



Inclinación e imitación en el *milieu* cartesiano: bosquejo de una teoría del contagio mimético en Louis de La Forge

Mario Donoso

Recibido: 16 de mayo de 2022 / Aceptado: 22 de junio de 2022

Resumen: Louis de La Forge, partiendo de las sugerencias de Descartes, esboza una teoría de la imitación de las pasiones en sus *Anotaciones al Tratado del Hombre* que contrasta con los elementos que él mismo propone en su *Tratado del Espíritu del Hombre*. El análisis de estas dos obras permite la reconstrucción de dos tipos de inclinaciones miméticas sobre las cuales se asientan las bases de lo que en el *milieu* cartesiano va a ser considerado como un contagio pasional o afectivo.

Palabras clave: contagio; hábito; inclinación; imitación; mimetismo; semejanza; voluntad.

[en] Inclination and imitation in the Cartesian *milieu*: outline of a mimetic contagion theory in Louis de La Forge

Abstract. Louis de La Forge, based on the suggestions of Descartes, sketches a theory of imitation of passions in his *Remarks about the Treatise of Man*. This theory contrasts with the elements he suggests in his *Treatise on the Human Mind*. The analysis of these two works allows us to reconstruct two types of mimetic inclinations on which will be based, what will be considered as a passionate or affective contagion in the Cartesian milieu.

Keywords: contagion; habitus, inclination; imitation; mimesis; likeness; will.

Sumario: 1. Introducción; 2. Inclinación e imitación; 3. Imitación en el *Tratado del Hombre*; 4. Contagio; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Donoso, M. (2022) “Inclinación e imitación en el *milieu* cartesiano: bosquejo de una teoría del contagio mimético en Louis de La Forge”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 255-272.

1. Introducción

En *De la recherche de la vérité*, Malebranche introduce el concepto de “*communication contagieuse*”¹, o simplemente “*contagion*”², para explicar la inclinación mimética que lleva a los hombres a reproducir las pasiones de los otros. Esta concepción del mimetismo no es exclusiva de Malebranche, pues se encuentra igualmente en Spinoza, quien habla de “*imitatio affectuum*”³ para describir como los hombres reproducen en sí mismos los afectos de los semejantes, o en François Lamy, según el cual la imitación se explica por ciertos resortes dispuestos por Dios en los hombres para favorecer la comunicación entre ellos⁴. La imitación se convierte así en el mecanismo que, bajo la forma del contagio, permite tejer los lazos afectivos que unen a los hombres.

Este tipo de imitación no es una readaptación de la mimesis aristotélica aplicada a la teoría de los afectos sino que tiene otro origen. Señalando la necesidad de un estudio sobre la imitación en Spinoza y en Malebranche, Waren Montag liga el problema de la imitación tal y como aparece en estos dos autores a la traducción de las obras de Hobbes, como si el origen de este mecanismo estuviera en el pensamiento hobbesiano y se hubiera dado a conocer gracias a la traducción de sus obras⁵. Sin embargo la opinión de Montag es debatible ya que la imitación así concebida no aparece en la filosofía hobbesiana⁶; la raíz común debe ser buscada no tanto en Hobbes sino en Descartes. La matriz se encuentra en *Traité de l’homme*, en el artículo 83, donde Descartes enuncia lo que serán las bases de la imitación, a saber, “que ella [la máquina] imita todas aquellas funciones nuestras que podemos imaginar que proceden de la materia, y que dependen únicamente de la disposición de los órganos”⁷. Este artículo, que sintetiza ciertos cabos sueltos que Descartes había evocado sobre la imitación en otras obras⁸, no profundiza sin embargo en la

¹ Malebranche, N. *De la Recherche de la Vérité*. Paris : Vrin, 2006. p. 353.

² *Ibid.*, p. 354.

³ Spinoza, B. *Ética* III 27. Madrid : Trotta, 2020.

⁴ « Et c’est ce que Dieu a merveilleusement exécuté en mettant dans le corps humains, mais surtout dans le cerveau, des principes mécaniques, je veux dire des dispositions et des ressorts qui les portent naturellement, et avant toute réflexion et tout raisonnement, à s’imiter et à se secourir mutuellement : en un mot, à l’imitation et à la compassion ». Lamy, François. *De la connaissance de soi-même*. Dijon : Editions Universitaires de Dijon, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 2009. p. 330.

