatura habet. Materialis ergo extensio est illa, quam materia, corpus vel substantia ipsa habet, praescindendo ab omni motione vel actione: et haec extensio proprie loquendo, neque major neque minor est, dum eadem semper permanet. Extensio virtualis est motio vel actio, quam Creatura habet sive immediate a Deo datam, sive immediate receptam a creatura quadam socia. Illa autem, quam immediate habet a Deo (a quo

maravillosa sutileza o espiritualidad<sup>28</sup> en sí misma por encima de todas las sustancias creadas, sean del tipo que sean; de manera tal que ni el espacio ni el tiempo pueden limitarlos.<sup>29</sup> Y sin embargo el movimiento y la acción no son sino modos de las sustancias creadas –evidentemente su fuerza, capacidad y virtud, a través de los cuales pueden extenderse hacia sustancias grandes, más allá de lo que la sustancia misma puede hacer–. [141]

Y así podemos distinguir entre una extensión material y una virtual, doble extensión que cualquier creatura posee. Entonces, la extensión material es aquella que la materia, el cuerpo o la sustancia misma tiene, prescindiendo de todo movimiento o acción. Y esta extensión, hablando con propiedad, no es mayor ni menor, en la medida en que siempre permanece la misma. La extensión virtual es el movimiento o acción que la creatura tiene –ya sea como dada inmediatamente por Dios o<sup>30</sup> como recibida

<sup>28</sup> Bennett (2017: 48): “When Lady Conway and her contemporaries speak of matter as ‘subtle’, they mean that it is finely divided (that is indeed the primary meaning of the Latin *subtilis*); but in the above paragraph she writes as though her view were something like this: To call some matter ‘subtle’ is to say something about how easily it can penetrate, get into and out of tight corners, and so on. What makes a portion of matter subtle, in this sense, is its being very finely divided; but that’s not what subtlety is. Something might be subtle and yet not be finely divided because it isn’t a portion of matter. An example of this is motion. Perhaps that is her position all through, but the translation of *subtilis* by ‘finely divided’ will be allowed to stand. As for our author’s use of ‘spirituality’ in this paragraph, there seems to be no way of rescuing that, because she has said, explicitly and often, that spirits are on a continuum with bodies, an item’s place on the continuum depending purely on how finely divided it is. She can’t now speak of motion as having an extreme position on that continuum”.

<sup>29</sup> *Illas*: podría referirse a las *motio et actio* o a las *creaturae*... Entiendo que se refiere al par *motio et actio* (que ahora pasaron a ser nombradas como dos cosas).

<sup>30</sup> El *sive* parece indicar que es casi lo mismo.



etiam habet suam essentiam) quaeque naturalis est et proprius effectus essentiae ejus, magis proprie loquendo creaturae est motio propria, quia procedit ab interioribus ejusdem: et propterea vocari potest interna motio, ut distinguatur ab illa externa, quae saltem ab alio est, et propterea respectu illius vocari potest peregrina. Cumque praedicta externa motio corpus deferre conatur ad locum, vel rem aliquam quo per naturam propriam non inclinatur, tunc violenta est et praeternaturalis: ut cum lapis sursum projicitur in aerem, quae motio praeternaturalis et violenta plane est localis et mechanica et nullatenus vitalis, quia non procedit a vita rei ita motae. Quaelibet autem motio, quae procedit a propria vita et voluntate creaturae vitalis est, et hanc voco motionem vitae, quae non plane localis est [142] et mechanica, sicut altera, sed in se habet vitam virtutemque vitalem. Et haec est virtualis extensio creaturae, quae vel major est vel minor, secundum speciem suam vel gradum vitalem, quo dicta creatura est praedita. Cum enim creatura pervenit ad nobiliorem speciem et gradum vitae, tunc majorem accipit potentiam et virtutem seipsam movendi et transmittendi vitales suas motiones in maximam distantiam.

inmediatamente de alguna creatura semejante—. Ahora bien, la que tiene inmediatamente a partir de Dios (de Quien también tiene su esencia), aquella que es efecto natural y propio de su esencia es —hablando con mayor propiedad— el movimiento propio de la creatura, porque procede de sus adentros. Por ende, puede ser llamado movimiento “interno” para distinguirlo del externo, que claramente proviene de un otro y que, por ende, en contraposición con aquél, puede ser llamado “peregrino”. Y cuando dicho movimiento externo intenta enviar un cuerpo o cualquier otra cosa hacia un lugar al que por su propia naturaleza no se inclina, entonces resulta violento y va más allá de lo natural —por ejemplo, cuando se lanza una piedra para arriba, al aire, tal movimiento es antinatural y violento y es claramente local y mecánico y de ninguna manera vital, porque no procede de la vida de la cosa movida—. <sup>31</sup> En cambio, cualquier movimiento que procede de la vida propia y de la voluntad de una creatura es vital, y lo llamo “movimiento de la vida”, el cual claramente no es local [142] y mecánico, como el otro, sino que tiene en sí vida y virtud vital. Y esta es la extensión virtual de la creatura, que es mayor o menor según según la especie o grado vital del que dicha creatura está provista. Pues cuando una creatura alcanza una especie y un grado de vida más noble, adquiere mayor potencia y virtud para moverse y transmitir sus movimientos vitales propios a una gran distancia.

---

<sup>31</sup> Los lugares naturales de Aristóteles.

Sed quomodo motio vel actio transmitti queat de uno corpore in aliud magna est inter multos quaestio, quia nempe non est substantia vel corpus; sique tantum est motus corporis, quomodo motus transire potest de proprie suo subjecto in aliud, eo quod ipsa essentia sive entitas modi in hoc consistat, ut inhaereat vel inexistat suo corpori. Responsio ergo, quae mihi videtur optima ad hanc objectionem haec est: quod motio non propagatur ab uno corpore ad aliud, motione locali, quia motio ipsa non movetur, sed saltem movet corpus, in quo est. Et si motio propagaretur motu locali, motio haec porro propagaretur ab alia, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum, quod est absurdum. Modus ergo istius propagationis est per realem productionem vel creationem, ut ita dicam; ita ut sicut Deus et Christus solummodo creare potest substantiam alicujus rei, cum nulla creatura entitatem creare vel dare [143] possit alicui substantiae, ne quidem tanquam instrumentum: Ita creatura non a seipsa sed subordinate respectu Dei, tanquam hujus instrumentum dare potest existentiam motioni et vitali actioni; atque sic motio in una creatura producere potest motionem in alia creatura: et hoc illud omne est, quod creatura facere potest ad movendam seipsam vel creaturam suam sociam, tanquam Dei instrumentum: Per quas motiones non nova creatur substantia, sed saltem novae species rerum, ita ut creaturae

Pero para muchos es una gran incógnita cómo un movimiento puede ser transmitido de un cuerpo a otro –dado que, por supuesto, no es sustancia ni cuerpo–. Y si es solo un modo del cuerpo, ¿cómo el movimiento puede pasar de [lo que es] propiamente su sustrato a otro –dado que la misma esencia o entidad del modo consiste en que inhiere o existe en su cuerpo–? Por lo tanto, la que me parece la mejor respuesta a esta objeción es esta: que el movimiento no se propaga de un cuerpo a otro por movimiento local, porque el movimiento en sí no se mueve, sino que claramente mueve el cuerpo en el que se da. Y si el movimiento se propagara por movimiento local, este movimiento sería propagado por otro, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito, lo que es absurdo. Por lo tanto, el modo de esta propagación es a través de la producción real o creación, por así decirlo. Así como solo Dios y Cristo pueden<sup>32</sup> crear la sustancia de cualquier cosa, ya que ninguna creatura puede crear o dar [143] entidad a ninguna sustancia, ni siquiera como instrumento, de la misma manera una creatura puede dar existencia al movimiento y la acción vital no desde sí misma, sino de manera subordinada respecto de Dios, cual instrumento suyo. Y así el movimiento en una creatura puede producir movimiento en otra creatura. Y, cual instrumento de Dios, esto es

<sup>32</sup> En singular en el latín.

multiplicentur in speciebus suis, dum una agit super aliam, vel alia aliam movet: atque hoc totum est opus creaturae vel Creationis tanquam instrumenti Dei. Si autem movetur contra voluntatem ejus, cujus instrumentum est, tunc peccat et pro eo punitur. Sed Deus non est causa peccati, sicut supra declaratum est, quia cum creatura peccat, potestate illa abutitur, quam Deus ipsi concessit: adeoque Creatura culpabilis est, Deusque omnino liber est, ab omni hujus rei macula vel umbra.

Si ergo jam applicemus ea, quae jam declarata sunt de attributis corporis,<sup>24</sup> nimirum quod non tantum habent quantitatem et figuram, sed et vitam, moverique possit non solum mechanice et localiter, verum vitaliter, potestque transmittere vitalem suam actionem, quocumque velit, sic ubi habeat medium dispositum, sique nullum habet, extendere se [144] ipsam potest per subtilem emanationem

todo lo que una creatura puede hacer para moverse a sí misma o a una creatura semejante; movimientos a través de los cuales no es creada una nueva sustancia sino claramente nuevas especies de cosas, de manera tal que las creaturas resulten multiplicadas en sus especies, mientras una actúa sobre otra o una mueve a otra. Y esta es toda la obra de la creatura o creación cual instrumentos de Dios. Pero si se mueve contra la voluntad de quien es instrumento, entonces peca y es castigada por ello. Pero Dios no es la causa del pecado, como fue aclarado antes, porque cuando una creatura peca hace un mal uso de aquella capacidad que Dios le concedió. Y así la creatura es culpable y Dios es enteramente libre de toda mácula o sombra de ello.

Por lo tanto, si ahora aplicamos lo que ha sido aclarado ya acerca de los atributos del cuerpo —que, evidentemente, no solo poseen cantidad y figura, sino también vida; y que puede ser movido no solo mecánica y localmente, sino también vitalmente; y que puede transmitir su acción vital a cualquier lugar que quiera, allí donde tenga un medio adecuado; y si no tiene ninguno, puede extenderse a sí misma [144] a

---

<sup>24</sup> La solución de Orígenes (“Podemos ya resumir lo que se ha dicho acerca de los atributos del cuerpo, a saber...”) parece inviable. Aquí hay una condición que queda trunca. Es el ejemplo más claro de que la puntuación de la ed. de 1690 responde a criterios particulares (que la trad. inglesa de 1692 sigue) — como el uso de los dos puntos—. Cf. supra, n. 16. Bennett entiende justamente que la oración principal es lo que viene luego del punto y aparte: “We now have the materials for an easy response to all the arguments that some people have used in an attempt to show that a body is altogether incapable of sense or perception. For this we have only to apply what I have said about the attributes of the body”. Es claro que hay que entenderlo así: Si ergo jam applicemus ea, quae jam declarata sunt de attributis corporis..., per haec omnia facile responderi potest ad omnia argumenta, etc. El subjuntivo en la condición quizá sea una errata. Así lo resuelven también Courdert-Corse (1996: 70): “If therefore we apply what has already been said about the attributes of the body, (...); then by these means it is easy to respond to all the arguments by which some people wish to prove that the body is altogether incapable of sense or perception”.

suarum partium, quod illius est medium, quod commodissimum et maxime proprium est ad recipiendam et transmittendam actionem ejus vitalem.

Per haec omnia facile responderi potest ad omnia argumenta, quibus aliqui probari volunt, corpus omnino incapax esse sensus vel perceptionis: modusque facile ostendi potest, quomodo corpus aliquod gradatim pervenire queat ad istam perfectionem, ut non solum capax sit talis perceptionis et cognitionis, qualem bruta habent, sed qualiscunque perfectionis, quae in ullum hominem vel Angelum cadere potest, atque sic non refugiendo ad coactam aliquam Metaphoram intelligere poterimus verba Christi, quod e lapidibus Deus excitare possit Abrahae liberos. Et si quis negare velit istam Dei omnipotentiam, quod etiam ab externis lapidibus excitare possit filios Abrahae, id sane praesumptio foret maxima.

través de una sutil emanación de sus partes, que así deviene en el más digno y apropiado medio para recibir y transmitir su acción vital; [entonces] por todo eso puede responderse fácilmente a todos los argumentos con los que algunos quieren que se pruebe que el cuerpo es completamente incapaz de sentido o percepción; y fácilmente puede ser mostrado el modo cómo determinado cuerpo puede acceder gradualmente a esta perfección, de manera tal que no solo sea capaz de semejante percepción y conocimiento, del tipo que tienen las bestias, sino también de cualquier perfección que pueda darse en cualquier ser humano o ángel. Y así, sin refugiarnos en alguna metáfora forzada, podremos entender [literalmente] las palabras de Cristo: “Dios puede levantar hijos a Abraham desde las piedras”.<sup>33</sup> Y si alguien quisiera negar esta omnipotencia de Dios –que puede levantar hijos a Abraham desde las piedras externas–, claramente eso sería la presunción más grande.

<sup>33</sup> Mateo 3, 9: et ne velitis dicere intra vos patrem habemus Abraham dico enim vobis quoniam potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.

## Referencias bibliográficas

- Cicerón (1910). *De los oficios*. M. de Valbuena (Trad.). Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.
- Conway, A. (2004). *Principios de la más antigua y más moderna filosofía*. En B. Orio de Miguel, *La filosofía de Lady Anne Conway, una proto Leibniz* (97-225 y 249-334). Valencia: Editorial de la UPV.
- Conway, A. (1996). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. A. P. Coudert y T. Corse (Trads.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, A. (1690). *Principia philosophiae antiquissima & recentissima*. En *Opuscula philosophica* (1-144). Edición en línea.  
<http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Conway1690>.
- Descartes, R. [1955] (1970). *Passions de l'âme*. Paris: Vrin.
- Finch, A., Viscountess of Conway [1690] (2017). *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy: God, Christ, and Creatures; The Nature of Spirit and Matter*. J. Bennet (Ed. y Trad.). Edición en línea.  
[https://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/conway1692\\_1.pdf](https://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/conway1692_1.pdf)
- Finch, A., Viscountess of Conway (1690; 1692). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Amsterdam: M. Brown / London. Edición en línea.  
<https://digital.library.upenn.edu/women/conway/principles/principles.html>
- Joannis Scoti Erigenae (1681). *De divisione naturae libri quinque, div desiderati. Accedit appendix et Ambiguus S. Maximi Graece & Latine*. Thomas Gale (Ed.). Oxford: Theatro Sheldoniano.
- Johannes Scottus Eriugena (1996-2003). *Peryphiseon*, 5 vols. É. Jeaneau (Ed.). Turnhout: Brepols.

## CV del traductor

Ezequiel Ludueña es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde se desempeña como docente de Historia de la Filosofía Medieval y de Latín Filosófico. Es, además, docente de la Universidad Nacional de la Matanza (UNLAM) y de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Ha traducido y comentado textos de la tradición platónica antigua y medieval, y ha publicado artículos en diversas revistas especializadas.



# SIGLO DIECIOCHO

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

## Varia

*Siglo  
Dieciocho* 

---



**LA SATIRE MARIVAUDIENNE.  
L'EXEMPLE DE *L'INDIGENT PHILOSOPHE*<sup>1\*</sup>**

*THE MARIVAUDIAN SATIRE.  
THE EXAMPLE OF THE INDIGENT PHILOSOPHER*

Rodrigue Boulingui

*Sorbonne Université - Collège-Lycée Saint-Joseph d'Argenteuil*

ORCID 0000-0003-3284-9554

r.boulingui@gmail.com

**Résumé**

Marivaux a toujours été présenté comme un dramaturge, un romancier, un conteur, un journaliste, un philosophe. Ces titres ne souffrent de l'ombre d'aucun doute parmi ses contemporains comme Voltaire, Diderot ou Beaumarchais. L'œuvre de Marivaux continue de surprendre la critique. Il nous semble que Marivaux, par les tournures de son écriture développe aussi une pensée qu'on peut rapprocher de la satire. Il s'agit là d'un angle mort des études marivaudiennes presque pas exploré par la critique universitaire. Quand on lit *L'Indigent philosophe*, on voit s'orchestrer des motifs qu'on retrouve généralement dans la satire latine. Marivaux les exploite à son gré de manière décalé ici et là dans son œuvre en général et dans *L'Indigent philosophe* en particulier. Son écriture improvisée et le mélange des structures épisodique et capricante amènent à conclure qu'il y aurait l'idée d'une latinité secrète de l'auteur de *L'Épreuve* qui montre l'étendue de sa culture.

**Mots clés:** Marivaux; Genre; Instabilité; Motifs; Satire.

**Abstract**

Marivaux has always been presented as a playwright, a novelist, a storyteller, a journalist, a philosopher. These titles do not suffer from the shadow of a doubt among his contemporaries like Voltaire, Diderot or Beaumarchais. Marivaux's work continues to surprise critics. It seems to us that Marivaux, by the turns of his writing also develops a thought which one can bring closer to the satire. This is a blind spot in Marivaux's studies that has hardly been explored by academic critics. When one reads *L'Indigent philosophe*, one sees the orchestration of motifs that are generally found in Latin satire. Marivaux exploits them to his liking in an offbeat way here and there in his work in general and in *L'Indigent philosophe* in particular. His improvised writing and the mixture of episodic and capricious structures lead to the conclusion that there could be a secret latinity of the author of *L'Épreuve* which shows the extent of his culture.

**Keywords:** Marivaux; Genre; Instability; Motifs; Satire.

---

<sup>1\*</sup> Date de réception: 09/08/2021. Approbation: 31/01/2022. Parution: 30/07/2022.

## I. Introduction

Parmi les figures emblématiques qui constituent la littérature du siècle des Lumières se trouve entre autres Marivaux. Il est connu pour être dramaturge, romancier, journaliste, philosophe. Autant de domaines de pensée qui montrent le bouillonnement intellectuel de l'auteur de *La Colonie*. Mais cette belle image de Marivaux contraste bien avec celle que donnent d'autres critiques qui pensent qu'il s'agit plutôt d'un écrivain subversif dont les textes ont du mal à s'insérer dans telle ou telle autre catégorie générique. C'est entre autres l'une des raisons pour lesquelles il semble judicieux de le ranger dans la catégorie des auteurs de l'intempérance générique qui « [rendent] un hommage à la fécondité de la littérature » (Garnier, Leplatre, 2012 : 10).

Ainsi, l'impertinence générique chez Marivaux n'interdit pas des études génériques qui tentent de cerner le fonctionnement de ses textes narratifs ou dramaturgiques. Mieux, l'idée d'instabilité générique illustre une forme de dynamisme ou d'attractivité créative entre les genres littéraires. Parmi ces genres littéraires qui se disputent la scène du sens chez Marivaux figurent entre autres, la comédie, le roman et surtout la satire, dont on parle rarement. Ce dernier crée des désaccords, des apories parmi les philosophes et les poéticiens. Il existe une attractivité pour certaines formes de satire dite générale d'une part, et une répulsion pour la satire dite nominale d'autre part. Voltaire nie la satire ; il la repousse publiquement. Mais il jubile la plume à la main quand il étrille ses ennemis par le fouet de la satire. La satire révèle sa dangerosité au 18<sup>e</sup> siècle quand Palissot de Montenois décide de l'insérer dans sa comédie des *Philosophes* (1762) qui crée un grand scandale en ridiculisant le cercle encyclopédique au théâtre de la Comédie Française. Ce détour historique étant fait, il sied avant tout de définir cette notion de satire pour éviter de la confondre avec la comédie, la polémique ou un autre genre. Le terme de satire peut s'entendre en deux sens que Pascal Debailly présente ainsi :

Dans son sens général, il exprime toute forme d'expression qui utilise les moyens du comique et de l'indignation pour dénigrer une personne, une institution ou un phénomène. Dans un sens plus particulier et plus générique, il désigne une forme poétique, inventée par le poète latin Lucilius au II<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, illustrée par Horace, Perse et Juvénal, avant d'être revivifiée à la Renaissance et à l'âge classique par les grands poètes comme l'Arioste, Mathurin Régnier, Nicolas Boileau ou Alexandre Pope (Debailly, 2012 : 815).