⁵ “La década de 1670 fue testigo, probablemente como reacción a la traducción de la obra de Hobbes a varios idiomas europeos que ocurrió al comienzo de la misma, de la introducción en el discurso filosófico y político de varios de esos conceptos [imitación y contagio afectivo], de manera notable en la obra de La Rochefoucauld y Malebranche, además de en la del mismo Spinoza”. Montag, W. “Imitando los afectos de las bestias: interés y humaniad en Spinoza” in *Youkali*, 4, 2007. p. 61. Trad.: Aurelio Sainz Pezonaga.

⁶ La imitación aparece en Hobbes, pero no como un resorte automático. En la política Hobbesiana, la imitación aparece, como en Machiavelo, para describir los sistemas políticos que deben ser utilizados como modelos. Véase a este respecto los capítulos 27 y 42 del *Leviatán*; en la antropología hobbesiana, el principio es el mismo: la imitación es un honor; no se imita espontáneamente a un modelo que no se elige, sino que conscientes de las virtudes del modelo, los hombres eligen imitarlo, buscando ser como él. “To imitate, is to honour; for it is vehemently to approve. To imitate one’s enemy, is to dishonour” (Hobbes, T. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 61); el mejor ejemplo es el del hombre sabio, modelo para otros, del capítulo 27.

⁷ « Qu’elle [la machine] imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes ». Descartes, *Traité de l’homme*, in *AT XI* 185.

⁸ El *Traité de l’homme* es de 1648 pero el problema de la imitación, tal y como es abordado en este tratado, ya ha aparecido anteriormente en 1637 en *Le Discours de la méthode*: « Et je m’étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s’il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure d’un singe, ou de quelque autre animal sans raison, nous n’aussions aucun moyen pour reconnaître qu’elles ne seraient pas en tout de même

explicación de este mecanismo: Descartes no se propone definir la imitación⁹ sino únicamente señalar su funcionamiento.

Esta rústica imitación cartesiana no da lugar a un verdadero contagio mimético. La concepción del contagio mimético se desarrolla a partir de los comentarios de Louis de La Forge al *Traité de l'homme*. La Forge desarrolla la explicación de las inclinaciones miméticas, de origen corporal, dando cuenta, gracias a la noción de hábito, de la facilidad del alma a dejarse llevar por las inclinaciones que el cuerpo ha imitado de otros cuerpos. Sin embargo, la teorización de La Forge, que completa y desarrolla el mecanismo a penas esbozado por Descartes, no está exento de problemas. En este artículo nos proponemos estudiar la concepción de la imitación que La Forge presenta no sólo en los comentarios al *Traité* de Descartes sino en su obra en nombre propio, el *Traité de l'Esprit de l'Homme*. A pesar de que en ésta última obra la imitación no es presentada abiertamente, una anotación marginal permite la reconstrucción de una teoría mimética que contrasta con la descrita en los comentarios a Descartes. A partir de los dos esbozos desarrollados por La Forge pueden comprenderse las bases sobre las que la tendencia a la imitación se convertirá en un verdadero contagio mimético, permitiendo la comunicación de afectos y pasiones y generando comunidades afectivas, como ocurre en Malebranche o en Spinoza.

2. Inclinación e imitación

En el capítulo XXII del *Traité de l'Esprit de l'Homme*, La Forge se interroga acerca de las inclinaciones y aversiones naturales cuya causa reside en el cuerpo¹⁰ sin intervención del alma. Estas inclinaciones o aversiones puramente corporales, a diferencia de las que provienen del alma –previamente estudiadas en el capítulo XXI¹¹–, se caracterizan por una ausencia de inteligibilidad que hace que, al no poder “dar ninguna razón válida” sobre el “porqué amamos u odiamos ciertas cosas”¹², ciertos autores lleguen a recurrir, para explicarlas, “a la Simpatía o a la Antipatía, que son términos oscuros que no significan nada y que no sirven sino para disfrazar nuestra ignorancia”¹³. Para dar cuenta de las inclinaciones corporales, sin poder esclarecer del todo el problema pero alejándose del paradigma de la simpatía, La

nature que ces animaux; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela de vrais hommes ». R. Descartes. *Le Traité de l'homme*, in AT VI 55. En la misma obra más adelante afirma lo siguiente: «on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ». AT VI 57.

⁹ No hay que confundir la imitación con la emulación, que sí es, para Descartes, una pasión y que por ello está definida. Ver *Les passions de l'âme*, art. 172. *De l'émulation*. AT XI 461.