L'usage de la satire chez Voltaire dans ses lettres, contes et autres récits fait qu'au temps des Lumières, on parle de l'esprit de la satire qui se distingue du genre. La vigilance nous amènera à parler ici de genre satirique qui correspond en effet à un texte dont les constantes sont les suivantes :

[La satire] recourt à la dérision et à l'indignation conçues d'un point de vue esthétique ; – elle repose sur une forte dimension référentielle en liaison avec l'actualité ; – elle utilise des lieux, des métaphores et des allégories, comme motif du monde à l'envers ou celui de l'Âge d'or, qui généralisent la portée des attaques ; – elle s'énonce dans une forme noble [...], qui atteste son lien organique avec les grands genres poétiques ; – elle implique enfin l'omniprésence d'un *Je*, à la fois témoin mélancolique d'une société malade et garant d'une vérité surplombante (Debailly, 2012 : 7).

Il est judicieux de souligner, à toutes fins utiles, que la satire est omniprésente dans l'œuvre de Marivaux. L'étude que nous menons n'est qu'une brève introduction de la satire entendue comme un genre dans *L'Indigent philosophe* (1727-8), lequel s'énonce par son style, ses motifs et sa structure lâche. Cette étude n'a pas la prétention de s'étendre au reste des écrits de Marivaux.

Nous partirons de l'hypothèse selon laquelle *L'Indigent philosophe* se présente comme une satire qui s'écrit au gré de l'inspiration de Marivaux. Son détachement de la sphère parisienne pour profiter des douceurs de la campagne est certes physique, mais Paris est en lui. Il y va en effet pour mieux brosser une critique de la société des Lumières. Par la diversité des thèmes et la subversion de la forme, l'esthétique du hasard et de l'improvisation (Gilot, 1998 : 137) qu'on y observe, il semble que Marivaux développe une pensée proche de la *satura* (Diderot, 1783 : 699b) latine qui colonise dans le fond et la forme son texte.

Pour ce faire, cette étude prendra en compte deux aspects liés à l'écriture de la satire à savoir : les objets ou motifs du genre et la structure satirique de *L'Indigent philosophe*.

## II. Les objets de la satire

Parmi les genres littéraires au 18<sup>e</sup> siècle, la satire fait partie des genres complexes. Contrairement aux tragédies et aux comédies que bon nombre d'auteurs des Lumières écrivent, en respectant les poétiques de l'époque, la satire semble le parent pauvre des théoriciens dans la mesure où il n'y a pas de poétique qui permet de saisir son fonctionnement. Il ne s'agit pas d'affirmer ici que ce genre n'est pas pratiqué au temps des Lumières, mais qu'il est abordé en suscitant attraction et répulsion dans le même temps. Cette posture ambivalente des Lumières justifie sa dangerosité, et surtout son opposition à l'idéal que poursuivent les philosophes des Lumières, lesquels souhaitent moraliser les genres par le rire. S'il est possible d'admettre le fait que la satire existe au temps des Lumières, il est utile de souligner que son existence passe par des motifs qui traversent les genres.

Ces motifs sont ceux qu'il convient d'appeler ici et maintenant des satirisèmes, lesquels sont des topiques et des thématiques linguistiquement identifiables qui fondent le genre de la satire depuis sa tradition latine. Au nombre de ceux-ci, figurent entre autres : le vilain repas, le vieillard et la courtisane, la rencontre par hasard qu'on retrouve dans *Satire seconde* de Diderot ; les amours surpris de Jacques le fataliste, le personnage du naïf qu'on retrouve aussi bien chez Voltaire que chez Marivaux, l'instabilité ; la thématique prostitutionnelle, les parasites, les captateurs d'héritage, les mauvais écrivains, les parvenus enrichis, le corps laid, l'homosexualité, le fâcheux, le pédant, le fou et la figure du raisonneur, etc. Certains de ces motifs satiriques n'apparaissent pas dans les œuvres narratives et théâtrales de Marivaux.

Cependant, il convient de signaler que *L'Indigent philosophe* reste un texte qui attire notre attention dans le cadre d'une étude sur le genre de la satire. Cette œuvre littéraire au titre oxymorique héberge des satirisèmes qui justifient l'appellation du texte comme satire. À travers les différents biographèmes<sup>2</sup> que Marivaux élague ici et là, le personnage de l'Indigent philosophe cumule à lui seul, plusieurs figures ou motifs satiriques. Par son allure physique, il est semblable au fâcheux qui suscite déplaisir ; son portrait met en évidence l'image d'un parasite que Louis Sébastien Mercier qualifie de « dîneurs de Paris » : « je suis pauvre au souverain degré, et même un pauvre peindre, car mon habit est en loques, et le

---

<sup>2</sup> François Dosse (2005 : 337) atteste que les « biographèmes » sont des détails qui peuvent à eux seuls dire le tout d'un individu.

reste de mon équipage est à l'avenant » (Marivaux, 1988 : 276). Cette autobiographie fait penser à celle de Lui, l'un des personnages de *Satire Seconde* de Diderot. L'auteur de *Ceci n'est pas un conte* affirme que ce personnage traîne « en linge sale, en culotte déchirée, couvert de lambeaux, presque sans soulier, il va la tête basse, il se dérobe, on serait tenté de l'appeler, pour lui donner l'aumône » (Diderot, 2002 : 43).

En observant la folie romanesque du texte de Marivaux, Karine Bénac parle plutôt d'inspiration baroque. Elle écrit à ce propos : « l'écriture autobiographique de *L'Indigent philosophe* est le lieu d'un dérèglement scriptural dont les caractéristiques, qui rappellent celles des œuvres baroques, indiquent l'affrontement du narrateur avec sa propre folie » (Bénac, 1998 : 228). Cette interprétation est pertinente dans la mesure où l'on se rappelle l'idée de Roger Laufer qui parle du *Style rococo, Style des Lumières* (1963). Il semble pertinent d'ajouter que l'instabilité qui caractérise les œuvres de Marivaux a un lien avec le genre de la satire. L'instabilité ou l'inconstance existentielle qui affecte la vie de l'Indigent philosophe est à rattacher aux différents personnages de satires, lesquels brillent par le changement permanent comme s'ils étaient sous le joug de Vertumne dont parle Horace dans sa *Satire VII* avec son personnage nommé Priscus.

Le propos de l'Indigent philosophe illustre bien cette capricieuse influence : « hier en me couchant je n'avais pas un sol pour le lendemain, aujourd'hui je me tire avec plus d'argent qu'il n'en faut pour vivre 10 jours » (Marivaux, 1988 : 277). L'inconstance financière donne l'image d'un personnage qui n'a pas le contrôle de sa vie ; son existence est soumise au caprice du hasard et de la providence. Cette manière de vivre, détachée des contraintes sociales, le rapproche du neveu de Rameau. L'inconstance de l'Indigent se donne aussi à lire par son discours. Quand il parle, c'est toujours pour brosser une satire des types sociaux, parmi lesquels il est possible de citer entre autres l'homme riche qui passe dans la rue.

Deux éléments attirent l'attention de l'Indigent. Le personnage de Marivaux localise l'homme riche par son vêtement : « je vois un homme qui passe dans la rue avec un habit, si on le pouvait vendre, pourrait marier une demi-douzaine d'orphelines » (Marivaux, 1988 : 307). L'habit certes ne fait pas le moine, mais on reconnaît le moine par son accoutrement. Au temps des Lumières, le textile joue un rôle sociologique considérable dans la société. Jacques Guilhembet écrit que « l'habit constitue un instrument majeur de [...] promotion sociale. Dans une société théâtralisée où règne une hiérarchie fondée sur la naissance et

symbolisée par les codes vestimentaires, un changement de costume [...] permet de paraître [...] sur la scène du monde » (Guilhembet, 2015 : 55).

Ensuite, l'autre fait qui attire le regard de l'observateur indiscret, c'est l'attitude de cet homme riche face au pauvre qui demande l'aumône. Alors que l'homme riche est en état l'aider, il préfère le renvoyer à la bénédiction de Dieu. Son or est pour lui seul et non pour aider les hommes indigents. Il brille par l'avarice qui est trait de caractère dont Horace parle dans ses satires. *L'Indigent philosophe*, en tant que satiriste, ne laisse pas passer un tel comportement ; il s'illustre par une verve qui fait penser à celle du parrésiasite. Il prend à partie l'homme riche qu'il déconstruit totalement et à qui il demande d'enlever l'habit qui insulte la misère. Pour reprendre les mots de Pascal Debailly, « [le parrésiasite] inflige à l'autre ou à l'institution le constat parfois amer d'une vérité qui n'est jamais bonne à dire. [Il] peut causer une souffrance et plonger dans la honte » (Debailly, 2018 : 5). On voit concrètement que c'est la visée ultime de *L'Indigent philosophe*, qui demeure hostile avec le reste de la société. À travers son franc-parler qui pourrait parfois aboutir à un processus de véridiction, il n'a pas l'intention de rassembler, mais de briser le lien social. À travers l'écriture marivaudienne, on assiste à un renversement de la satire, ce qui est un autre élément du motif de l'inconstance chez Marivaux. Au lieu de se limiter aux cibles, la satire se retourne contre le satiriste. Ce qui fait penser au « satiriste satirisé » (Martinez, Duval, 2000 : 252) illustré dans le passage que voici :

L'autre jour je me trouvai dans une salle où un homme charitable de la ville assemble quelquefois des pauvres pour leur distribuer de l'argent, et d'autres charités. Il y avait un grand miroir dans cette salle ; je m'en approchai, pour voir un peu ma figure, qu'il y avait longtemps que je n'avais vue : j'étais si barbouillé que cela me fit rire, car il faut tirer parti de tout ; je me regardai comme on regarde un tableau, et je voyais bien à ma physionomie que j'avais dû me ruiner, et il n'y avait pas l'ombre de prudence dans ce visage-là, pas un trait qui fit espérer qu'il y en aurait un jour ; c'était le vrai portrait de l'homme sans souci, et qui dit : N'ai-je rien ? je m'en moque. Voilà donc celui qui a mangé tout mon bien, dis-je en m'approchant de ma figure ; voilà le libertin qui me fait porter des guenilles, et qui ne s'en soucie guère : voyez-vous le fripon ? tout ce qu'il a fait, il le ferait encore (Marivaux, 1988 : 281).

Ici, le satiriste adopte la stratégie du miroir pour être en osmose avec lui-même dans sa posture de juge. Le fait de se positionner devant le miroir n'est pas anodin ; le miroir évoque la connaissance de soi et permet d'être face à soi-même. C'est aussi la symbolique de la fracture, de la scission. Pour se connaître, s'apprécier ou se juger soi-même, on a besoin de se mettre devant sa conscience, c'est-à-dire accepter de se voir à deux. C'est en cela qu'il est judicieux d'évoquer l'idée de dédoublement dans le cas du satiriste de Marivaux. Le satiriste satirisé se démultiplie pour faire sa propre satire ; cela montre un renversement et donc une instabilité de la satire. Le satiriste ne se contente plus de faire la satire des autres ; cette fois, il est sa propre cible par le miroir qui lui permet de voir qui il est réellement. Cette technique du miroir fait penser à *Blanche-Neige* des frères Grimm où le miroir est associé à la divination, laquelle permet de saisir la vérité. Cet aspect du miroir pose en filigrane le problème du danger de la pratique de la satire ; son usage n'est pas sans conséquence, car en faisant la satire, on se trouve parfois mêlé aux élaboussures de celle-ci. Quand on y regarde profondément, la satire dans *L'Indigent philosophe* va bien au-delà des motifs satiriques.

## II. La structure satirique

La satire entendue comme genre ne se limite pas seulement à la saisie ou au recensement des motifs satiriques présents dans *L'Indigent philosophe*. Elle s'inscrit en profondeur dans les couches narratives pour attaquer la structure du texte. Ainsi, la structure narrative de *L'Indigent philosophe* est, à bien des égards, une structure satirique qui joue sur le schéma de la promenade ou du voyage, sur les principes de Paléatoire, la dislocation narrative, l'hétérogénéité textuelle.

D'un point de vue formel, il est utile d'observer que le texte de Marivaux est formé de sept feuilles qui sont selon les termes d'Éloïse Lièvre, une sorte de *fictionnalisation du discontinu* (Lièvre, 2003 : 185). Construit sur un « brouillage des unités éditoriales » (Lièvre, 2003 : 187), il est difficile pour l'écrivain de se plier à la rhétorique aristotélicienne qui oblige à suivre un ordre de discours déjà préfabriqué. *L'Indigent philosophe* est un livre où « s'esquisse toute une esthétique à bâtons rompus – qui est aussi une esthétique du bâton rompu, de la variété, du hasard » (Rousset, 1992 : 49), qu'on trouve dans la satire. Il se détache des rhétoriques traditionnelles pour suivre les pulsions du désir. Mieux, Marivaux

prône une certaine liberté artistique en phrase avec la période des Lumières qui va de 1715 à 1760.

Ce premier tournant des Lumières a pu être identifié par Georges May comme celui du *Dilemme du roman* (1963). Par opposition au roman classique, le roman des Lumières comme l'écrit Henri Coulet « est rebelle à tout ordre » (Coulet, 1991 : 320). Marivaux, qui a compris qu'il s'agit d'un objet nouveau à explorer, cherche des conventions ou des voies nouvelles qui sont celles de l'écriture hasardeuse. Celle-ci se justifie dès l'incipit quand l'Indigent se présente au lecteur : « Pour moi, je ne sais comment j'écrirai : ce qui me viendra, nous l'aurons sans autre cérémonie ; car je n'en sais pas d'autre que d'écrire tout couramment mes pensées » (Marivaux, 1988 : 276). Ce passage suggère l'idée que le narrateur n'a pas de plan ou de schéma préalable qui pourrait d'organiser ou structurer le flux de ses pensées. On observe alors un discours qui accueille l'imprévu, qui mélange tout et qui déjoue sans cesse l'ordre du discours aristotélécien. Dès l'*incipit*, l'Indigent philosophe dit vouloir faire son autobiographie en procédant par des « lambeaux sans ordre » (Marivaux, 1988 : 277). La narration subit véritablement des fractures quand le narrateur introduit l'histoire du comédien (Marivaux, 1988 : 285-301). Le narrateur principal ouvre une communication avec le lecteur fictif tel que Diderot le fait dans *Jacques le fataliste* avec ses virtuosités narratives : « Quand j'ai mis la plume à la main, je ne voulais vous entretenir que de moi [...] mais ne vous fiez pas à mon esprit, il se moque de l'ordre, et ne veut que divertir [...] » (Marivaux, 1988 : 283). Cette adresse au lecteur permet au texte d'exhiber ses mécanismes de fonctionnement ; ce qui peut être considéré comme une ouverture moderne du texte marivaudien, laquelle fait penser au nouveau roman.

La narration marivaudienne fonctionne sur un jeu d'entrée et sortie sur la vie de l'Indigent philosophe, lequel trouve un grand plaisir à passer d'un sujet à un autre. C'est souvent par des formules qui ressemblent à des relances ou transitions textuelles. Sa présentation vient juste de commencer que le narrateur entraîne déjà le lecteur à sa morale : « Que dites-vous de ma morale ? » (Marivaux, 1988 : 278). Quelques lignes après, il revient sur le sujet principal par des transitions : « Mais, c'est assez de moraliser, laissons là les folies des hommes » (Marivaux, 1988 : 280) ; « Mon camarade en était là de son histoire quand nous entendîmes de bruit dans la rue [...] » (Marivaux, 1988 : 301). Il y a aussi des formules qui s'apparentent à des relances ou des retours au sujet principal : « poursuivons »



(Marivaux, 1988 : 291) ; « Bon, me voilà bien, reprenons le fil de notre vie à cette heure » (Marivaux, 1988 : 292) ; « Où en suis-je camarade ? À cette dame qui soutenait que je devais être détestable n'est-ce pas ? » (Marivaux, 1988 : 292) ; « Où est-ce que j'ai laissé mon histoire ? N'est-ce pas à Jupiter ? Il valait bien une parenthèse » (Marivaux, 1988 : 295) ; « Allons, retournons où j'étais » (Marivaux, 1988 : 297) ; « continuons mes rapsodies, j'y prends goût » (Marivaux, 1988 : 303). Autant d'éléments qui justifient l'hypothèse d'une écriture désirante et délirante propre à la structure satirique.

La structure de *L'Indigent philosophe* est une structure satirique dans la mesure où elle mêle à sa chair ce que Sophie Duval et Marc Martinez nomment « la structure épisodique ». Ils écrivent que « nombre de fictions satiriques recourent au schéma de la promenade ou du voyage [...] le marcheur déambule toujours, sans but, sans fin » (Martinez, Duval, 2000 : 232). C'est le cas du camarade de l'Indigent philosophe. Cette espèce de comédien médiocre vit sans cesse dans l'itinérance. Chassé chez le curé du village pour certains motifs peu sociaux, le voilà embarqué dans des voyages avec une troupe de comédiens dans laquelle il arrive à supplanter tous les acteurs pour en devenir la figure emblématique. Par sa situation exilique, il est toujours à la découverte de nouveaux territoires qui ne vont pas sans nouvelles conquêtes de cœurs et de corps.

En plus de la structure épisodique, il y a que *L'Indigent philosophe* convoque la structure dite capricante qui caractérise la manière de penser de Marivaux. Sophie Duval et Marc Martinez signalent que « si le fil du récit satirique est généralement constitué d'épisodes disjoints, il peut également procéder par détours, soit par ramifications [...], il bifurque et emprunte les voies de traverse de la digression » (Martinez, Duval, 2000 : 234) Au cours de l'évolution de la narration de Marivaux, on observe plusieurs digressions satiriques qui sont autant des « récits satellites » (Rousset, 1992 : 29) détournant parfois l'attention de l'action principale. Prenons par exemple la digression du Seigneur qui avait perdu son fils unique et la moitié de sa richesse en un jour (Marivaux, 1988 : 279). Cet homme, bien avant les malheurs qui lui sont arrivés, a pris l'habitude de simuler un caractère de stoïcien qui n'est pas le sien. Son existence se résume à l'art de paraître au lieu d'être. Quand les deux malheurs arrivent, il paraît devant tout le monde avec un masque, c'est-à-dire qu'il se montre totalement apathique à l'image de Meursault d'Albert Camus à l'annonce de la mort de sa mère jusqu'à ses funérailles. Au fond, il est bien loin de rivaliser

le héros de *L'Étranger*, car il est ravagé de l'intérieur par le remord. Dans le lieu secret, c'est-à-dire l'espace invisible, les coulisses de sa chambre, il se tord et pleure sincèrement.