¹⁰ De la Forge, L. *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps*. Suivant les Principes de René Descartes. Hildesheim ; Zürich ; New York : G. Olms, 1984. A partir de ahora citaremos por *TE*. *TE* p. 381.

¹¹ *TE* p. 363.

¹² « Rendre aucune raison valable, pourquoy nous aimons ou haïssons certaines choses *TE* p. 382. Por fidelidad al texto hemos decidido dejar todas las citas de La Forge en francés antiguo, sin modificar la ortografía ni la puntuación.

¹³ « À la Sympathie ou à l'Antipathie, qui sont des termes obscurs qui ne signifient rien, & qui ne sont bons qu'à déguiser nostre ignorance ». *TE* p. 394.

Forge se apoya sobre dos ejemplos: el primero, que toma de Descartes, es la célebre carta a Chanut donde Descartes cuenta su atracción por las mujeres estrábicas¹⁴; el segundo, es el de la identificación que lleva al público, en un espectáculo entre dos contrincantes, a identificarse con uno y no con el otro.

La noción clave a la hora de explicar el primer caso es la semejanza <ressemblance>, concepto problemático del que en última instancia no se puede dar cuenta, que en el cartesianismo, sin ser eliminada del todo, se ha reducido a una forma de comunicación con base imaginaria¹⁵. La semejanza genera una forma de atracción cuya explicación se encuentra según La Forge en la infancia: la impresión, durante la infancia, de ciertas aversiones o inclinaciones hace que en la edad adulta reproduzcamos esas impresiones hacia cosas que se asemejan a aquello que nos causó esa impresión¹⁶ sin ser por ello conscientes de ello.

Lo que hace que no nos apercebamos de la relación y de la semejanza que estos objetos hacia los sentimientos inclinación o aversión tienen con lo que hemos amado u odiado en principio proviene de que las primeras pasiones, de las cuales la segunda sacan su origen, han sido extremadamente confusas¹⁷.

La particularidad de este tipo de transferencia emocional, que será retomada por otros autores¹⁸, consiste precisamente en la falta de conciencia: los hombres, generalmente, al haber producido estas impresiones en su infancia y no ser conscientes de ellas, creen desconocer las causas de las impresiones y piensan que se trata de simpatía¹⁹. Sin embargo, como el mismo Descartes hace al describir su atracción hacia las mujeres estrábicas, es posible desvelar el mecanismo y esclarecer parcialmente este tipo de transmisión afectiva al poner de relieve que de la transferencia afectiva se produce en virtud de la semejanza.

El segundo ejemplo es el del jugador: “podemos preguntarnos aquí si la inclinación secreta que sentimos algunas veces por favorecer más bien un jugador que otro, a pesar de que los dos nos sean igualmente desconocidos, proviene siempre de los vestigios de nuestras inclinaciones”²⁰. Las razones para determinar la preferencia de un jugador o de otro son oscuras, porque el espíritu no dispone de evidencias para discernir la inclinación; ello no impide que la inclinación no pueda explicarse ya que, como en el ejemplo de Descartes, se explica por vestigios y por huellas en el cerebro. En los dos casos estudiados por La Forge, la transferencia afectiva o “simpatía” no conlleva ninguna forma de comunicación con los demás. Se trata únicamente de la reproducción de una inclinación corporal en virtud de la semejanza con aquello que una vez nos afectó.

Estas inclinaciones corporales contrastan con las inclinaciones propias del espíritu, estudiadas por La Forge en el capítulo XXI del *Traité de l'Esprit*. La Forge

¹⁴ Descartes, R. Carta a Chanut del 6 de junio de 1645, in *AT V*, 56, 4-8.

¹⁵ Foucault, M. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966. Pp. 65.

¹⁶ *TE* p. 391.

¹⁷ « Or ce qui fait que nous ne nous apercevons pas du rapport & de la ressemblance que ces objets pour qui nous avons de l'inclination ou de l'aversion ont avec ceux que nous avons premiers aymez ou hays, vient de ce que les premiers passions, dont les secondes tirent leur origine, ont esté extrêmement confuses ». *TE* p. 392.