Au fond, il y a bien entendu une morale à cette digression. La société est un *theatrum mundi* où chacun porte son masque, se déguise pour feindre des vertus caractéristiques de l'honnête homme. Ce qui n'est pas toujours sans conséquence, car on ne s'en tire pas toujours les mains blanches. Beaucoup mettent leur vie en péril ainsi que ce Seigneur de Marivaux : « sa comédie le tua » (Marivaux, 1988 : 280). Dans *L'Indigent philosophe*, il y a aussi la digression sur les passions (Marivaux, 1988 : 318-320). Celle-ci évoque l'histoire d'un honnête homme qui n'était pas riche. Il plaidait et sa fortune dépendait du gain de son procès. Mais cela ne l'empêche pas d'aimer. D'où le jeune homme de bonne mine, « [aux] habits [...] trop bruns » fait son mea culpa à celle qu'il aime. C'était sans compter sur la catin dans cet état de pauvreté. La demoiselle « ne fit que jeter les yeux sur sa figure si peu décorée, et voilà qui fut fait, elle ne le regarda plus » (Marivaux, 1988 : 319). Sa disgrâce sentimentale, semble-t-il, était liée à son vêtement vétuste. Mais il s'avère qu'un coup de théâtre s'orchestre dans la vie du disgracié par l'annonce de sa victoire au procès. Le jeune homme se venge à sa manière. Le voici donc qui « court vite chez le marchand acheter de quoi se défaire de sa nuée ; et deux jours après retourne chez la demoiselle » (Marivaux, 1988 : 319). La réception de ce dernier est complètement aux antipodes de celle qu'il a eue avant : « vous êtes bien habillé ! que cet habit est galant ! qu'il est de bon goût [...] quand vous reverra-t-on ? » (Marivaux, 1988 : 319). Cette fois-ci la femme est subjuguée par le paraître. La galanterie s'inverse ; ce n'est plus le jeune homme qui fait des compliments et prend les devants. Par l'accoutrement, la femme a perçu un changement de situation sociale dans laquelle elle pourrait tirer profit. Dans ce type de situation, les sentiments ne peuvent pas être sincères, car on est dans un type d'amour que les Grecs qualifient de « philautia », lequel est égoïste et ne cherche que ses intérêts avant ceux des autres. Quand la demoiselle lui demande de revenir, la réponse du jeune homme est celle d'un sage empirique qui a compris le jeu de l'amour et du hasard :

Jamais ma belle demoiselle [...] ce n'est que par méprise que vous me dites de revenir, car il y a deux mois que vous me voyez, et que vous ne le savez pas : ainsi ce n'est pas à moi à qui vous en voulez, car je n'ai point changé ; j'ai pris d'autres habits, voilà tout, et c'est à eux qui sont

aimables, et non pas moi, je vous le dis en conscience ; adieu, mademoiselle, et cela dit, il sortit, et on ne la revit jamais » (Marivaux, 1988 : 319).

Marivaux pose à travers cette anecdote un vrai sujet de société. La jeune femme a perdu tout simplement le jeune homme parce qu'il s'est rendu compte du manque de profondeur des sentiments de cette dernière. Doit-on aimer avec ou sans intérêt ? Marivaux est plutôt pour la dernière proposition. L'amour, au sens où l'entend Marivaux, doit être l'expression d'une personne sincère et à la morale irréprochable.

Autre digression satirique qui scande le texte de Marivaux est celle de « l'homme extrêmement âgé » marié à une « jeune et aimable » femme (Marivaux, 1988 : 321-322). Ici comme ailleurs, le mariage est fondé sur le paraître et non sur les sentiments réels des individus : « elle épousa son vieillard sans chagrin [...] [qui] était extrêmement riche » (Marivaux, 1988 : 320). Ici, la stabilité n'est que de courte durée, car l'écart d'âge est un élément qui vient remettre tout en cause. Marivaux attire l'attention sur l'Homme, qui en général est un éternel insatisfait et ambivalent. À l'origine, la richesse du vieillard a fermé les yeux de la jeune femme ; maintenant qu'elle est rentrée en possession, la voilà qui pose le problème de la vieillesse de son conjoint : « mon mari est si vieux. Eh ! ne savez-vous pas bien qu'il l'était quand vous l'avez épousé ? lui dis-je. Non reprit-elle, je ne songeais pas à cela, et je ne savais pas que j'y songerais » (Marivaux, 1988 : 320-321). Cette anecdote satirique sur le caractère lunatique de la femme fait penser à celles qui se trouvent dans la satire latine dont les amours sont agrémentés de plusieurs intrigues. Nicolas Boileau en parle dans sa *Satire X* (Boileau, 1985 : 140-141) où il fait défiler les figures de la femme infernale au point d'en perdre la respiration.

Un dernier point important pour l'étude de la satire se trouve dans la manière dont s'achève le texte. La septième feuille de Marivaux périclité sur une réflexion portant sur les hommes en général (Marivaux, 1988 : 323) alors qu'on sait qu'à l'origine, le projet de l'Indigent philosophe était d'établir sa propre autobiographie. L'autre constat porte sur l'absence de fin qui caractérise le texte. Si la technique de l'inachèvement des textes est perceptible dans d'autres traditions d'écritures comme le roman picaresque, ici, elle est à rattacher à la satire qui est hostile à toute fin.

### III. Conclusion

Notre enquête littéraire s'est donnée pour objectif d'étudier les motifs et les digressions satiriques dans *L'Indigent philosophe* de Marivaux. Cette étude est partie du constat que Marivaux a fait l'objet de plusieurs travaux qui montrent la richesse de son œuvre. Cependant, très peu de critiques se sont intéressés à la généricité de ses œuvres. Or, les questions de généricité et d'intergénéricité se posent avec acuité chez l'auteur du *Jeu de l'amour et du hasard*. Aussi, sommes-nous entrés dans son espace littéraire par l'entremise du genre de la satire pour tenter de lire *L'Indigent philosophe* comme une satire. Cet aspect de l'esthétique de Marivaux nous a permis d'exploiter un chemin de pensée qui s'est montré prometteur.

Tenter de lire *L'Indigent philosophe* comme une satire a été une manière d'envisager et de renouveler l'herméneutique du texte. Ainsi, le texte de Marivaux explore les voies de l'excentricité. La satire qui colonise le texte marivaudien se justifie ici par la présence des motifs de la tradition latine. Dans *L'Indigent philosophe*, le recensement des topiques établit l'idée que chaque genre a ses thèmes et ses motifs qui le fondent. On ne saurait confondre la satire avec un autre genre si on reste fidèle à sa tradition latine. Mais la satire chez Marivaux ne se limite pas aux thèmes génériques. Il y a un travail discursif et poétique qui est envisagé dans le texte. Marivaux joue sans cesse sur la discontinuité qui donne une apparence de désordre à sa structure. Ce qui fait penser que *L'Indigent philosophe* n'est pas un journal dans la mesure où il y a un investissement littéraire énorme, lequel met en évidence un régime de littéarité que Georges Molinié et Alain Viala qualifient de « littéarité générique » (1993 : 14). Elle se donne à lire dans le texte par les allures de la structure.

Cette littéarité générique de la satire s'énonce à travers les choix littéraires de Marivaux dont l'écriture emprunte les voies du hasard, de l'aléatoire, et de l'anti-académisme, lequel passe entre autres par l'usage des récits insérés ou digressions satiriques. Le croisement des structures capricantes et épisodiques qu'on retrouve dans l'écriture de Marivaux éprouve l'ordre de la structure traditionnelle, laquelle a tendance à ne plus exister ici. Il y a au fond une sorte de tendance de Marivaux à l'anti-rhétorique que ce dernier postule par l'écriture de la satire. Toutefois, on reste conscient que c'est peut-être exagéré de s'en tenir à *L'Indigent philosophe* pour affirmer un tel propos. Jean Rousset écrit que « l'œuvre est une totalité et elle gagne toujours à être éprouvée comme telle. La lecture

féconde devrait être une lecture globale » (Rousset, 1992 : 12). Il a parfaitement raison sur ce point. D'où il est impérieux d'élargir l'étude aux fictions narratives de Marivaux pour apprécier le travail de la satire et ses enjeux éthiques en tant que genre majeur des Lumières.

#### IV. Références bibliographiques

- Bénac, K. (1998). Vérité de soi et folie romanesque : *L'Indigent philosophe*, enfant du baroque ?. Dans R. Démoris, H. Lafon (Dir.), *Folies romanesques au siècle des Lumières (227-236)*. Paris : Desjonquères.
- Boileau, N. (1985). *Satires, Epîtres, Arts poétiques*. J.-P. Collinet (Éd.). Paris : Gallimard.
- Coulet, H. (1991). *Le Roman jusqu'à la Révolution*. Paris : Armand Colin.
- Debailly, P., Martin, M., Vignes, J. (Dir.) (2018). *Parrésia et processus de véridiction de l'Antiquité aux Lumières*. Paris : Hermann.
- Debailly, P. (2012). *La Muse indignée. La satire en France au XVIIe siècle*. Paris : Garnier.
- Diderot, D. (1783). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris : Librairies associées, tome XIV.
- Diderot, D. (2002). *Le Neveu de Rameau et autres textes*. Paris : Librairie Générale Française.
- Dosse, F. (2005). *Le Pari Biographique. Écrire une vie*. Paris : La Découverte.
- Duval, S. & Martinez, M. (2000). *La satire*. Paris : Armand Colin.
- Garnier, I., & Leplatre, O. (Dir.) (2012). *Impertinence générique et genres de l'impertinence (XVIIe-XVIIIe siècle)*. Genève : Droz.
- Gilot, M. (1998). *L'Esthétique de Marivaux*. Paris : Sedes.
- Guilhembet, J. (2015). De la séduction textile à la séduction textuelle dans *Le Paysan parvenu* et *La Vie de Marianne* de Marivaux. *Criação & Crítica*, 15, 55-73.
- Laufer, R. (1963). *Style rococo, Style des Lumières*. Paris : José Corti.
- Lièvre, É. (2003). « Ceci n'est pas un journal ». Marivaux et les écrits périodiques. Dans F. Salaún (Dir.), *Marivaux subversif ? (184-196)*. Paris : Desjonquères.
- Marivaux, P. de (1988). *Journaux et Œuvres diverses*. F. Deloffre, M. Gilot (Éds.). Paris : Garnier.
- May, G. (1963). *Le Dilemme du roman aux XVIIIe siècle*. New Haven et Paris : Presses universitaires de France.

Boulingui, R. (2022). La satire marivaudienne. L'exemple de *L'Indigent philosophe*. *Siglo Dieciocho*, 3, 191-204.

Molinié, G., & Viala, A. (Dir.) (1993). *Approches de la réception. Sémiostylistique de Le Clézio*. Paris: Presses universitaires de France.

Rousset, J. (1992). *Forme et signification. Essai sur les structures littéraires de Corneille à Claudel*. Paris : José Corti.

### **CV de l'auteur**

Rodrigue Boulingui est titulaire d'un doctorat en Littérature et Civilisation Françaises de *Sorbonne Université*. Sa thèse a porté sur la satire chez Diderot et est également intéressé par les auteurs de la francophonie. Il a publié: « La satire dans *Femme nue, Femme noire* de Calixthe Beyala », dans la Revue *African Journal of Literature and Humanities (AFJOLIH)* en septembre 2020 et « Le droit à la satire des corps dans la trilogie de Benicien Bouschedy », *Revue Dialogue francophones*, n°25, 2022, entre autres. Actuellement, Rodrigue Boulingui est Docteur associé au Centre de Recherche (CELLF16-18) de *Sorbonne Université* et professeur de Lettres modernes au *Collège-Lycée Saint-Joseph d'Argenteuil (France)*.



**LEIBNIZ Y EL MATERIALISMO.  
LA LECTURA DE PAUL NATORP DE LEIBNIZ<sup>1\*</sup>**

*LEIBNIZ AND MATERIALISM.  
PAUL NATORP'S READING OF LEIBNIZ*

Laura Pelegrín

*Universidad Diego Portales - Leiden Universiteit*

ORCID 0000-0002-0309-7560

[lauraalejandraperlegrin@gmail.com](mailto:lauraalejandraperlegrin@gmail.com)

**Resumen**

El objetivo de esta investigación es analizar la aproximación de Paul Natorp a la obra de Leibniz. Más específicamente, estudiaremos las razones por las que Natorp considera que Leibniz demostraría que la concepción mecánica de la naturaleza conduce al idealismo y los argumentos que brinda Natorp para leer a Leibniz en esta dirección. La investigación contiene tres partes. En primer lugar, estudiaremos el contexto de la interpretación de Natorp. En segundo lugar, analizaremos las hipótesis centrales de su lectura. Finalmente, examinaremos el vínculo entre las nociones de “sustancia” y “ley” para poner de manifiesto cómo se relacionan estas nociones en la obra leibniziana de acuerdo con la lectura de Natorp.

**Palabras clave:** Natorp; Leibniz; Materialismo; Mecanicismo; Idealismo.

**Abstract**

The objective of this research is to analyze Paul Natorp's approach to Leibniz's work. More specifically, we will study the reasons why Natorp considers that Leibniz demonstrates that the mechanical conception of nature leads to idealism and the arguments he offers to read Leibniz in this direction. The article contains three parts. First, we will study the context of Natorp's interpretation. Second, we will analyze the central hypotheses of his reading. Finally, we will explore the relation between the notions of “substance” and “law” to show how these notions are connected in Leibniz's works according to Natorp.

**Keywords:** Natorp; Leibniz; Materialism; Mechanicism; Idealism.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 01/04/2021. Aprobado el 24/06/2021. Publicado el 30/07/2022.

## I. Introducción

El objetivo de esta investigación es analizar la aproximación de Paul Natorp a la obra de Gottfried W. Leibniz. Más específicamente, estudiaremos las razones por las que Natorp considera que Leibniz demostraría que la concepción mecánica de la naturaleza conduce al idealismo.

El interés de la propuesta de abordaje de este estudio es doble. Por un lado, la influencia del pensamiento de Leibniz en el Neokantismo de Marburgo ha sido bien documentada por diversos estudiosos. No obstante, con excepción del reciente estudio de Edgard Scott (Edgard, 2021), no hay un estudio del modo específico como Natorp interpretó la filosofía de Leibniz. Las aproximaciones al respecto son marginales y suelen hallarse con ocasión de un estudio de los problemas en Immanuel Kant (Giovannelli, 2011), en el contexto de la interpretación de Hermann Cohen (Pringe, 2020) o en relación al neokantismo de Marburgo en general (Holzhey, 1986). Hasta donde nuestro conocimiento alcanza, con excepción del estudio de Edgard, no hay una investigación respecto a la influencia de la obra de Leibniz en Natorp. El presente estudio es una contribución en esta dirección. En segundo lugar, también se ha puesto en evidencia que el Neokantismo de Marburgo puede considerarse como una forma de Neoleibnizianismo. Nuestro estudio propone poner en evidencia la legitimidad de esta afirmación. Leibniz acepta la explicación mecánica de la naturaleza pero rechaza el materialismo. El concepto de sustancia de Leibniz conduce al concepto de ley y, con ello, a la necesidad de una fundación ideal de lo real. Exhibiremos el modo en el que Natorp comprende que se vinculan las nociones de sustancia y ley en la obra de Leibniz. La investigación contiene tres partes. En primer lugar, estudiaremos el contexto en el que se gesta la lectura de Natorp, desarrollada, principalmente, en la conferencia "*Lebniz und der Materialismus*", de 1881. En segundo lugar, analizaremos las hipótesis centrales de su lectura. Finalmente, analizaremos el vínculo entre sustancia y ley para poner de manifiesto cómo se vinculan estas nociones en la obra leibniziana de acuerdo con la lectura del marburgués.

## II. La figura de Leibniz en el Neokantismo de Marburgo





En primer lugar, es necesario considerar que la conferencia de Natorp antes mencionada se enmarca en el intento de configurar una prehistoria del idealismo crítico kantiano<sup>2</sup>. De acuerdo con Natorp, Platón sería quien inaugura la propuesta teórica de concebir lo real como una determinación del pensamiento. Aristóteles habría presentado una lectura de Platón realista, y habría distorsionado la propuesta central del idealismo platónico. Natorp considera que el debate entre Platón y Aristóteles representa la controversia entre el idealismo y el realismo<sup>3</sup>. Natorp afirma que Platón fue el primero en ver que la tarea del pensamiento es la búsqueda de la unidad y que esta búsqueda de la unidad se realiza a través de conceptos. El concepto, como posición de pensamiento, es “la unidad de la multiplicidad de los casos que se dan”<sup>4</sup>. Este descubrimiento convierte a Platón en el precursor del idealismo crítico al señalar que todo ser es una posición de pensamiento que determina la multiplicidad a través de conceptos. Descartes y Leibniz siguieron esta concepción iniciada por Platón, y cuyo máximo exponente es Kant. De este modo, Leibniz es tomado en consideración como uno de los representantes paradigmáticos del idealismo y, con ello, un eslabón en la corriente idealista<sup>5</sup>. La figura de Leibniz es un punto de conexión en la modernidad entre el idealismo de Platón y el idealismo kantiano. No obstante, como ha sido notado, la figura de Leibniz para el neokantismo de Marburgo dista de ser un mero eslabón que prefigura la propuesta kantiana. Por el contrario, en muchos aspectos de su propuesta, la corriente de la escuela de Marburgo puede considerarse como una forma de Neoleibnizianismo<sup>6</sup>.

En segundo lugar, para comprender el núcleo de la propuesta interpretativa de Natorp es necesario atender al contexto en el que la conferencia se enmarca. Específicamente, el idealismo característico de la vuelta a Kant representada por el Neokantismo de Marburgo tiene como frente de debate al materialismo, con Lange como uno de los principales exponentes de esta corriente<sup>7</sup>. Para Natorp, la filosofía de Leibniz

---

<sup>2</sup> Cf. Giovanelli (2011: 184).

<sup>3</sup> Natorp (1988: 276 ss.). Cf. Poma (2006: 30).

<sup>4</sup> “Der Begriff ist, wie seit dem Meno feststeht, die Einheit der Mannigfaltigkeit vorkommender Fälle”. Natorp (1921: 143).

<sup>5</sup> Natorp (1921: 459), Cohen (1902: 13). Cf. Serón (2012: 3); Reale (1999: xi). Cohen y Natorp consideran que Platón es el fundador del idealismo. Como observa Andrea: “Plato occupied a place of equal importance to that attributed to Kant, and that the former’s influence on Marburg philosophy was in no way inferior to that of the latter”. Poma (2006: 22).

<sup>6</sup> Cf. Holzhey (1986: 289).

<sup>7</sup> Como sostiene Holzhey: “L’ancienne querelle entre matérialisme et idéalisme était toujours, ou plutôt à nouveau, virulente”. Windelband considera el auge del materialismo, como un “contragolpe dirigido al idealismo”. Holzhey (2011: 8). Windelband (1903: 513 y 519).

muestra cómo el mecanicismo conduce al idealismo. Así, los desarrollos leibnizianos ponen en evidencia la necesidad de una fundamentación idealista de la mecánica. La concepción mecanicista de la naturaleza exige un fundamento ideal; el cálculo infinitesimal sería esta fundación requerida. La propuesta materialista representada por Lange y la corriente idealista de los Neokantianos tienen en común el rechazo a la metafísica especulativa y una orientación al problema de la filosofía de las ciencias<sup>8</sup>. Natorp utiliza la figura de Leibniz para argumentar contra el materialismo, uno de los principales frentes de debate de idealismo marburgués.

En tercer lugar, es necesario atender al lugar que ocupa Leibniz para la escuela. No solo Natorp sino también Hermann Cohen y Ernst Cassirer consideran a Leibniz como representante clave para el desarrollo del idealismo crítico. En el caso de Cohen, la figura de Leibniz ocupa un lugar destacado para la configuración de su propia propuesta teórica. Cohen sostiene que el infinitesimal es fuente inextensa generadora de la extensión. El infinitesimal da la ley generadora de lo extenso<sup>9</sup>. El infinitesimal representa para Cohen la realidad intensiva. El cálculo infinitesimal tiene, por ello, “una significación crucial para el idealismo trascendental”<sup>10</sup>. Para Cohen, Leibniz -y también Newton y Kepler- han exhibido el rol del cálculo infinitesimal para la mecánica. Leibniz habría mostrado cómo lo infinitamente pequeño es fuente generadora de lo real. A través de la teoría de los infinitesimales, Leibniz expone cómo la extensión encuentra su fuente en lo inextenso<sup>11</sup>. También para Cassirer Leibniz ocupa un lugar destacado en la historia del pensamiento. Cassirer considera que Leibniz es “quien por primera vez convierte en un fin en sí el problema de los principios del saber”<sup>12</sup>. A diferencia de Descartes y de Spinoza, Leibniz pone el problema del saber como un fin en sí mismo. Leibniz exhibe la potencia del pensamiento y su naturaleza generadora de lo real. Para Cassirer, es un logro de la modernidad el haber recobrado las ideas fundamentales de la propuesta de Platón<sup>13</sup>. No

---

<sup>8</sup> Holzhey explica: “Les deux doctrines philosophiques ont en commun : l'orientation vers la science de la nature”. Holzhey (2011: 9).

<sup>9</sup> Para una explicación desarrollada de este aspecto, véase: Pringe (2020), Giovanelli (2011).

<sup>10</sup> Cohen (1883: 125).

<sup>11</sup> Cohen (1914 : 126).

<sup>12</sup> Cassirer (2018: 64).

<sup>13</sup> Descartes fundó el pensamiento científico moderno con el descubrimiento de la geometría analítica. Ciertamente, “la filosofía de Descartes tiene las características de un auténtico renacimiento que se remonta a la antigüedad en términos de motivos intelectuales” (Cassirer, 1962: 1). Con la filosofía racionalista moderna, sostiene Cassirer: “Das Denken vertieft sich wiederum zu seiner ursprünglichen Platonischen Bedeutung, nach der es als Funktionsausdruck der Erkenntnis

obstante, Leibniz es quien representa el espíritu del idealismo platónico al poner en evidencia la naturaleza creadora del pensamiento. Leibniz reconoce que el ámbito de lo real se extiende más allá de la concreción en lo empírico. Lo verdadero no se define por su adecuación a los hechos sino por la exhibición de su fuerza creadora en el concepto. Esta sería una de las diferencias marcadas entre la propuesta de Leibniz y la de Newton<sup>14</sup>. En contraste con la aproximación de Cohen, para Cassirer, el cálculo infinitesimal no presenta el núcleo de la propuesta leibniziana. El cálculo infinitesimal es sólo una aplicación especial del método lógico<sup>15</sup>. Mientras que Newton orienta su pensamiento al mundo de los hechos, Leibniz se orienta al ámbito del pensamiento<sup>16</sup>.

*Lebniz und der Materialismus*, la disertación inaugural que Natorp presenta en 1881<sup>17</sup>, forma parte de un conjunto de contribuciones con las que Natorp exhibe la pre-figuración del idealismo de Kant. Helmut Holzhey publica esta conferencia en 1985 y proporciona un valioso documento para la investigación del lugar de Leibniz para el Neokantismo. Focalizaremos el estudio en esta conferencia dado que es la fuente más completa de la aproximación natorpiana a la obra de Leibniz y tiene una influencia en las lecturas de Cohen y de Cassirer<sup>18</sup>.

### III. La aproximación de Natorp en *Lebniz und der Materialismus*

En su conferencia de 1881, “Leibniz y el Materialismo”, Natorp argumenta que es necesario redefinir la noción de concepto. Introduce esta idea en el marco del debate, por

---

zugleich den objektiven Gehalt der wissenschaftlichen Verhältnis von Mathematik und Logik”. Cassirer (1962: 105).

<sup>14</sup> Cassirer observa: “Leibniz fully acknowledges the value of empirical truth. But to his mind empirical truth is only a small part, a fragment, a single sector, of the universe of truth. Behind individual statements of empirical fact, it is the task of the philosopher to discover the necessary forms of thought”. Cassirer (1943: 374).

<sup>15</sup> Cassirer, E. (1943: 380).

<sup>16</sup> “Newton attained his end by a new orientation of physical thought; Leibniz attained his by a new orientation of logical thought”. Cassirer (1943: 384).

<sup>17</sup> Cf. Holzhey (1986: 293), Edgard (2021: 216).

<sup>18</sup> Cf. Edgard (2021). Edgard exhibe la importancia de la edición de Gerhardt en la elaboración de los desarrollos de Natorp. Edgard comenta: “But Natorp’s inaugural lecture would likewise have been impossible without Gerhardt’s editions of Leibniz’s philosophical writings. In particular, Natorp’s lecture relies on texts of Leibniz that Gerhardt had only made available in the second and fourth volumes, published in 1879 and 1880 respectively, less than two years before Natorp wrote his lecture. Natorp and Cohen were thus working with texts of Leibniz’s that were brand new to them and to other historians of philosophy”. Edgard (2021: 221).

entonces tradicional, entre materialismo e idealismo. La tesis central de Natorp es que Leibniz había exhibido que una posición mecanicista no es necesariamente materialista<sup>19</sup>. Por el contrario, Leibniz demuestra que la explicación mecánica de la naturaleza demanda un fundamento idealista.

Natorp sostiene que la concepción mecánica de la naturaleza fue uno de los grandes logros de la modernidad temprana. En el siglo XVII, surgió como una idea ampliamente aceptada que la naturaleza en su conjunto se comporta mecánicamente. Es decir, que “la totalidad de la naturaleza en todos sus fenómenos y conexiones no representa más que un mecanismo perfecto”<sup>20</sup>. Las leyes mecánicas controlan todo el ámbito de la naturaleza. La concepción mecánica acepta que “las formas y leyes más simples de los acontecimientos, tal como las enseña la mecánica, controlan y unen la totalidad de la inagotable variedad de las cosas naturales”<sup>21</sup>. La aceptación del mecanicismo representa la superación de las ideas fundamentales del Medioevo. Con la concepción mecánica de la naturaleza se instaura la cosmovisión propia de la modernidad<sup>22</sup>. Esta fue una de las enseñanzas capitales de la propuesta de Descartes. Descartes puso de manifiesto la necesidad de comprender la naturaleza entera a la manera de un mecanismo.

Sin embargo, junto a esta idea, existía la creencia de que la concepción mecánica de la naturaleza estaba asociada a la concepción materialista. La concepción moderna temprana sostenía que la aprobación del mecanicismo conducía directamente a la aceptación del materialismo. La concepción mecanicista conduciría a negar la existencia de entidades no materiales. Si la única forma de causalidad entre los fenómenos es mecánica, entonces, no hay otro fundamento más que en la materia. Según Natorp, antes de Leibniz se consideraba que materialismo y mecanicismo tenían una estrecha e ineludible conexión<sup>23</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. Holzhey (2011:7).

<sup>20</sup> “Die gesammte Natur in allen ihren Erscheinungen und Zusammenhängen nichts als einen vollkommenen Mechanismus / darstelle. So waren in wenigen Jahrzehnten die Anschauungen des ganzen Mittelalters gestürzt und der Sieg der modernen Weltauffassung entschieden”. Natorp (1881: 5).

<sup>21</sup> “Es wird begreiflicher, wie gewisse einfachste Formen und Gesetze des Geschehens, wie sie die Mechanik lehrt, die ganze für uns unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Naturdinge beherrschen und zusammenknüpfen”. Natorp (1881: 6).

<sup>22</sup> “Die mächtigste und nachhaltigste Wirkung hat Descartes' Philosophie wohl dadurch ausgeübt, dass sie zuerst in unvollkommener Ausführung zwar, aber mit grosser Klarheit über die Principien, das Ganze der Natur nach Art eines Mechanismus aufzufassen lehrte”. Natorp (1882: 121).

<sup>23</sup> “Es ist bekannt, dass der Materialismus keine Erscheinung der neuesten Zeit, vielmehr fast so alt ist wie die wissenschaftliche Erforschung der Natur. Wann und wo immer man versucht hat, die

Para Natorp, uno de los logros fundamentales de la propuesta de Leibniz es mostrar que no existe una relación directa entre mecanicismo y materialismo sino que, por el contrario, la concepción mecanicista conduce al idealismo. Natorp argumenta que Leibniz contribuye al desarrollo de la concepción mecanicista en tres lineamientos principales. En primer lugar, en la teoría de la fuerza. En segundo lugar, en la defensa de la infinitud actual en la materia. En tercer lugar, en la ley relacionada de la continuidad de todos los efectos naturales. De acuerdo con Natorp, estas serían las principales contribuciones de Leibniz a la posición mecanicista. Así también, Leibniz defendió al mecanicismo incluso frente al problema del movimiento voluntario. Para algunos, como Bayle, el problema del movimiento voluntario mostraba las limitaciones de la concepción mecánica de la naturaleza. Por el contrario, Leibniz considera que el movimiento voluntario puede ser explicado por causas mecánicas. Tampoco la experiencia de la libertad de la voluntad es un argumento contra las leyes mecánicas. Natorp considera que para Leibniz, “incluso lo que nuestra voluntad produce es estrictamente causado, y causado de acuerdo con la ley mecánica”<sup>24</sup>.

La defensa leibniziana del mecanicismo se mantendría a lo largo de toda su obra. Leibniz rechaza el materialismo pero acepta el mecanicismo. Con esto, objeta que el materialismo es una consecuencia inevitable del mecanicismo. Desde sus primeros escritos, Leibniz rechaza el materialismo pero avala una concepción mecanicista de la naturaleza<sup>25</sup>. Para argumentar en esta dirección, Natorp introduce dos argumentos: el primero se basa en el problema de la relación entre sensación y pensamiento (el materialismo sería incapaz de explicar esta relación); el segundo, en la necesidad de pensar la unidad en la materia. El materialismo no puede dar una explicación mecánica de la unidad de los fenómenos. Desarrollaremos brevemente el primero de los puntos y nos detendremos con más atención en el segundo. No obstante, ambos argumentos se fundan en la imposibilidad de la materia de proporcionar unidad.

En relación al primer punto, el argumento leibniziano partiría de la necesidad de concebir la unidad en los fenómenos de la conciencia. La idea puede estar regulada por

---

Zusammenhänge der Erscheinungen auf mechanischem Wege zu erklären, ergab sich der Materialismus als scheinbare Konsequenz. So zu Leibniz' Zeit”. Natorp (1881: 5).

<sup>24</sup> Natorp (1881: 7).

<sup>25</sup> “Der *Mechanismus* behielt den Sieg; und Leibniz hat sich sein ganzes Leben hindurch mit ganzer Entschiedenheit und selbst mit Begeisterung zu ihm bekannt, während er die materialistischen Folgerungen nicht minder entschieden, und ebenfalls schon früh, zurückwies. [...] Seine Anerkennung der modernen, mechanistischen Naturauffassung ist in der That aufrichtig und rückhaltlos...”. Natorp (1881: 5).

leyes mecánicas. No obstante, independientemente de su relación con los procesos físicos, “la génesis de la idea nunca podrá entenderse a partir de la materia y el movimiento”<sup>26</sup>. La máquina podría ser analizada en sus partes y no se encontraría allí jamás la fuente de lo que llamamos pensamiento. El pensamiento está regulado en su totalidad por leyes físicas y, no obstante, la materialidad no permite explicar su génesis. Si el materialista quisiera argumentar que la materia piensa, debería hipostasiar una cualidad oculta. Por más que se analice el mecanismo, no se encontrará allí más que relaciones materiales, insuficientes para explicar la unidad de los fenómenos de la conciencia<sup>27</sup>. Lo que el pensamiento produce es mecánicamente causado y, no obstante, inmaterial. La concepción idealista es requerida para que el pensamiento pueda representar algo en general. El pensamiento puede representarse una multiplicidad de objetos. Para que cada uno de estos objetos sea un objeto del pensar debe ser concebido de acuerdo con una unidad. La naturaleza del pensamiento consiste, justamente, en la capacidad de concebir en esta unidad. En tanto esta unidad no puede ser provista por la materia, la explicación de la naturaleza del pensar conduce a un fundamento ideal<sup>28</sup>. Como veremos más adelante, esta unidad ideal es la sustancia concebida como ley.

El segundo argumento de Natorp comienza mostrando la insuficiencia del materialismo para explicar mecánicamente la naturaleza. La concepción mecanicista, argumentará Natorp, conduce al idealismo. Leibniz evidenció la necesidad de una fundación idealista del mecanicismo a partir de un análisis de los conceptos fundamentales de la concepción mecánica de la naturaleza misma, a saber, los conceptos de espacio, tiempo, materia, fuerza, sustancia. A partir de un estudio de estas nociones centrales de la

---

<sup>26</sup> Natorp (1881: 8).

<sup>27</sup> “Der Materialismus scheitert gänzlich auf eben dem Punkte, wo die mechanische Auffassung sich vollendet: in der Erklärung der Empfindung und des Denkens. Sei die Vorstellung noch so naturgesetzlich bestimmt und an körperliche Vorgänge gebunden, nie doch lässt sich aus Materie und Bewegung die Genesis der Vorstellung verstehen. (...) Und so müsste der Materialist die verborgenen Qualitäten, die er verwirft, durch die Hinterpforte wieder einführen, um seinen Satz aufrecht zu halten, dass die Materie denken könne. Die Behauptung, dass Materie die letzte Substanz des Universums sei, würde Empfindung und Denken in einen gänzlich grundlosen Schein verwandeln, was eine vollkommene Absurdität ist, da Alles, was wir von der Materie selbst wissen, eigenständig nur auf unser Empfinden und Denken gestützt ist”. Natorp (1881: 8).

<sup>28</sup> “Was diese verlangte Einheit sei, lässt sich durch nichts Sinnliches deutlich machen, hingegen versteht es sich sofort durch die Reflexion auf die Grundbeschaffenheit unsres Denkens, welches, wiewohl eine Vielheit von Objecten umfassend, doch diese stets in einer Einheit darstellt, in einer Concentration gleichsam, welche eben das ausmacht, was wir Denken oder Bewusstsein nennen”. Natorp (1881: 8).

mecánica, Leibniz habría puesto de manifiesto que la visión mecánica de la naturaleza conduce al idealismo. En lo que sigue, nos centraremos en este argumento.

Natorp define el mecanicismo como aquella concepción según la cual todo en la naturaleza está conectado por leyes mecánicas. No hay causalidad espontánea. El materialismo es la concepción que sostiene que todo el universo está compuesto de entidades materiales. Para el materialismo, la materia es la sustancia última de lo real. Lo real es la materia y, en consecuencia, el primer objeto de los sentidos: los fenómenos. Para Natorp, el primer problema del materialismo es la necesidad de introducir un principio de unidad en los fenómenos. Leibniz muestra que la materia por sí misma no puede ser la fuente de unidad que requieren los fenómenos mismos. La mera materia no puede ser el principio de determinación. Es necesario introducir un principio activo para pensar la naturaleza. Los hechos naturales se pueden explicar por la legalidad que los rige, pero no ocurre a la inversa. La legalidad de los hechos no puede explicarse por la materialidad que los constituye. Natorp señala:

Concedido que todos los fenómenos particulares de la naturaleza pueden explicarse a partir del tamaño, la forma y el movimiento del cuerpo, ningún tamaño y forma específicos pueden derivarse de la materia como mera extensión: la extensión considerada en sí misma carece de toda determinación; y además, la movilidad se sigue de su concepto, pero no del movimiento real. Por lo tanto, debe introducirse un principio activo e inmaterial para que incluso un evento puramente mecánico pueda volverse inteligible de algún modo<sup>29</sup>.

La mera extensión no tiene determinación, y su determinación no puede ser la materia, ya que la materia, como mera extensión, carece de determinación en sí misma. La materia no tiene determinación por sí misma. No puede tener un principio interno de orden. Para que tenga lugar la explicación mecánica es necesario introducir un principio activo inmaterial. El mecanicismo va más allá del materialismo al exhibir esta necesidad. La explicación mecánica de la naturaleza exige un principio ideal de unidad. Para explicar la

---

<sup>29</sup> “Zugegeben, dass aus Grosse, Figur und Bewegung der Körper alle besondern Erscheinungen der Natur erklärbar seien, so lässt sich doch schon irgendwelche bestimmte Grosse und Figur aus der Materie als blosser Ausdehnung nicht ableiten : die Ausdehnung in sich betrachtet entbehrt jeglicher Determination; und ferner folgt aus ihrem Begriff zwar Beweglichkeit, aber nicht wirkliche Bewegung; es muss daher schon ein actives, immaterielles Princip eingeführt werden, damit selbst ein bloss mechanisches Geschehen nur irgend verständlich werde”. Natorp (1881: 8). La traducción es propia.

naturaleza, es necesario introducir un principio activo, mecánico pero no material. Leibniz muestra la necesidad de introducir un principio inmaterial para la comprensión de los fenómenos mecánicos. De esta forma, Leibniz habría demostrado que la concepción mecanicista es antimaterialista porque puso en evidencia que la materia no es la sustancia última del universo. La materia no tiene unidad por sí misma. La materia considerada por sí misma sería un conjunto de relaciones cuyas conexiones causales pueden ser explicadas mecánicamente. No obstante, la fuente de la unidad que la compone no se halla en el orden de lo material. Como la materia no tiene unidad por sí misma, no puede ser ella fuente de unidad. El materialismo se basa en la noción de fenómenos, pero los fenómenos mismos exigen una unidad que la materia no puede proporcionar. La explicación material de los fenómenos requiere partir de nociones como las de magnitud, figura y movimiento pues “todos los fenómenos particulares de la naturaleza pueden explicarse a partir de la magnitud, la figura y el movimiento del cuerpo”. No obstante, “ninguna magnitud y figura en particular pueden derivarse de la materia como mera extensión”<sup>30</sup>. La explicación de los fenómenos extensos apunta a una explicación no material. En general, la materia no tiene unidad por sí misma pero no puede ser fuente de unidad. Para Natorp, Leibniz muestra que la materia por sí misma no puede ser fuente de unidad. La introducción de una unidad –y la peculiaridad del tipo de unidad introducida– requiere un principio no material. Este principio inmaterial de la materia, que determina lo que es la materia, es la fuerza.

La introducción del concepto de fuerza tiene como primera premisa la insuficiencia de la concepción materialista para explicar la identidad. La dificultad para fundar la identidad derivaría en dos problemas fundamentales. En primer lugar, la incapacidad de fundar la identidad derivaría en la imposibilidad de explicar el movimiento. En segundo lugar, el concepto de identidad es necesario para distinguir la objetividad de la mera apariencia. Una fundación insuficiente de la identidad conduce a un problema al momento de representar en general la objetividad en contraposición a la mera apariencia. Es decir, la identidad es requerida para distinguir una unidad necesaria de un mero agregado contingente. El primer argumento se asienta en que la materia no puede contener un principio de acción. Leibniz sostiene que la naturaleza del movimiento requiere pensar la identidad del móvil. La identidad requiere de un principio de unidad. La unidad no puede ser proporcionada por la materia. El materialismo no consigue explicar el movimiento.

---

<sup>30</sup> Natorp (1881: 8).



Como la materia no tiene un principio de acción, no es posible explicar el movimiento de un cuerpo si no es mediante un principio material pues el movimiento del cuerpo requiere la identificación como individuo de aquello que se mueve. Como la materia misma no contiene ningún principio para actuar, para establecer un sujeto idéntico de movimiento, es necesario introducir un principio que garantice esta identidad. La elucidación de la naturaleza del movimiento requiere de un principio no material sino ideal<sup>31</sup>.

El segundo argumento se basa en la esencia infinitamente divisible del espacio. Si lo extenso es infinitamente divisible, como lo es el espacio, la multiplicidad que lo compone podría ser disgregada también infinitamente. La posibilidad de división infinita mostraría que lo extenso no contiene un principio de unidad. Si no hay un fundamento que proporcione la unidad, no podría distinguirse entre un mero agregado contingente y una objetividad; pues un fenómeno objetivo se distingue de la unidad aparente por contar con un principio de unidad de articulación. Por lo tanto, para distinguir un fenómeno objetivo no basta la materialidad. Es necesario un fundamento ideal<sup>32</sup>.