¹⁸ Ver por ejemplo B. Spinoza. *Ética*. III 15 y 16. *Op. Cit.*

¹⁹ *TE* p. 394

²⁰ « On peut me demander icy si l'inclination secrette que nous ressentons quelquefois à favoriser plustost un joueur qu'un autre, encore qu'ils nous soient tous deux également inconus, vient toûjours des vestiges de nos inclinations ». *TE* p. 395.

señala que las emociones o inclinaciones propias del Espíritu completamente al margen del cuerpo (“*quand mesme il [el espíritu] ne seroit pas uny au Corps*”²¹) son completamente inteligibles “en tanto que no son nada más que los movimientos que siguen naturalmente los conocimientos claros y distintos que tiene del bien y del mal”²². Una inclinación propia del espíritu no es sino la voluntad de unirse con aquello que se conoce clara y distintamente como bueno, unión similar a la concepción cartesiana del amor expuesta en *Les passions de l’âme*²³:

Si nuestro Espíritu no estuviera unido al Cuerpo, y que apercibiese sin embargo que hay muchas cosas por conocer en la naturaleza que son extremadamente bellas, su voluntad se no haría sino dejarse llevar por el amor de esas cosas, es decir a considerarlas un bien que le pertenece [...] y a unirse con ella, mirándose con este conocimiento como un todo del cual forma parte²⁴.

Las inclinaciones anímicas o espirituales, al estar el espíritu unido al cuerpo, son con frecuencia confusas y oscuras por culpa de las pasiones, que no permiten discernir claramente las inclinaciones de la voluntad de las disposiciones corporales. Ello explica que la noción de amor, antes cristalina, en virtud de la claridad y distinción de su objeto, se vuelva obscura y difusa, precisamente porque “al margen de ese movimiento de la voluntad por el cual se une a su objeto, sentimos no sé qué calor en los pulmones”²⁵. El sentimiento corporal modifica así las condiciones del amor, no solo al hacerlo ininteligible, sino al interferir en su objeto siendo causa en ciertos casos de la desviación o de la confusión.

La Forge consagra un capítulo a las inclinaciones corporales y otro a las inclinaciones del espíritu. Una anomalía puede destacarse sin embargo en la exposición de La Forge. El capítulo XXII, dedicado a las inclinaciones corporales, se cierra con un esbozo de otro tipo de inclinaciones que no dependen del cuerpo sino “de los conocimientos del Espíritu”²⁶. La particularidad de esta inclinación intelectual, que no ha sido tratada en el capítulo XXI, dedicado precisamente a las inclinaciones que provienen del alma, reside precisamente en el contraste con las inclinaciones intelectuales descritas en el capítulo XXI. ¿Cuáles son estas las inclinaciones anímicas que La Forge presenta en el capítulo dedicado a las inclinaciones corporales?

Aunque no me haya propuesto como objetivo hablar de las causas de nuestras inclinaciones secretas que se encuentran en el Cuerpo, diré sin embargo aquí, de pasada, que hay también inclinaciones que dependen del conocimiento del Espíritu²⁷.

²¹ *TE* p. 365.

²² « Dautant que ce ne sont rien autre chose que les mouvements qui suivent naturellement des connoissances claires & distinctes qu’il a du bien & du mal ». *TE* p. 365.

²³ Descartes, R. *Les passions de l’âme*, in AT XI 387.

²⁴ « Si nostre Esprit n’estoit pas uny au Corps, & qu’il apeceust neanmoins qu’il y a beaucoup de choses à connoistre dans la nature qui sont fort belles, sa volonté ne laisseroit pas de se porter à aimer cette connoissance, c’est à dire à la considerer comme un bien qui luy appartient [...] & à s’unir avec elle, en se regardant avec cette connoissance comme un tout dont il fait une partie, & cette perfection l’autre ». *TE* p. 365.

²⁵ « Outre ce mouvement de la volonté par lequel l’Ame s’unite à son objet, on sent je ne sçait quelle chaleur dans les poumons ». *TE* p. 366.

²⁶ « Des connoissances de l’Esprit ». *TE* p. 395.