El concepto de fuerza muestra la conexión entre la concepción mecanicista y el idealismo, ya que es este concepto metafísico el que nos permite explicar el comportamiento de la materia misma. Por ello, “el concepto de fuerza hace el tránsito de la concepción mecánica a la metafísica”<sup>33</sup>. Es decir, la materia no puede ser un principio de acción. No contempla ningún principio para actuar. Entonces, no puede haber un sujeto de acción idéntico a menos que se admita un principio formal. Este principio formal es la fuerza, que genera tanto el movimiento como la unidad de lo que se mueve. Los fenómenos requieren fuerzas, pero las fuerzas conducen al concepto de ley. De acuerdo con Natorp, esta fue la innovación de Leibniz. La materia no tiene unidad propia. No hay

---

<sup>31</sup> Como explica Edgard Scott: “For Descartes, space and time are in themselves passive and not sources of any activity. But then, if matter is conceived as essentially extension (and thus essentially spatio-temporal), matter is likewise passive and not a source of any activity. But if a piece of matter lacks any source of activity, Leibniz argues, it lacks any ground for the identity conditions that could genuinely distinguish that piece of matter from any other. Thus matter, conceived as having extension as its essence, cannot constitute any real objects.” Edgard (2021: 218).

<sup>32</sup> Edgard señala: “If matter’s essence were extension, it would contain no principle for individuating real bodies, and thus our decision to call a thing a body would depend entirely on our conception of it”. Edgard (2021: 219).

<sup>33</sup> “Es muss daher schon ein actives, immaterielles Princip eingeführt werden, damit selbst ein bloss mechanisches Geschehen nur irgend verständlich werde. Daher ist es der Begriff der Kraft, welcher für Leibniz den Uebergang bildet von der streng mechanischen Auffassung der immanenten Zusammenhänge der Natur zu einer Metaphysik, welche ihre Principien höher hernimmt”. Natorp (1881: 9).

nada en la materia que pueda proporcionar esa unidad. La unidad requiere un principio no material. Por lo tanto, se debe introducir un principio activo e inmaterial, de modo que incluso un evento puramente mecánico pueda entenderse de alguna manera. La necesidad de buscar este principio de unidad es lo que en la historia ha llevado al concepto de sustancia. La noción de sustancia ha venido a satisfacer este requisito. La sustancia es la fuerza primitiva que logra dar unidad a los fenómenos, pues representa “esa unidad inmutable de los estados cambiantes de un mismo sujeto”<sup>34</sup>. El error ha sido buscar ese principio de unidad en la materia. Como principio inmaterial, el concepto de fuerza muestra cómo el mecanicismo no conduce al materialismo sino al idealismo. Precisamente, por el concepto de sustancia se supera el materialismo. Leibniz demostró que solo introduciendo este principio formal podemos diferenciar apariencia de fenómeno. Ser fenómeno, en contraposición a la mera apariencia, es estar elevado al principio formal de la ley. Como observamos, la objetividad no puede ser pensada como una multiplicidad reunida de forma fortuita. No obstante, la necesidad del enlace entre la multiplicidad no puede ser provista por la materia. Por ello, es necesario un principio de unidad de la objetividad.

Leibniz habría mostrado que la objetividad descansa en un fundamento ideal. Pensar es comprender lo múltiple en una unidad. La búsqueda de formación de conceptos consiste en dar a la multiplicidad una forma específica de unidad objetiva. Los conceptos son modos de la unión. Los modos de dar unidad a lo múltiple son los conceptos. Natorp sostiene:

Lo que es esta unidad requerida no puede aclararse con nada sensible, pero se comprende inmediatamente a través de la reflexión sobre la naturaleza fundamental de nuestro pensamiento, que, aunque abarca una multiplicidad de objetos, sin embargo siempre los representa en una unidad, por así decirlo, en una concentración, que constituye lo que llamamos pensamiento o conciencia. Leibniz vio que lo que constituye la verdad de los fenómenos, la sustancia o esencia de las cosas a diferencia de la mera apariencia, se basa en tal unidad formal, ideal y conceptual<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> “Alle Begriffe besondrer Kräfte aber führen zurück auf die primitive Kraft, welche eigentlich das ist, was den Begriff der Substanz bildet; denn diese bedeutet nichts weiter als diejenige unveränderliche Einheit der wechselnden Zustände desselben Subjects”. Natorp (1881: 9).

<sup>35</sup> “Was diese verlangte Einheit sei, lässt sich durch nichts Sinnliches deutlich machen, hingegen versteht es sich sofort durch die Reflexion auf die Grundbeschaffenheit unsres Denkens, welches, wiewohl eine Vielheit von Objecten umfassend, doch diese stets in einer Einheit darstellt, in einer

Natorp afirma que pensar es dar unidad a lo múltiple y que los conceptos son precisamente estos modos de reunión. La unidad es ese punto de vista provisional. La unidad articuladora es la ley que regula las formas en que la multiplicidad se reúne en una unidad. Este punto de vista provisional es la ley. La ley es la expresión de la unidad del punto de vista. Leibniz, afirma Natorp, fue el primero en ver esta unidad requerida en la unidad de la ley. La ley es esta unidad ideal que configura la multiplicidad. La ley permite una representación de la sustancia del fenómeno porque permite articular un punto de vista específico, “ya no material y sensible, sino formal e ideal”. Natorp afirma:

La “sustancia” que sólo aparece a nuestros sentidos bajo las formas del espacio y del tiempo sólo puede ser pensada por nosotros bajo una forma: bajo la forma de la ley. En el concepto de la ley, como la representación propia de la sustancia de cosas, Leibniz alcanzó entonces un principio que ya no era en absoluto material y sensible, sino formal e ideal. Sólo entonces la metafísica del materialismo fue superada por completo, mientras que al mismo tiempo todo lo que estaba justificado por ella, a saber, la exigencia de la estricta realización del concepto de naturaleza, que se basa únicamente en el concepto de ley, es preservada sin cambios<sup>36</sup>.

Para Natorp, el fenómeno solo puede constituirse gracias a esta unidad conforme a ley. Sobre esta unidad formal es que se constituye el fenómeno. La multiplicidad sin unidad, como mera apariencia, solo puede adquirir la forma de fenómeno gracias a esta unidad ideal. La unidad del fenómeno constituido en virtud de la ley contrasta con la mera apariencia. Ser fenómeno es, pues, ser una multiplicidad unida bajo el punto de vista de la ley. Este fue el descubrimiento de Leibniz. Para Natorp, “Leibniz vio que se trata de tal unidad formal, ideal, conceptual, que lo que constituye la verdad de los fenómenos, la

---

Concentration gleichsam, welche eben das ausmacht, was wir Denken oder Bewusstsein nennen. Leibniz sah ein, dass auf solcher formalen, ideellen, begrifflichen Einheit das beruht, was die Wahrheit der Phänomene, die Substanz oder das Wesen der Dinge im Unterschied von der blossen Erscheinung ausmacht”. Natorp (1881: 9).

<sup>36</sup> “Nur unter Einer Gestalt kann die ‘Substanz’, welche vor unsern Sinnen in den Formen des Raumes und der Zeit bloss erscheint, von uns gedacht werden: unter der Gestalt des Gesetzes. Im Begriff des Gesetzes, als der eigentlichen Darstellung der Substanz der Dinge, hat denn Leibniz ein ganz und gar nicht mehr materiales und sinnliches, sondern formales und ideelles Princip erreicht; die Metaphysik des Materialismus war damit erst gründlich überwunden, während zugleich alles Berechtigte desselben, nämlich die Forderung der strengen Durchführung des Naturbegriffs, der ja auf nichts beruht als auf dem Begriff des Gesetzes, ungeschmälert erhalten blieb”. Natorp (1881: 9).

sustancia o la esencia de las cosas contrasta con la mera apariencia”<sup>37</sup>. Por tanto, la sustancia debe entenderse como una determinación del fenómeno conforme a ley. La sustancia del fenómeno es esta legalidad que, al darle una determinación objetiva, le da concomitantemente una realidad frente a la mera apariencia. Ser real es ser un caso de la ley. Estar constituido por ella es lo objetivo, o lo real. Pensar en un objeto como real es pensar en él como un caso de la ley. La ley que rige la serie de cambios de estado de un mismo fenómeno se expresa en la serie algebraica o en la ley de la curva.<sup>38</sup> En el caso de la serie algebraica, cada uno de los términos no puede ser pensado sino por los modos peculiares de relación que establece con los otros términos. La identidad de cada miembro es definida por la ley de construcción de la serie como un todo. Esta legalidad establece el modo en el que un término se vincula con el otro. La identidad de cada miembro está determinada por el lugar que ocupa y el lugar que ocupa se determina por la ley de su formación. Leibniz demostró que “no puede existir un sujeto idéntico de cualquier movimiento sin un principio formal de fuerza”, y “la unidad inmutable de los estados cambiantes de un mismo sujeto, en la que toda su secuencia se expresa como una serie algebraica”<sup>39</sup>. Para Natorp, la relación es el concepto fundamental del pensamiento<sup>40</sup>. Pensar es establecer relaciones, y el número es la primera expresión de este proceder. En la serie algebraica, cada número puede concebirse como un miembro. Cada miembro puede ser definido por la posición que ocupa. La serie está, en efecto, compuesta por los miembros, pero los miembros no preceden a la relación que tienen entre sí. La ley de la

---

<sup>37</sup> Natorp (1881: 9).

<sup>38</sup> Natorp toma los ejemplos que luego desarrollará Cohen. Como explica Hernán Pringe, “according to Cohen, the history of infinitesimal calculus shows that there are three fundamental problems that the notion of infinitesimal enables us to solve. Firstly, the geometrical problem of tangents; secondly, the algebraic problem of series and, finally, the dynamical problem of velocity and acceleration”. Pringe (2020: 142). Giovanelli (2011: 213 ss). Así, también Natorp remarca cómo su lectura de Leibniz influyó en los desarrollos de Cassirer. Cf. Edgard (2021).

<sup>39</sup> “Denn diese bedeutet nichts weiter als diejenige unveränderliche Einheit der wechselnden Zustände desselben Subjects, worin deren ganze Folge ausgedrückt ist wie eine algebraische Reihe in ihrer Formel oder wie alle Punkte einer Curve in der Gleichung, welche die Natur oder das Gesetz der Curve ausdrückt. So verhält es sich ja thatsächlich schon bei jeder auch bloss derivativen Kraft; so sagen wir, es folge aus der Natur eines in einer gegebenen Graden mit gegebener Geschwindigkeit bewegten Körpers, dass er, von Störungen abgesehn, in gewisser Zeit einen gewissen Punkt der Graden erreicht...”. Natorp (1881: 9).

<sup>40</sup> “Aber der wahrhaft letzte Grundbegriff des mathematischen und alles strengen Denkens überhaupt ist viel mehr die Relation. Es ist Täuschung, dass man die Termini voraus haben könnte, um erst aus ihrem Zusammentritt die Relation hervorgehen zu lassen. Mit Recht fragte bereits Plato: Waren die zwei etwa nicht zwei, bevor man sie zusammenthat? Mathematik hat überhaupt nichts zu thun, sie hat nur zu betrachten, und zwar zuletzt nichts anderes als Relationen. Die Relata sind erst gesetzt durch die Relation als deren Termini”. Natorp (1902: 3).

serie determina la naturaleza de los miembros y las relaciones entre ellos. Cada miembro se define por la posición que asume. Las partes no pueden preceder al todo. Tampoco pueden obtenerse los miembros por abstracción de ningún dato dado previamente. En este caso, las partes y el todo surgen simultáneamente<sup>41</sup>. Además, cada miembro puede considerarse un todo por sí mismo y contener una multiplicidad en él. La ley de formación garantiza que la relación entre los términos sea siempre la misma. En todas las diferentes variaciones de las relaciones entre los términos, se conserva la unidad cualitativa. La unidad cualitativa de la ley subsiste. Por ello, no hay preeminencia de la relación cualitativa sobre la cuantitativa, pues la ley expresa la “posibilidad ilimitada de composición y división” de los términos. La continuidad requerida se basa en la posibilidad de pensar definida como la acción de poner relaciones<sup>42</sup>.

#### **IV. La fundación ideal de lo real**

De acuerdo con Natorp, Leibniz mostró que lo real tiene un fundamento ideal exhibiendo la insuficiencia del materialismo. La posición de Leibniz requería mostrar la insuficiencia de la concepción materialista para explicar la concepción mecánica de la naturaleza. El siguiente paso consiste en poner de manifiesto el modo en el que Leibniz exhibe la fundamentación ideal de lo real.

Las leyes del espacio y del tiempo deben valer para todos los fenómenos reales. Toda coexistencia y sucesión se rige por las propiedades del espacio y del tiempo. El espacio y el tiempo por sí mismo, ha demostrado Leibniz, no son entidades reales sino relaciones de coexistencia y sucesión. Espacio y tiempo, si bien no son entidades reales,

---

<sup>41</sup> “Darin liegt nun aber der Hinweis auf ein logisches Moment; das in der Zahl von Anfang an schlummerte und doch bis dahin tief versteckt blieb; das in seiner fundamentalen Bedeutung für die Denkschöpfung der Zahl überhaupt von den Arithmetikern erst verhältnismäßig spät beachtet worden ist; nämlich jenes logische Moment, dem Kant den Name der „Relation“ beilegt, welches in Wahrheit aber vielmehr eine eigene Relation von Relationen darstellt. Sein genauer Ausdruck in der Sprache der Arithmetik ist die Funktion. Die Größe als Veränderliche enthüllt ihre eigentliche Bedeutung erst, sofern dabei mitgedacht wird an eine gesetzliche Beziehung, gemäß welcher eine Wertreihe einer anderen von Glied zu Glied korrespondiert Nicht die Größe ist veränderlich; die Größe als das Wiegroß muß vielmehr fest bleiben, und die Größe als Kontinuum bedeutet nur die Allheit der Werte je unter einem gegebenen Gattungsbegriff; sie ist die Bedingung der Veränderlichkeit, aber ist selbst nicht veränderlich”. Natorp (1910: 202).

<sup>42</sup> “Kontinuität ist ein so ursprüngliches, unverbrüchliches Gesetz des Denkens, dass überhaupt irgendwelche Diskretion sich nur als Diskretion eines Kontinuums will denken lassen. Also gibt es für das reine Denken das Kontinuum der Beziehungssine oder Richtungen ebenso wie das Kontinuum der Werte”. Natorp (1910: 237).

valen para los fenómenos. Las leyes que rigen lo real no se ven afectadas por ningún fenómeno efectivo. No hay fenómeno que pueda refutar a la legalidad que lo funda. La verdad de la ley antecede a toda verdad empírica y la fundamenta. Como se mostró, esta unidad de la ley es ideal. No obstante, esa ley que no pertenece a lo empírico funda la regulación de lo fenoménico. La ciencia de los fenómenos ciertamente se sostiene sobre los fundamentos matemáticos. Las propiedades del espacio y del tiempo deben valer para todo lo real. No obstante, las propiedades matemáticas del espacio y del tiempo no pueden fundar su unidad. La explicación científica de la naturaleza demanda ir más allá incluso de los conceptos matemáticos. Se requiere la introducción de las nociones de sustancia y de fuerza, que son conceptos metafísicos. Como se ha argumentado, la infinita divisibilidad del espacio y del tiempo, una de sus propiedades fundamentales, hace imposible que las leyes de la extensión sean la fuente de la unidad. En el espacio y en el tiempo, todo fenómeno es divisible en otros fenómenos. Aquí se establece el contraste con el concepto de sustancia expresado como ley. La unidad como identidad requerida del fenómeno solo puede ser proporcionada por el fundamento ideal de la sustancia. La sustancia, como fuerza primitiva, no se disuelve en la división sino que permanece. La expresión conforme a ley permite distinguir a la objetividad de la mera apariencia. La ley no es ella misma un fenómeno real pero es fundamento de la objetividad<sup>43</sup>. Leibniz habría mostrado que todo análisis conducirá al mismo resultado. El análisis de todo concepto conduce necesariamente a la necesidad de aceptar ciertos conceptos primitivos como nociones fundantes. Estos conceptos fundantes posibilitan que la multiplicidad no se disuelva en un mero agregado sino que sea pensada como multiplicidad en relación a una unidad. Así como en las relaciones en el espacio y el tiempo el todo precede a la parte, en lo real la unidad es fundamento de la multiplicidad. Lo real en el fenómeno, la sustancia, se

---

<sup>43</sup> “Wissenschaft der Phänomene beruht nicht bloss auf den mathematischen Begriffen vom Räume und der Zeit, sondern überdies auf metaphysischen Begriffen wie Substanz und Kraft, welche von jenen radical unterschieden sind und folglich einen andern Ursprung haben müssen. Jede im Räume und der Zeit vorstellbare Einheit ist immer wiederum auflösbar ins Grenzenlose; sie verträgt nicht die letzte Auflösung. Phänomene sind immer wiederum theilbar in Phänomene, welche, wiewohl nicht unsern Sinnen, doch denen feiner organisirter Wesen erscheinen würden; die wahren Einheiten hingegen, wie sie die Wissenschaft im Begriffe der Substanz und der Kraft denkt, erscheinen nicht, wie weit wir auch die Theilung fortsetzen mögen; sie sind daher nicht Theile, sondern Grundlagen der Phänomene; das Continuum ist aus ihnen nicht zusammengesetzt, sondern resultirt daraus als Phänomen; sie selbst sind also auch nicht Erscheinungen, sondern das zu Grunde liegende, was sich in der Reihe der Phänomene gleichsam entwickelt- quod se per phaenomena exserit -wie es durch die Analogie der Gesetze algebraischer Reihen und geometrischer Figuren bereits verdeutlicht wurde”. Natorp (1881: 11).

determina por las leyes del espacio y el tiempo pero, primariamente, se determina por el fundamento las leyes de unidad del intelecto. Las leyes del entendimiento aúnan tanto las leyes del espacio y el tiempo como la unidad formal de los fenómenos expresada en el concepto de sustancia. Por ello, la explicación de la objetividad de los fenómenos deriva en el concepto de sustancia; “la explicación de los fenómenos exige fuerzas, pero las fuerzas conducen, con la misma consecuencia, a la fuerza primitiva o ley. Esto constituye el concepto mismo de sustancia”<sup>44</sup>. Mediante el concepto de sustancia, Leibniz expone el fundamento ideal de lo real. Leibniz exhibe así que la ciencia de los fenómenos se basa en el fundamento ideal de la ley. Demuestra el fundamento ideal de lo real al determinar que solo la ley puede brindar el fundamento de unidad que determina lo real. De este modo, Leibniz exhibe la necesidad de un fundamento ideal del orden de lo empírico.

En la primera parte de esta presentación, analizamos el lugar de Leibniz en el contexto de una conferencia de Natorp. Exhibimos que la conferencia se enmarca en el debate entre idealismo y materialismo característico de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Mostramos cómo Leibniz es tomado en consideración para argumentar con uno de los frentes de debate del idealismo de Marburgo, el materialismo. En segundo lugar, estudiamos la aproximación de Natorp a la obra de Leibniz. Exhibimos los argumentos que conducen a Natorp a sostener que Leibniz es el primer autor que argumenta de forma directa contra el materialismo al exhibir el fundamento ideal de la concepción mecánica. Finalmente, analizamos el núcleo argumentativo de la aproximación de Natorp, la relación entre sustancia y ley. Según este filósofo, Leibniz demostraría que la concepción mecánica de la naturaleza no conduce al materialismo sino al idealismo.

## V. Referencias bibliográficas

Cassirer, E. (2018). *El problema del conocimiento en la filosofía moderna en las Ciencias modernas II*. W. Roses (Trad.). México: FCE.

Cassirer, E. (1962). *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Hildesheim: Georg Olms.

Cassirer, E. (1943). Newton and Leibniz. *The Philosophical Review*, 52 (4), 366-391.

---

<sup>44</sup> Natorp (1881: 12).

- Pelegrín, L. (2022). Leibniz y el materialismo. La lectura de Natorp de Leibniz. *Siglo Dieciocho*, 3, 205-223.
- Cohen, H. (1984). *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur "Geschichte des Materialismus" von F. A. Lange*. 3. Aufl. H. Holzhey (Ed.). Hildesheim; New York: Georg Olms.
- Cohen, H. (1883). *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin: Ferd. Dummlers Verlagsbuchhandlung.
- Edgard, S. (2021). Leibniz's influence on Hermann Cohen's Interpretation of Kant. *Kant e-Prints*, 16 (2), 200-230.
- Giovanelli, M. (2011). *Reality and Negation – Kant's Principle of Anticipations of Perception. An Investigation of its Impact on the Post-Kantian Debate*. Nueva York: Springer.
- Holzhey, H. (2011). Idéalisme et matérialisme. Hermann Cohen, sur Friedrich Albert Lange. *Revue de métaphysique et de morale*, 69, 7-17.
- Holzhey, H. (1986). Die Leibniz-Rezeption im "Neukantianismus" der Marburger Schule. En A. Heinekamp (Ed.), *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz* (289-300). Stuttgart: Steiner.
- Natorp, P. (1921). *Platos Ideenlehre. Zweite, durchsebene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe*. Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Natorp, P. (1910). *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Berlin: G. Teubner.
- Natorp, P. (1902). Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik. En *Unterrichtsblätter Für Mathematik und Naturwissenschaften* (1-8). Berlin: Verlag von Otto Sall.
- Natorp, P. (1887). Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis I. *Philosophische Monatshefte*, 23, 257-286.
- Natorp, P.; Holzhey, H. (Ed.) (1985). Leibniz und der Materialismus (1881). *Studia Leibnitiana*, 17 (1), 3-14.
- Natorp, P. (1882). *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Marburg: Elwert.
- Poma, A. (2006). *Yearning for Form and other Essays on Hermann Cohen's Thought*. Dordrecht: Springer.
- Pringe, H. (2020). Conocimiento puro y cálculo infinitesimal en el neokantismo de Hermann Cohen. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 46 (2), 104-119.
- Reale, G. (1999). Introduzioni. En P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee. Una introduzione all'idealismo* (II-XXX). Milán: Vita e Pensiero.
- Seron, D. (2012). L'idéalisme de Cohen et Natorp: Entre Kant et Platon. En: S. Delcomminette, A. Mazzú (Eds.), *L'Idée platonicienne dans la philosophie contemporaine: Jalons* (97-116). Paris: Vrin.
- Windelband, W. (1903). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Dritte Auflage*. Tubinga y Leipzig: Mohr.



### **CV de la autora**

Laura Pelegrín es graduada de la carrera de filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Fue becaria de grado en esta institución bajo la dirección de Mario Caimi con un proyecto sobre lecturas contemporáneas de Immanuel Kant. Actualmente es estudiante de doctorado de filosofía en el programa conjunto entre la Universidad Diego Portales (UDP) y Leiden Universiteit (UL) con un proyecto de investigación sobre Neo-Kantismo. Ha obtenido una beca de doctorado nacional de CONICYT. Ha sido docente de la Universidad Maimónides en Argentina y actualmente dicta un curso de grado en la UDP. Es miembro del Grupo de Estudios Kantianos del Instituto de Filosofía de la UBA y del grupo Idealismo Crítico de la UDP. Es investigadora adjunta de la UDP.



**SIGLO DIECIOCHO**

REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE ESTUDIOS DEL SIGLO XVIII

# Reseñas



AAES 18

*Siglo  
Dieciocho*

A decorative flourish consisting of a horizontal line with a ribbon-like end on the left and a quill pen on the right. The quill is positioned vertically, with its tip pointing downwards and its base resting on the horizontal line. The text "Siglo Dieciocho" is written in a cursive font above the flourish.

---

**Reseña: Femenías, María Luisa (2019). *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Lea.**

---

*Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria* es la última obra de la filósofa argentina María Luisa Femenías. Título con enigmático pronombre (“lo”), y adverbio, (“antes”), esto es, ¿qué pensaron ellas y cuándo?

Empecemos por el “antes”, ¿antes de qué o quién lo pensaron ellas?: obvio es que lo pensaron antes de nuestros días, tal como nos indica el subtítulo y el índice. Este precisa que el repaso histórico de *ellas* se inicia en el período presocrático. Más complejo es dilucidar si lo pensaron antes que sus contemporáneos. Para ello tenemos que bucear en la obra de Femenías, pues está lejos de ser mero catálogo de pensadoras, dado que el estudio de ellas corre paralelo a un replanteamiento del “lo”, de qué es filosofía, problema filosófico central. Desentrañar qué es filosofía es en sí mismo un problema filosófico y, por ende, no está sentado de antemano.

La pregunta por el “lo” tiene dos derivas ¿pensaron lo mismo que los filósofos (varones) de su tiempo o pensaron “otra cosa” y en tal caso qué era esa “otra cosa”? Femenías recoge el concepto de racionalidad ampliada de Marcil-Lacoste, entendiendo por ello que las filósofas “miran/leen desde un lugar descentrado, marginal que ilumina las condiciones de apreciación de una realidad otra que exige una nueva forma de escritura (...). Los textos de las filósofas aportan como novedad una nueva racionalidad y un nuevo campo de problemáticas (...) que incluye aspectos abandonados por la caracterización tradicional (como las emociones), y que incluyen también los modos colectivos de razonamiento. Ambas concepciones han influido muy recientemente en la filosofía de la mente, la teoría de las emociones, las éticas del cuidado, entre otras ramas filosóficas” (pp. 33-34).

De este modo, la inclusión de las pensadoras-filósofas no solo añade nombres al elenco de la Historia de la Filosofía, sino también problemas que anteriormente no se habían contemplado como filosóficos, a veces ni siquiera como meros problemas que necesitasen un mínimo detenimiento. El análisis actual de cuestiones como el género, la interculturalidad, la identidad, el cuidado, la precariedad... nos conduce a la pregunta retrospectiva de si en el pasado podemos hallar esbozos de análisis de algunos de ellos y, en todo caso, recuperarlos para la Historia. Nuevos problemas filosóficos nos llevan a ulteriores revisiones de la Historia, a ver cómo lo pensaron antes, y entre los de más pujanza están los asociados al género.

Las pitagóricas inauguran el capítulo primero que lleva por título “Filósofas en la Antigüedad clásica”. A este siguen otros cuatro dedicados cada uno de ellos a una pareja de filósofa y literata, y otros trece dedicados a sendas filósofas. A medida que nos aproximamos a nuestros días, las individualidades van ganando terreno y se va estrechando el criterio de selección de autoras y temas, ocupando un lugar preponderante aquellos relativos al género en su relación con la identidad y con la universalidad.

Los criterios de exclusión por parte de la Historia de la Filosofía al uso, afectan ya a las primeras pensadoras como es el caso de las pitagóricas excluidas de la Historia por centrarse en “asuntos domésticos”, recuperables en la actualidad al hilo de la inclusión de lo privado en los asuntos “serios”: dignos de tratamiento filosófico. También encontramos a las autoexcluidas como Arendt y Beauvoir. La primera se autoexcluye como filósofa profesional, porque pensar es atributo humano, de modo que no existe la profesión de pensador o pensadora, si bien pensar ciertos temas, podemos objetar, y con cierto método sí que compete a la tarea de filosofar. También señala Femenías la “impaciencia” de Arendt con el feminismo por no considerarlo pertinente en la teoría política. Por el contrario, Beauvoir, quien tampoco se considera filósofa, sitúa las cuestiones relativas a las mujeres en el centro de sus reflexiones, convirtiéndose en figura clave para el feminismo a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Interesante para esta investigación sobre los alrededores filosóficos son los cuatro capítulos, ya mencionados anteriormente, que dedica a parejas de filósofa y literato-filósofa. Preludio significativo de la polémica relación entre literatura y filosofía, de importancia capital en el caso de las filósofas. En palabras de la autora, “(...) aun escrita en primera persona, la literatura no representa una empresa individualista; por el contrario, exhibe otros modos de existencia y acción. Las mujeres que tradicionalmente han estado vedadas a formas de vida que les permitieran desarrollar y exhibir sus conocimientos han abierto sus mundos recuperándose a ellas mismas; recuperando sus “yo” narrativamente para constituirse en sujetos de acción” (p. 82). Y así tenemos unas cuantas parejas de filósofas y literatas como es el caso de Oliva de Sabuco y María de Zayas, o Christine de Pizán y sor Juana Inés, por citar algunas, lo que además de contextualizar y relacionar Filosofía con Literatura nos lleva a la cuestión –apunta Femenías– de si tenemos que dar sentido filosófico a la literatura escrita por mujeres en cuanto era la única forma posible de construcción de la subjetividad y, por consiguiente, bucear la filosofía en epístolas, novelas y poesías, expresiones que conllevan un tono personal e introspectivo, más encarnado, podríamos decir.

A partir del XVII las filósofas aparecen en esta obra individualmente e inmersas en plena vorágine de las polémicas filosóficas de su tiempo como es el caso de la relación entre alma y cuerpo en el siglo XVII. Algunas de ellas “fueron por delante de Descartes”, tal como observó Feijoo a propósito de Oliva de Sabuco, al contravenir a la cartesiana separación alma y cuerpo, estando en tal cuestión más próxima a concepciones de filósofos posteriores como Espinoza y a actuales teorías neurocientíficas como las de los investigadores Hanna y Antonio Damasio.

La selección de las trece autoras que ocupan otros tantos capítulos hasta completar el conjunto de dieciocho de que consta la obra es hecha a través de un filtro feminista; es decir, están seleccionadas aquellas autoras que desarrollaron aspectos feministas, convirtiéndose en dignas representantes del largo camino de examinar y ponderar la condición de las mujeres en su relación con los varones y con las estructuras económicas y políticas. María Luisa Femenías presenta autoras de Europa y América siguiendo la periodización de Ana de Miguel: feminismo premoderno, moderno y contemporáneo.

Inicia el siglo XVIII con Émilie Du Châtelet, “gran hombre que no tenía otro defecto que ser mujer”, a decir de Voltaire, con quien ya apunta la rama de un feminismo reivindicativo ilustrado en un suelo de controversias filosóficas de orden ontológico y político sobre la condición y los derechos de las mujeres. Cierra el siglo con Mary Wollstonecraft, pionera en la exigencia al Estado de garantizar un sistema nacional de enseñanza primaria y gratuita para ambos sexos.

El paso del XIX al XX lo abre con Kollontai a quien rescata del calificativo de especialista en “la cuestión femenina” para situarla en un marco más amplio: el de la filosofía política. Otras diez autoras, tanto europeas como americanas son presentadas para recorrer el siglo XX y llegar a las filósofas actuales.

La obra lleva el prólogo de la filósofa española María Xosé Agra Romero quien da cuenta de la escasez de publicaciones en castellano sobre mujeres filósofas: por ejemplo, las traducciones de las obras de Gilles de Ménage (1690) editada (2009) con el título de *Historia de las mujeres filósofas*, y de Ingeborg Gleichauf (2005) publicada (2010) con el título de *Mujeres filósofas en la historia. Desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Agra apuesta, en línea con esta obra de Femenías, por “una seria revisión de categorías conceptuales y de análisis, de criterios y de temas para que sea posible rescatar su producción (...), juzgarlas con voz propia, teniendo en cuenta sus luchas y contextos históricos” (p. 10).

En fin, este libro de Femenías es imprescindible por tres razones: en primer lugar, por la justicia que hace a las mujeres filósofas, tanto las pasadas como las presentes; en segundo lugar,

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 3, 227-247.

por el replanteamiento de categorías conceptuales y temas de análisis filosóficos pertinentes; y, en tercer lugar, por la urgencia coeducativa, ya que posibilita a quienes por primera vez se acercan a la filosofía el conocimiento de “sendas perdidas” en palabras de Célia Amorós, una de las filósofas estudiadas en el libro, sendas que tratamos de recuperar por las razones anteriormente dichas: justicia para las que fueron, son y serán filósofas.

Como dijimos, este es el último libro de Femenías quien cuenta con una extensa bibliografía dedicada a la Historia de la Filosofía, en la que cabe reseñar sus estudios sobre Aristóteles y sobre Butler, así como sobre la violencia contra las mujeres, la multiculturalidad y la identidad.

La entrada de las mujeres en la casa de la filosofía supone una redistribución de espacios, no un añadido de habitación propia, parafraseando a Wolf, antes bien, una remodelación completa a modo de lugar común donde mujeres, varones y sus circunstancias tengan el mismo poder de convocar a reflexión y figurar en la historia

Sirva este libro para eliminar la impronta mental de que *ellos lo pensaron siempre*.

Amalia González Suárez

*Consejería de Educación del Principado de Asturias*

ORCID 0000-0002-6358-7051

amaliags@hotmail.es

Recibida: Julio 2021.

Aceptada: Agosto 2021.

---

**Reseña: Kant, Immanuel (2021). *La cuestión de las razas*. Natalia Lerussi y Manuel Sánchez Rodríguez (Trads.). Madrid: Abada Editores.**

---

Immanuel Kant (Königsberg, Prusia, 1724-1804) es considerado por muchos como el filósofo de lengua alemana más importante de todos los tiempos, otros incluso lo consideran como el mayor pensador de todos. Friedrich Hölderlin lo llamó alguna vez “el Moisés de nuestra Nación” [cf. Fischer, K. (2001) *Kant's Leben und Charakter*, Schutterwald, S7]. Sin embargo, hace un tiempo se comenzó a discutir un aspecto polémico de su obra, su supuesto racismo. ¿Era Kant racista?



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Esto es, ¿justifica Kant una jerarquización entre grupos sociales reunidos a partir de rasgos fisonómicos característicos, como, por ejemplo, el color de su piel? En tal caso, si fuese legítimo atribuir un pensamiento racista al autor, ¿cómo se conjugaría este con su filosofía tomada en conjunto? Asimismo, también cabe preguntarse cuál era el interés de Kant de buscar delimitar una catalogación racial entre los seres humanos. ¿Esta catalogación involucra necesariamente una deriva política o moral? Así, ¿esos criterios raciales son una parte accesoria o una parte fundamental de su obra? Finalmente, ¿tal aspecto polémico presente en su obra desacredita la pretensión general universalista de la filosofía kantiana o de la filosofía moderna en general? Esta serie de interrogantes puede servir como hilo conductor para el abordaje de este libro que reúne por primera vez en una publicación en español los artículos de Kant sobre el concepto moderno de raza, y su diálogo intelectual con Georg Forster, un joven viajero y científico de la naturaleza, quien discute severamente la propuesta kantiana, y a quien Kant responde en uno de sus artículos.

*La cuestión de las razas* (Madrid, 2021) está publicado por ABADA Editores para la Serie de Lecturas de Filosofía. Tanto la traducción y la edición de los textos presentados como las notas incluidas corresponden a renombrados especialistas en temas kantianos: Natalia Lerussi y Manuel Sánchez Rodríguez. Este investigador kantiano y profesor de la Universidad de Granada ha estudiado en profundidad la evolución de los contenidos de la *Crítica del Juicio* y la relación de esos contenidos con la filosofía alemana previa. Además, ha traducido *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología de Kant* (Editorial COMARES, 2015). Natalia Lerussi, por su parte, es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba de Argentina (UNC), docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

*La cuestión de las razas* comienza con un estudio introductorio de Lerussi que presenta de forma esclarecedora el contexto histórico e intelectual en el cual fueron publicados originalmente la serie de artículos incluidos. Este libro sirve para conocer o repasar un aspecto del pensamiento kantiano usualmente menos examinado del autor, a saber, sus contribuciones antropológicas. En particular, en él se examina la elaboración conceptual del concepto de raza.

Conviene señalar que en los últimos años ha habido una creciente producción de estudios poscoloniales. Se ha comenzado a revisar el pensamiento filosófico moderno a la luz de criterios que permitan identificar premisas implícitas y posiciones explícitas eurocentristas, coloniales, etc. Un ejemplo de esta corriente de pensamiento son los autores Charles Mills,

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 3, 227-247.

Robert Bernasconi y la teoría crítica de la raza (*Critical Race Theory*). Dentro de este panorama general se vuelve imprescindible volver sobre los escritos de Kant, quien representa tal vez el punto cúlmine del proyecto de la Ilustración. En este autor, y sobre todo a la luz de estos artículos, se llega a observar la tensión entre su universalismo teórico y ciertos prejuicios particularistas, en este caso, el racismo. Al respecto, aunque sería difícil afirmar que sus posiciones racistas son meramente accesorias, la pregunta es cómo distinguir el Kant filósofo del Kant racista, si eso es posible.

Immanuel Kant es reconocido sobre todo por su periodo de producción intelectual denominado crítico. El pensamiento crítico se inicia con la *Crítica de la Razón Pura* de 1781, en la que son expuestas sistemáticamente las limitaciones de la razón en su uso puro teórico. Este ataque a la metafísica dogmática tuvo por finalidad reencauzar el modo de discusión filosófica. Pocos años más tarde desarrollaría su filosofía moral en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica* de 1788, textos en los que se examinan las condiciones de una razón legisladora en su uso práctico. Finalmente, la *Crítica del Juicio* de 1790 aborda dos aspectos que a primera vista no parecen relacionados. Mientras que, en la primera parte, se trata el enjuiciamiento estético sobre lo bello y lo sublime, en la segunda se trata el Juicio teleológico, el cual constituye un principio de explicación causal legítimo no solo para abordar metodológicamente la investigación científica en general, sino para el esclarecimiento de dilucidaciones teológicas. Al final del prefacio de este libro aclara que su producción crítica ha llegado a su fin, y que de allí en más se centrará en su propuesta doctrinaria.

Aun cuando sus contribuciones a la filosofía más reconocidas sean sus obras críticas, es sin duda importante retomar tanto sus trabajos pre-críticos como sus trabajos sobre otras materias no abordadas en la obra crítica del periodo 1781-90, todo lo cual permite dimensionar la profundidad de una época signada por una vasta producción filosófica y por un intenso y genuino espíritu de diálogo científico e intelectual. Los artículos que el libro presenta sobre el concepto de raza e historia natural atraviesan el período crítico, por lo cual es lícito pensar una continuidad o afinidad de perspectivas entre textos de tan diversa naturaleza. Es decir, lo que se deja ver es que los dos tipos de obras hasta aquí mencionados, su obra crítica y los artículos sobre el concepto de raza e historia de la naturaleza o geografía física, están estrechamente relacionados. Esto se puede ver sobre todo a partir del excelente estudio introductorio que precede a los textos.



El estudio introductorio de Natalia Lerussi se divide en siete secciones, cada una de las cuales aborda aspectos que, tomados en conjunto, nos permiten introducirnos en el contexto tanto histórico como intelectual en el que son publicados los artículos. Se deja ver a lo largo de todo el texto un gran conocimiento tanto sobre el conjunto de la obra del autor como de la literatura crítica.

Se comienza, en la primera sección, por desarrollar la idea de Kant como el inventor del concepto moderno de raza, dando cuenta de la importancia que tuvieron sus escritos en cuanto a la delimitación conceptual del término no solo para el ambiente propiamente filosófico, sino para el científico en general, lo cual dimensiona la diversidad de facetas del filósofo prusiano. Luego se pasa revista de la historia particular de la aparición de cada uno de los cuatro artículos, lo cual nos permite vislumbrar el desarrollo genético del pensamiento kantiano y la importancia del intercambio con Georg Forster, al tiempo que también permite especular sobre cómo la producción de estos escritos se conjuga con la producción de su obra crítica. Las secciones tercera y cuarta son de carácter más analítico y tratan de sintetizar la naturaleza del concepto kantiano de raza dando cuenta de la complejidad del asunto abordado.

La quinta sección aborda un carácter fundamental del libro, el supuesto racismo de Kant, y las distintas posiciones que hay respecto a ello. En esta sección se exhibe un fluido manejo de la literatura crítica sobre el racismo en Kant por parte de Natalia Lerussi, quien busca mediar entre posiciones contrapuestas. Unos afirman que la concepción kantiana de la razón conduce ineludiblemente al racismo, esto es, le adjudican, “un esencialismo raciológico arraigado biológicamente” [Eze, E. C. (1997). *The Color of Reason: The Idea of Race in Kant’s Anthropology*. En Emmanuel Chukwudi Eze (Ed.), *Postcolonial African Philosophy: a critical reader* (103-140). Blackwell: Oxford]. Otros, que sus posiciones polémicas sobre las razas, aun si fuesen racistas, no podrían tomarse como el pensamiento genuino de Kant, ya que este estaría formulado verdaderamente en su filosofía moral universalista. Según Lerussi ambas posiciones obvian elementos relevantes y pecan de unilateralidad al querer presentar una “posición internamente consistente para el público lector contemporáneo” (p. 39). Frente a estas visiones en tensión que buscan simplificar la cuestión, la autora trae a colación la postura de Robert Bernasconi, para quien “la lógica específica de la ilustración del siglo XVIII fue desarrollar un concepto universal de humanidad y al mismo tiempo restringir mucho más rígidamente que antes aquello que podía caer bajo el concepto [y que, por lo tanto] la posición de Kant es representativa de su época” (p. 39 –citado de “Kant’s Third Thoughts on Race”, en S. Elden y E. Mendieta (Eds.) (2011). *Reading Kant’s Geography* (291-318). Nueva York: SUNY Press). De esta

manera, se logra contextualizar intelectualmente la empresa kantiana. Luego, la autora discute con la perspectiva de Pauline Kleingeld (2007) en “Kant’s Second Thoughts on Race” (*Philosophical Quarterly*, 57 [229], 573-592), según la cual Kant, luego del periodo crítico, se habría vuelto “igualitario” y abandonado las posiciones racistas y colonialista. Según Lerussi, tal postura parece no advertir que los textos fueron republicados aun hasta los últimos años de vida de Kant quien los aprobó a conciencia, lo cual haría inconsistente la afirmación de que Kant hubiera abandonado sus posiciones racistas. Advertimos, así, sobre este tema los comentaristas no han llegado a una conclusión unánime.

La sexta sección presenta un punto nodal del libro, a saber, la polémica que mantuvo el filósofo prusiano con el joven Georg Forster (1754–1794), naturalista alemán, también viajero, escritor y ensayista, cuya fama se la debía al hecho de haber acompañado a muy temprana edad a su padre, Johann Reinhold Forster (1729–1798), un prominente naturalista alemán, en el *Captain James Cook’s second voyage to the Pacific (1772–1775)*. Su reporte de aquel viaje, publicado en idioma inglés en 1777, alcanzaría una gran fama editorial y comercial. A su retorno a la Europa continental a comienzos de los años 80 escribiría una vasta producción científica al tiempo que mantendría una correspondencia sostenida con referentes intelectuales de la época como Lessing, Herder, Goethe, y el mismo Kant, entre otros. En este marco, en 1786 Forster escribe un artículo que problematiza con algunas posiciones que Kant había sostenido un año antes, no solo con respecto al concepto de raza humana y al origen común o no común de los seres humanos (poligénesis o monogénesis), sino con respecto al aspecto metodológico que Kant utiliza para sus aseveraciones. Forster lo acusa de hacer una “ciencia para dioses”, de no quedarse en la observación, sino de ir más allá.

Kant responde a este planteo en el siguiente ensayo presentado en este libro, en el que se ocupa de la legitimidad del uso de principios teleológicos como modo de explicación causal. A su vez, si se tiene en cuenta que unos años después publicaría Kant su tercera crítica, en la que desarrolla la deducción trascendental del principio por el cual es permisible en la biología usar explicaciones teleológicas, se puede ver esta discusión como un esbozo de aquel trabajo o tal vez como el disparador de aquella empresa.

Finalmente, en la última sección del Estudio introductorio, la autora ofrece un resumen de cada uno de los cuatro textos presentados en el libro, a saber, *Sobre las diversas razas humanas* (Kant, 1777), *Definición del concepto de raza humana* (Kant, 1785), *Algo que añadir sobre las razas humanas* (Forster 1786), *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (Kant, 1788).

El libro aborda un aspecto tan complejo y engorroso como necesario para el futuro de la filosofía, a saber, el cruce entre la producción estrictamente filosófica y los prejuicios epocales subjetivos de un autor. Claramente es posible atribuir a Kant posiciones racistas. Sin embargo, lo interesante es ver, más allá de esos prejuicios, cómo su empresa intelectual, en comparación por ejemplo con la monogénesis y la idea de que los seres humanos somos tan diferentes que es plausible pensar que provenimos de especies diferentes, implica un desafío progresista, humanista, universalista, etc., y no uno reaccionario o retrógrado. Pero, al mismo tiempo, esa clasificación implica una jerarquización en cuanto a la capacidad para la cultura y el autoperfeccionamiento de los seres humanos, todo lo cual es visto desde el día de hoy como un sinsentido.

Entonces, conocer estos aspectos del autor tan contradictorios pueden ayudar, en primer lugar, a contextualizar su obra, su universo intelectual y, en segundo lugar, a distinguir qué aspectos de sus escritos son valiosos para su estudio actual y cuáles deben ser dejados como mera reliquia histórica, esto es, más para el interés del historiador que para el conocimiento universal.

Borja Villanueva  
*Universidad de Buenos Aires*  
ORCID 0000-0002-0293-8639  
villanueva89@gmail.com

Recibida: Junio 2022.

Aceptada: Junio 2022.

---

**Reseña: Mori, Gianluca (2021). *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*. Oxford: Liverpool University Press.**

---

En un recorrido por el siglo que transcurre entre el *Tratado Teológico-Político* (1670) de Baruch Spinoza y el *Sistema de la naturaleza* (1770) de Paul d'Holbach, y que visita las obras de, entre otros, Pierre Bayle, Jean Meslier, John Toland, David Hume y Voltaire, Gianluca Mori



(Università degli Studi del Piemonte Orientale) propone una visión original de la historia del ateísmo temprano-moderno.

El prólogo y el capítulo uno, “What is early modern atheism?”, subrayan que la clave para comprender el ateísmo de los siglos XVII y XVIII no está en los avances de la ciencia experimental, en la crítica bíblica o en la hostilidad a las Iglesias y sus supersticiones, sino, paradójicamente, en la teología misma. El ateísmo, afirma Mori, no es un cuerpo extraño a la cultura cristiana: es la contracara necesaria, parasitaria incluso, del desarrollo de la teología y especialmente de aquella atravesada por el cartesianismo –René Descartes (1596-1650) es tan central en la obra que se extraña un capítulo o sección introductoria que sistematice las ideas discutidas, resignificadas o rechazadas por el ateísmo filosófico, y que se encuentran desperdigadas en páginas y notas al pie en todos los capítulos—. En sus *Meditaciones* (1641), Descartes ofrecía un giro epistemológico revolucionario al postular la *idea Dei* como la idea clara y distinta que permitía probar la existencia de la divinidad a priori. A partir de la construcción de esta concepción auto-evidente de Dios y de sus atributos, fundada en axiomas independientes de la fe y de la Revelación, el ateísmo, entendido como el sistema filosófico capaz de falsear esta noción racional de la divinidad, encontró su lugar. El debate entre teísmo y ateísmo es metafísico: temas y conceptos que la teología racional adscribía a Dios –eternidad, infinitud, inmutabilidad, existencia necesaria, movimiento– son aplicados a una causa primera material, con un matiz sustancial: la negación de la habilidad de esta causa de crear de modo inteligente, consciente y libre. Los autores trabajados (al menos hasta d’Holbach) refieren estos argumentos bajo una variedad de nombres técnicos, entre ellos “naturalismo”, “materialismo”, “panteísmo”, “estratonismo” o “spinozismo”. Se desligaban así del mote de “ateos”, un término despectivo en la época, cargado de desprestigio público y, con frecuencia, de demoras judiciales. El peso de esta acusación, de acuerdo con Mori, forzó a los autores a simular y disimular sus hipótesis, obligándonos a encontrarlas entre líneas.

En el segundo capítulo, “The case of Spinoza”, se analizan el *Tratado teológico-político* y la *Ética* (1677). Mori reconoce que una interpretación no atea de Spinoza es posible. El *Tratado*, por ejemplo, fue en parte escrito, según Spinoza, para rechazar la acusación de ateísmo; además, incluye un listado deísta de dogmas para una fe universal, cuyo primer punto es aceptar la existencia de un Dios justo. Mori, sin embargo, muestra que el Dios de Spinoza no es un ser trascendente, libre, inteligente y providencial, del cual la Revelación nos aporta un conocimiento claro y distinto, sino un *Deus sive natura*, una causa inmanente, la única sustancia determinista, lo existente tal como existe, cuya naturaleza solo podemos conocer a través de la razón. Mori pone

especial énfasis en aquellos pasajes (por ejemplo, el apéndice de la primera parte de la *Ética*) donde Spinoza remarca la contradicción de pensar que un Dios perfecto, infinito y eterno actúa en favor de un fin específico, por ejemplo, eligiendo crear este y no otro mundo. Es sobre irracionalidades como estas que, de acuerdo a Spinoza, se construyen religiones. Heredero del tópico libertino de la religión política, el *Tratado* ve a la fe –sea en los dogmas del cristianismo o, como argumenta Mori, incluso en los dogmas de la fe universal spinozista– como necesaria para un orden político y moral que se impone sobre masas ignorantes. Estas no son capaces de la verdad: que Dios es en realidad el orden no antropomórfico, eterno y necesario del universo.

La imposibilidad de adjetivar a Spinoza –¿un simulador que esconde su verdadera posición filosófica detrás del *sive*? ¿Un deificador de la naturaleza? ¿Un naturalizador de la divinidad?– le ofrece a Mori una oportunidad para subrayar su tesis, aquella que ve la teología racional y el ateísmo como faces de la misma historia intelectual. Spinoza, “desde *su* punto de vista”, tenía derecho a no calificarse a sí mismo de ateo (p. 70); tal vez se veía como heredero de una antigua tradición metafísica que identificaba a Dios con una causa primera no antropomórfica. Poco importa. “El problema no es tanto Spinoza como, una vez más, el ateísmo, y particularmente el ateísmo temprano-moderno”, para el cual postular la existencia de una causa primera no es condición suficiente de teísmo (p. 70). Mori, que se ve tentado de afirmar que es “obvio que Spinoza merece por completo el título de ateo” (p. 44), más tarde matiza su afirmación: “quizá la mejor solución sea la que ve a Spinoza como la intersección entre teología y ateísmo” (p. 72). Fue él quien detectó y explotó la dinámica autodestructiva de la teología racional, aquella que buscaba reconciliar, imposiblemente, la metafísica y el antropomorfismo. Descartes es aquí la referencia. Al llevar al extremo su gesto de construir una teología compatible con la sola razón, Spinoza acabó por destruir la bondad, inteligencia, libertad, justicia o misericordia divinas. Y si todo ello falta, pregunta Mori, ¿seguimos en el terreno de lo religioso?

El tercer capítulo, “Virtual atheists”, presenta al anglicano Ralph Cudworth (1617-1688) y al filósofo Pierre Bayle (1647-1706) como los primeros intelectuales en comprender que el ateísmo, más que un insulto, era una postura filosófica. En *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Cudworth concede que tanto teístas como ateos comparten el axioma metafísico según el cual nada surge de la nada y que, por lo tanto, acuerdan en que *algo* debe existir desde la eternidad. Donde difieren es en su naturaleza: los teístas creen que es un ser inteligente que dota al mundo material de su capacidad creativa y regulativa; los ateos, que ese algo es en sí mismo materia sin inteligencia. Cudworth incursiona en las diversas interpretaciones de esta materia,

interesado en señalar al talón de Aquiles de todo ateísmo, el origen del movimiento, de la vida, de la conciencia. ¿La materia eterna es inerte y todo surge del caos, como creen los atomistas antiguos y los mecanicistas modernos? ¿La materia tiene una energía inherente y causal que produce vida y orden desde la eternidad, como postula el griego Estratón de Lámpsaco (actualizado por Spinoza, cuyas ideas Cudworth conoce)? Mori se detiene en los detalles de estas propuestas por dos razones: primero, porque prueban una vez más que la potencia del ateísmo temprano-moderno no reside en su crítica eclesiástica, cultural o bíblica, sino en su metafísica; segundo, porque son estas ideas las que guiarán en gran medida la discusión sobre el ateísmo hasta fines del siglo XVIII.

Al momento de analizar a Bayle, como con Spinoza, Mori desecha la pregunta por sus convicciones personales, su “verdadera posición” (p. 102), concentrándose en cambio en las consecuencias de sus ideas filosóficas. La legitimidad teórica y moral del ateísmo, defendida por Bayle en la última década de su vida, se filtra a través del fideísmo, un dispositivo retórico que, al postular la incomunicación total de los ámbitos de la fe y de la razón, permite hipotetizar heterodoxias. Mori nuevamente enmarca las críticas ateas en los problemas latentes de la teología racional cartesiana. Un primer ejemplo es la conocida posición de Bayle respecto del problema del mal. Si un Dios perfecto –y por lo tanto único, omnipotente, providente, benevolente– es la idea más clara y distinta que poseemos, ¿cómo podría existir en la realidad si choca contra el *cogito* como locus de sufrimiento? Es evidente, entonces, porque pensamos y sentimos el mal existente en el mundo, que Dios no puede ser tal como la razón lo concibe. Un segundo ejemplo es la indagación respecto del origen de las cosas. Bayle reflota un temor que Descartes confió a Marin Mersenne en un intercambio epistolar de 1630, cuando apuntó que los atributos divinos de la libertad y la inteligencia –que Dios pueda crear arbitrariamente estas u otras esencias o leyes o axiomas lógicos u objetos matemáticos– debían ser defendidos en contra de los ateos. Al sugerir la eternidad de dichas esencias, leyes, axiomas u objetos, estos podrían remarcar su independencia respecto de Dios. Bayle, de acuerdo con Mori, retoma exactamente este argumento y lo pone en boca de Estratón: si la materia eterna tiene en sí misma la capacidad de determinar todo lo existente, si ese orden es intrínseco a la materia, no se precisa que la causa primera sea teísta, es decir, un ser libre e inteligente del cual todo depende.

Paradójicamente, la misma filosofía mecanicista de Descartes, llevada al extremo, admitía un giro ateo semejante. En obras como *Le Monde* (c. 1630), Descartes abandonó la idea aristotélica de la substancia como compuesto de materia y forma, otorgando a la materia autonomía epistemológica y ontológica. La convirtió en una sustancia en sí, con sus propias leyes



Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 3, 227-247.

de movimiento, suficiente para explicar todos los fenómenos naturales (excepto los mentales), comprensible a través de nuestra idea clara y distinta de *res extensa*. Tanta autonomía forzó a Descartes a matizar su posición, insistiendo en el lazo continuo de la materia con el Dios libre e inteligente que la crea. La advertencia, sin embargo, sería ignorada por el pensamiento ateo materialista del XVIII. Uno de los mejores ejemplos, cuyo caso compone el grueso del cuarto capítulo, “Clandestine atheists”, es Jean Meslier (1664-1729), sacerdote de Etrépigny, recordado por su *Mémoire* anti-clerical, anti-aristocrática y atea, escrita en secreto y revelada luego de su muerte. Meslier, explica Mori, utilizaría la metafísica cartesiana en contra de los teístas, incluido Descartes. Mientras este insistía en la libertad de Dios para crear cualquier esencia, axioma e idea matemática, Meslier afirmaba que esas cosas eran eternas, inmutables, independientes de toda voluntad externa; postulaba entre ellas, también, las leyes físicas. El suyo era un universo cartesiano mezclado con el estratonismo especulado por Cudworth y Bayle, un universo eterno gobernado enteramente por la materia que lo compone y sus leyes naturales y cuyo origen no está en ninguna causa externa inteligente. Por lo demás, Meslier utilizaría en su favor la noción cartesiana de extensión infinita como idea innata para demostrar a priori la existencia necesaria de esta materia. Mori resalta esto como una nueva prueba de la codependencia entre metafísica y ateísmo, porque ¿no es la primera causa del ateo Meslier una versión peculiar del Dios de los filósofos cristianos temprano-modernos? Es eterna, independiente, increada, infinita, el todo que produce todo y que podemos entender a través de nuestra razón, efectivamente, pero material, sin inteligencia, voluntad o libertad.

El quinto capítulo analiza autores ingleses que Mori desacopla de la tradición deísta en la cual son frecuentemente enlistados, ubicándolos del lado del ateísmo. En el caso de John Toland (1670-1722), por ejemplo, se señala cómo, detrás de giros retóricos, definiciones cruzadas, atribuciones y otras estrategias de disimulación y simulación, *Letters to Serena* (1704), *Origines judaicae* (1709) y *Pantheisticon* (1720) acercan ideas ateas. Entre ellas, que Dios no puede ser autor externo del movimiento, porque entonces movería la lengua que miente o la mano que asesina; que, por el contrario, el movimiento es intrínseco a la materia. Que esa materia extensa infinita, viva desde la eternidad, productora de su propia actividad causal y su propio orden, es el universo. Que a través de ese universo se difunde una fuerza material etérea, Dios, solo separable de él a través de las distinciones de la razón humana –lo que equivale a decir que Dios y la naturaleza son la misma cosa–.

El *Treatise of human nature* (1739), la *Enquiry concerning human understanding* (1748) y los *Dialogues concerning natural religion* (que se empezaron a componer en 1751) son analizados para



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 3, 227-247.

resaltar las críticas de David Hume (1711-1776) a los argumentos teístas, acercándolo al ateísmo filosófico. Mori se detiene en especial en su rechazo a los argumentos a priori y a posteriori sobre la existencia de Dios, esto es, su crítica a la noción de la *idea Dei* innata a través de la cual alcanzamos conocimiento auto-evidente de la existencia y los atributos de Dios y, por otro lado, a los argumentos derivados del orden del universo. En cuanto al apriorismo, Hume, empirista, duda de que la existencia sea una propiedad que pueda deducirse necesariamente, sin experiencia, de la definición de Dios. Puesto que nuestras ideas no van más allá de nuestra experiencia, al no poseer experiencia de los atributos divinos (sabiduría, bondad, misericordia, por ejemplo), no podemos tener un conocimiento cierto de Dios. Respecto del argumento a posteriori, Mori resalta el lazo entre las críticas de Hume y las posiciones de Estratón (vía Bayle). Si el orden del universo se adjudica siempre a un autor inteligente, ¿quién es el autor del orden que existe en la mente (inmaterial) de Dios, de donde parte el orden (material) del universo? La regresión infinita en busca de una causa, dice Hume, lleva a privilegiar el ateísmo como la solución más económica: la primera causa material posee en sí un principio eterno de orden, orden que, por lo demás, tiene la ventaja de presentarse a nuestros sentidos.

El capítulo seis, “Scepticism, deism, and atheism”, analiza manuscritos clandestinos y autores del siglo XVIII francés, con énfasis en las figuras de Denis Diderot (1713-1784) y Paul d’Holbach (1723-1789). Mori analiza en especial las cartas y obras redactadas por Diderot entre 1760 y 1770, cuyos manuscritos serían publicados recién en el siglo XIX, por ejemplo, *L’Entretien entre Diderot et d’Alembert*, *Le Rêve de d’Alembert* y *La Suite de l’entretien*. Allí, Diderot permanece en las dificultades abiertas por la teología racional cartesiana: ¿cómo concebir un ser inextenso que, difiriendo de la materia, está en relación con ella? ¿Cómo explicar el origen de la vida consciente en la materia inerte? Sus inquisiciones lo llevan a arriesgar, aun en la duda y la ambigüedad, la posibilidad de que el principio de la vida sea eterno, inherente a la materia, organizado a partir de moléculas que, en combinaciones y recombinaciones constantes, den lugar a los seres y objetos que conocemos. Cómo el atributo del pensamiento, necesariamente propio de la materia, se activa e informa algunos entes y no otros, es un misterio que Diderot admite no poder penetrar.

La solución llegará en *Sistema de la naturaleza* (1770), de Paul d’Holbach, obra en la que Mori ve la culminación de la emergencia lenta, necesariamente nicodemita, del ateísmo filosófico. Aquí no hay concesiones, fideísmos, atribuciones a terceros, soliloquios privados: hay una “*summa* de pensamiento ateo” (p. 287) que reúne y potencia mucho de la tradición que Mori historió en el libro. Allí se encuentra, entre otros, el determinismo y la crítica al antropomorfismo teológico de Spinoza; la oposición bayleana entre Dios y el mal; la idea de Toland respecto del



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

movimiento como esencial a la materia; el empirismo que había servido a Hume para rechazar la *idea Dei*. Como Diderot, d'Holbach se decantará por el materialismo mecanicista, afirmando que todo evento, ser u objeto del universo es producido por el movimiento de moléculas y que el pensamiento es una propiedad adquirida bajo cierta organización o configuración. Su originalidad, señala Mori, está en sistematizar la idea de que esas moléculas son distintas unas de otras. La materia es en sí misma heterogénea, está constituida por partículas cualitativamente diferentes, que obedecen a leyes y propiedades específicas y cuyas combinaciones explican la variedad de trayectorias vitales en el universo.

Dicha solución no acabaría por convencer a Voltaire (1694-1778), figura utilizada en el libro para demostrar que ateísmo y deísmo, las dos posiciones que durante la Ilustración compartieron la crítica a las supersticiones cristianas, la Revelación y la religión organizada, difieren en un punto sustancial: si la causa primera es o no libre e inteligente. Mori retrata muy bien la fragilidad existencial de los años últimos del *philosophe*, años en los que admite con Spinoza, presionando a Descartes, que una sustancia no puede producir otra sustancia y que el mundo debe emanar eterna, necesariamente de Dios y que Dios está, por lo tanto, difundido a través de la materia. Con todo, quería evitar un mecanicismo ateo. Las pasiones de la angustia y la esperanza, dice Mori, y no la coherencia filosófica, son las que guían el pensamiento de Voltaire en el final. Necesitaba creer, aun si esto, como él admitía, no era más que una probabilidad, que formaba parte de un universo deseado, animado y ordenado por un ser invisible.

En el epílogo, Mori regresa por última vez al núcleo de su propuesta: que el ateísmo filosófico es el fruto inevitable de la teología racionalista cartesiana. Esa teología intentó elaborar un conocimiento sobre la esencia de Dios pasible de ser defendido por la razón; en el trayecto, generó lo opuesto, una metafísica que, con las mismas herramientas, acabó por destruir toda posibilidad de concebir racionalmente a la divinidad. El ateísmo es, en definitiva, el reconocimiento de la imposibilidad de revestir al Dios cristiano de un exterior filosófico. Es conservar una primera causa eterna, infinita, necesaria, increada, productora de vida y de consciencia, pero, porque es materia, vacía de todo atributo antropomórfico y, por lo tanto, de toda utilidad para construir una religión pública o personal.

Ismael del Olmo

*Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento*

ORCID 0000-0003-2935-8068  
delolmoismael@hotmail.com



Recibida: Mayo 2022.

Aceptada: Junio 2022.

---

**Reseña: Perticone, Carina (2020). *Cocina, cuisine y arte*. Tandil: Editorial UNICEN.**

---

¿Es la *cuisine* un arte? ¿Es el cocinero un artista? ¿Cómo se ha concebido y definido al propio concepto de “arte” a lo largo de la historia, y cómo esa variación conceptual ha afectado a la cocina? ¿Cuáles han sido las diversas estrategias discursivas que se han utilizado para intentar legitimar la pertenencia del “arte culinario” al ámbito de las “bellas artes”? He allí algunas de las preguntas que parecen haber motivado la escritura del esclarecedor, ameno y muy bien documentado libro de Carina Perticone, *Cocina, cuisine y arte*, cuyo título se inspira sin dudas en el trabajo del antropólogo británico Jack Goody, cuyo origen es una Tesis de Maestría en Crítica y Difusión de las Artes defendida en la Universidad Nacional de las Artes (Buenos Aires, Argentina), y cuyos méritos hicieron que fuera incluido entre los 28 “títulos clave” que la Cancillería y la Cámara Argentina del Libro seleccionaron para ser presentados en las ferias más importantes del mundo durante el año 2021 (*La Nación*, 13 de agosto de 2021).

Al igual que Jack Goody (*Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. La autora utiliza la versión castellana: *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa, 1995) quien dedico un célebre estudio antropológico a desentrañar el vínculo entre las prácticas culinarias y las clases sociales en diversos contextos históricos y culturales, sin por ello intentar establecer una jerarquización entre las culturas analizadas, sino solo con el fin de “desentrañar procesos”, Perticone busca comprender. En otras palabras, la autora pretende hacer una arqueología –o quizás, más bien, una genealogía– que nos permita entender cómo y por qué ciertos actores sociales y académicos se han esforzado –y continúan esforzándose– por identificar a la cocina [no en términos genéricos, definida como el “conjunto de prácticas de transformación de alimentos para su consumo” (p. 18), sino a la *cuisine*, esto es, a las prácticas culinarias de los restaurantes que forman parte del “circuito Michelin-San Pellegrino”, compuesto por los establecimientos que la guía roja de Michelin clasifica con 3 estrellas y por los “50 mejores del mundo” según la lista anual patrocinada por la marca de agua mineral San Pellegrino] con una disciplina artística.



Antecedido por un Prólogo de Oscar Traversa, y por una minuciosa Introducción en la que Perticone realiza una serie de necesarias clarificaciones conceptuales [se definen allí los conceptos de *arte* y *artificación* –“neologismo académico” que refiere al “proceso de transformación de lo no-arte en arte” (p. 17), y que resulta central para la discusión que se da a lo largo de todo el libro–, de *estética* y *estetización*, y de *cocina*, *cuisine* y *gastronomía*] y establece las coordenadas generales de todo su trabajo, el libro se encuentra dividido en tres capítulos titulados, respectivamente, “Antes...”, “Durante...” y “Después de la «invención del arte»”. En ellos, la autora analiza las distintas razones que se han utilizado para justificar la identificación entre *cuisine* y arte, al tiempo que realiza un prolijo recorrido historiográfico –que nos lleva desde la antigüedad grecorromana hasta nuestros días, aunque con especial énfasis en los siglos XVII y XVIII– con el fin de echar luz sobre la propia noción de “arte”, cuya definición resulta crucial al momento de justificar la posible o imposible *artificación* de la cocina.

Según la clasificación de Perticone, las razones que se han esgrimido para justificar la caracterización de la cocina como “novenio arte” han solido ser de tres tipos, o pueden agruparse en tres grupos: en primer lugar, están las que refieren a ciertos aspectos estéticos de la *cuisine* –así como a la creatividad del *chef*– que permitirían identificarla con “lo artístico”; en segundo, las que apelan a discursos producidos en distintos momentos de la historia en los que –presuntamente– se habría identificado a la cocina con el arte, entendiendo a este concepto en un “sentido moderno”; en tercero, finalmente, aquellas que apelan al hecho de que la *cuisine* ha ido ganando lugar en distintos ámbitos artísticos, particularmente desde las primeras décadas del siglo XX, lo que, también supuestamente, daría cuenta de un proceso de *artificación* completa de la cocina, es decir, de su ingreso triunfal y definitivo en el Panteón de las “bellas artes”.

A grandes rasgos, puede decirse que los dos primeros capítulos están dedicados a presentar y a analizar una serie de argumentos contemporáneos en los que distintitos académicos han intentado “legitimar” la *sinonimia* entre *cuisine* y arte [Perticone mantiene una larga discusión con una serie de artículos publicados bajo la forma de un dossier –titulado “L’artification du culinaire”– por la revista *Sociétés & Représentations* (nº 34, 2012/2)], y a contrastarlos con las fuentes clásicas y modernas utilizadas en esas argumentaciones, a fin de sacar a la luz ciertos malentendidos o usos impropios. En particular, Perticone considera que “gran parte de los argumentos dados para identificar ciertos acontecimientos históricos con instancias de un proceso de artificación de lo culinario están contruidos por aproximación y asociación, creando relaciones de causalidad infundada, haciendo uso del *name dropping* y el anexionismo, desconociendo la resemantización de algunos términos y el carácter polisémico de otros (p. 24).

Para desarticular esta falacia de “artificación por aproximación”, la autora nos propone un recorrido histórico a fin de echar luz sobre el sintagma “arte culinario”, cuyo uso sin dudas ha sido ambiguo, ya que el concepto de “arte” no ha tenido el mismo sentido antes y después del siglo de la Ilustración: “En la Europa anterior al siglo XVIII, se denominaba *arte* a un conjunto de saberes, entendidos como «saber hacer», que los griegos llamaron *téchne* y los romanos *ars*. Tras producirse, en el siglo XVIII, la ruptura entre lo que luego se conoció como «bellas artes» y las artes llamadas «aplicadas» o «menores» –ruptura que se produjo como un proceso que Larry Shiner denomina «invención del arte»–, comenzó a constituirse el campo institucional de lo artístico. Paulatinamente, el término «arte» fue adquiriendo el sentido de «bellas artes»” (p. 12). En ese marco, el “arte culinario” también tuvo un desarrollo gradual, ya que la cocina, considerada una mera “rutina” –desprovista de teoría– durante la Antigüedad grecolatina, comenzó a “ennobrecerse” paulatinamente, sobre todo con la aparición de la figura del “gastrónomo” (cuyo primer representante fue Ateneo de Náucratis, autor del *Deipnosophistas* en el siglo III d.C.). Este “ennoblecimiento” del *arte culinaria* continuará durante la Baja Edad Media y el Renacimiento, de la mano de algunos manuscritos –como el *Du fait de cuisine* (1420)– y libros impresos –como *De honesta voluptate et valetudine* (1474)–, por lo que el “sintagma «arte coquinaria» y sus variantes en otros idiomas habían dejado de ser una rareza para mediados del siglo XVI” (42). En suma, el corpus analizado por la autora muestra cómo la cocina pasó de ser concebida como una práctica empírica y rutinaria a ser considerada, ya en el siglo de Montaigne –a quien el discurso gastronómico le resultará un producto más de la vanidad humana–, como un “arte mecánica”.

¿Qué ocurrió durante el siglo XVIII, momento clave del relato histórico que nos presenta Carina Perticone? En primer lugar, la Francia del Siglo de las Luces es el espacio geográfico y el momento histórico en el que se produce el nacimiento de la *nouvelle cuisine*, “una nueva manera de cocinar y combinar sabores” (p. 48), cuyo proceso de creación se había iniciado ya a mediados del siglo XVII –y materializado en textos tales como *Le cuisinier François* (1651), de François La Varenne, “texto fundacional de la cocina francesa moderna” (p. 49), y *Les délices de la campagne* (1654), de Nicolas de Bonnefons– y encontrará una gradual estabilización en sus “gramáticas culinarias”, sobre todo a partir de la década de 1730. Para ese entonces, la idea de una “nueva cocina o cocina moderna” era ya públicamente conocida, y los autores de la época daban cuenta de “cierta conciencia de ruptura” (p. 53) respecto de las prácticas anteriores, al tiempo que “el arte de la cocina” ya era una expresión usual en los libros culinarios franceses, los cuales eran escritos por los mismos cocineros –como Vincent de La Chapelle, autor de *Le cuisinier moderne*

(1735)– que creaban platos sofisticados para la degustación privada de los nobles y de la corte real. De hecho, del mismo modo en que las ciudades-estado italianas habían sido escenario de las mayores transformaciones culinarias del siglo XVI, el París del siglo XVIII no solo será el epicentro de una serie de importantes cambios en el estilo de alimentación de la nobleza y de la alta burguesía, sino también de una serie de importantes discusiones filosóficas sobre el arte. En ese marco, la cocina dejará de estar vinculada a la antigua medicina galénica y comenzará a estar ligada a una nueva dietética, al mismo tiempo que comenzará a verse regida por un nuevo criterio ordenador: el “buen gusto”, el cual se relacionará a su vez con los novedosos estándares de lujo y de pertenencia social. Así, mientras que el artificio ostensible había sido, por mucho tiempo, una marca de refinamiento, el siglo XVIII será el momento en el que se produzca una visión idealizada de la naturaleza, lo que dará lugar a nuevas maneras de consumo alimentario: la cocina delicada, mucho más sencilla en su versión moderna, se vinculará a un creciente deseo de vivir de una manera que apareciera más cercana a la naturaleza (un ejemplo saliente de este deseo puede verse todavía hoy en la “aldea de la reina”, una modesta dependencia que María Antonieta – asidua lectora del *Émile* de Rousseau– mandó construir en el palacio de Versalles en 1782), y a una purificación corporal “coherente con la importancia dada a la actividad espiritual e intelectual en la vida pública parisina” (p. 57) durante el siglo de la Ilustración. De hecho, la disputa gastronómica que sucedió a la publicación de *Les Dons de Comus* (1739), y que se dio entre los defensores de la cocina antigua y los partidarios de la *nouvelle cuisine*, ha sido identificada por algunos historiadores como un resabio de la afamada *querelle des Anciens et des Modernes*.

Por otro lado, el siglo XVIII fue el escenario en el que se produjo la “invención del arte”, o, mejor dicho, de las “bellas artes”, lo que no solo supuso una reconfiguración de la clasificación medieval –en la que se establecía una oposición entre las artes “liberales” y “serviles”–, sino también una recategorización de los saberes y producciones humanas. Según Charles Batteaux, autor de *Les beaux Arts réduits à un même principe* (1746), las seis artes bellas (la poesía, la música, la pintura, la escultura y la danza), destinadas tan solo a agradar, se distinguían de aquellas que tenían por fin la satisfacción de necesidades humanas, a las que se denominó “artes mecánicas”, mientras que existía una tercera categoría, ocupada por la elocuencia y la arquitectura, ambas artes nacidas de la necesidad y perfeccionadas por el buen gusto. Esta nueva taxonomía cristalizó el proceso de “ennoblecimiento” iniciado por la cocina en el siglo XVI, ya que esta pasó a ser definitivamente considerada como un arte mecánica hacia mediados del Siglo de las Luces, tal como indica el artículo de la *Encyclopédie* (IV: 537-539) que fuera redactado por el caballero de Jaucourt.

A partir de este recorrido, Perticone muestra el uso parcial o sesgado que algunos autores contemporáneos han realizado de diversos fragmentos de textos culinarios del siglo XVIII, a fin de justificar que, durante ese período, la cocina estaba siendo objeto de una discusión vinculada a las bellas artes, o al arte en sentido moderno. A juicio de la autora, esta búsqueda de legitimación histórica y filosófica no cambia el hecho de que, si bien la cocina experimentó un gradual proceso de legitimación –dejando de ser vista como una mera rutina desprovista de teoría–, esta actividad siempre fue incluida dentro del ámbito de las artes mecánicas. En efecto, concluye Perticone, el debate estético se daba en el marco de un debate más amplio, acerca del poder corruptor del lujo, en el que los hábitos culinarios de las élites parisinas eran considerados perniciosos.

Finalmente, en el capítulo III, la autora analiza y somete a crítica aquellos argumentos que pretenden justificar la sinonimia entre *cuisine* y arte a partir de dos episodios: la presencia del “novenio arte” en el Salón de Otoño de París, en 1923 –a partir de una “cruzada personal” de Austin de Croze–, y la presencia del *chef* catalán Ferran Adrià en la decimosegunda edición de la “documenta” de Kassel, en 2007. Además, la autora realiza una detallada reconstrucción del nacimiento de la gastronomía, así como de la edificación histórica de la hegemonía de la cocina francesa, y de la pérdida de esa centralidad durante las últimas décadas. En último término, Perticone refiere a la “hipermediatización” gastronómica (con la multiplicación de publicaciones especializadas, páginas de internet, programas y canales de televisión *gourmet*) y a las tentativas contemporáneas de “artificación” de lo culinario. Una artificación completa que, a juicio de la autora, resulta imposible; no por un “prejuicio neoplatónico” que devalúa el olfato y el gusto, ni por la “jerarquía de los sentidos” establecida por Kant en su *Crítica del juicio*, que atenta contra la falta de legitimación de la cocina como disciplina artística –como pretenden Julia Csergo y Pascal Ory–, sino por las “particularidades mismas de la comida como objeto *materialmente consumido e inicialmente irreproducible*” (p. 97), lo que impide que las creaciones de la *cuisine* sean accesibles a toda la sociedad, ni siquiera por reproducción.

En conclusión, afirma Perticone, el análisis de los intentos de legitimación artística de la *cuisine* muestran que el andamiaje argumentativo que sostiene a esos discursos presenta diversas inconsistencias: “falta de claridad conceptual respecto de la definición del término *arte*, recorte arbitrario de los textos-fuente elegidos como cita de autoridad y como evidencia histórica (cuando no se trata directamente de ausencia de investigación histórica, como en el caso de la mención al Salón de Otoño de 1923), falta de coherencia interna en los textos, una constante tendencia a presentar relaciones causales infundadas y asociaciones arbitrarias como lógicamente



Reseñas.

*Siglo Dieciocho*, 3, 227-247.

correctas y, finalmente, desatención respecto de las posibilidades *reales* (materiales, prácticas, sociales) de viabilidad de una artificación completa de las *cuisines*” (pp. 101-102).

Pero si los argumentos ofrecidos por estos académicos son tan endeble, ¿por qué persiste, entonces, la intención de identificar a la *cuisine* con el arte? Según la hipótesis de la autora, por razones de índole económica, esto es, por los intereses de ciertos actores sociales (asociaciones profesionales y cámaras comerciales), ya “que la artificación podría actuar de la misma manera que la patrimonialización: como un pilar sobre el cual generar valor agregado” (102). La “artificación” sería así una estrategia de *marketing*, no solo para que los restaurantes más exclusivos del mundo pudieran obtener subsidios del Estado, sino también para otorgar a un consumo de lujo una legitimación estética y moral. Algo que, sin dudas, hubiera escandalizado al caballero de Jaucourt.

Manuel Tizziani

*Universidad Nacional del Litoral - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

ORCID 0000-0003-3021-9161

manueltizziani@gmail.com

Recibida: Febrero 2021.

Aceptada: Marzo 2021.



Publicación sujeta a las normas de la licencia *Creative Commons BY 4.0*.