²⁷ « Au reste, bien que je ne me sois proposé pour but de parler que des causes de nos secrettes inclinations qui se

Las inclinaciones anímicas con las que La Forge cierra el capítulo XXII deben en principio ser consideradas a la luz de las inclinaciones anímicas descritas en el capítulo dedicado a su estudio, el capítulo XXI. Podemos preguntarnos sin embargo cual es la razón para no incluirlas en el capítulo dedicado a las inclinaciones intelectuales, como cabría de esperar, sino de presentarlas en el capítulo que se consagra a las inclinaciones corporales. La formulación de estas inclinaciones es sin duda paradójica: La Forge se propone tratar el tema “*en passant*”, de pasada, sin profundizar en él, mencionándolo únicamente, como si se sintiera obligado a ello por una conexión que se nos escapa después de haber expuesto las inclinaciones corporales. El tema ha sido tratado en el capítulo anterior, donde se habla precisamente de una inclinación meramente espiritual, como “si nuestro Espíritu no estuviera unido al Cuerpo”²⁸. ¿Por qué volver sobre entonces al tema, “*en passant*”, si en teoría ya ha sido tratado?

La respuesta a la pregunta pasa por el análisis de la inclinación espiritual que se propone al final del capítulo sobre las inclinaciones corporales. Las inclinaciones de las que trata al final del capítulo XXII conciernen al conocimiento de “las buenas cualidades que conocemos en la persona por la que tenemos alguna buena voluntad”²⁹. En efecto, esta nueva forma de inclinación sólo puede ser presentada después de haber descrito la atracción hacia una persona, descripción sobre la que La Forge insiste a propósito de la figura del jugador. Sin embargo, la atracción hacia el jugador no es la misma que la atracción hacia una persona hacia la que tenemos una buena voluntad, porque la inclinación hacia el jugador, al ser corporal, se explica por la semejanza y por los vestigios de la memoria, como el resto de las inclinaciones corporales, a diferencia de las inclinaciones de la voluntad.

La descripción de la segunda forma de inclinación espiritual hacia las cualidades de la persona por la que tenemos una inclinación corporal consiste precisamente en una comunicación de las cualidades: “si consideramos que pueden ser comunicadas por medio de sí mismas, o dicho de otro modo, sin cesar por ello de poseerlas”³⁰. La principal diferencia con las otras inclinaciones espirituales aparece en este punto: no se trata de un conocimiento de la cosa que nos lleva a la unión con ella, como partes de un mismo todo, sino que se trata de una especie de apropiación de las cualidades de la persona amada, una posesión sin rivalidad, que nos hace compartir las mismas cualidades. Para distinguir estas dos formas de inclinación llamaremos “inclinación 1” a la inclinación que da lugar a la unión amorosa e “inclinación 2” a la que conlleva la apropiación de las cualidades de la persona amada.

La inclinación 1, presentada en el capítulo XXI, se basa en una forma de apropiación o posesión amorosa: poseer la perfección de la cosa amada, “no solamente por la voluntad, sino realmente y de hecho”³¹ produce el gozo <*Joye*>, la privación la tristeza <*Tristesse*>; la aspiración a poseer la cosa, el deseo... La Forge extrae de la relación con la cosa amada toda una serie de movimientos de la voluntad (miedo, esperanza, indignación) que no son pasiones en la medida en la que estos

trouvent dans le Corps; Je diray pourtant icy en passant, qu’il y en a eu aussi qui dépendent des connoissances de l’Esprit ». *TE* p. 395.

²⁸ « Si nostre Esprit n’estoit point uny au Corps ». *TE* p. 365.

²⁹ « Les bonnes qualités que nous connoissons dans la personne pour qui nous avons quelque bonne volonté ». *TE* p. 395.

³⁰ « Si nous considerons qu’elles peuvent estre communiquées par son moyen, ou autrement, sans cesse pour cela de les posseder ». *TE* p. 395.

³¹ « Non seulement de volonté, mais réellement & de fait ». *TE* p. 365.

movimientos son conocidos y conscientes³². Nada se dice sobre el tipo de posesión al que este tipo de inclinación aspira, pero queda claro que esta posesión se concibe como unión con la cosa, tal y como se pone de manifiesto en la noción general del amor, noción de la cual La Forge deduce el resto de movimientos de la voluntad.

En la inclinación 2, la idea de la unión, ligada al amor, no ha desaparecido: “nos unimos insensiblemente por la voluntad a esa persona, y nos sentimos llevados a amarla”³³. Hasta este punto, nada parece distinguir la inclinación 1 de la inclinación 2, salvo quizás el hecho de que la inclinación 1 es una descripción general, pues habla de cosas, a diferencia de la inclinación 2, que habla de personas exclusivamente; no queda claro entonces por qué separar el segundo tipo de inclinación del primero. De hecho, las líneas que cierran el capítulo en cuestión parecen afirmar la indistinción entre las dos formas de inclinación que nosotros hemos distinguido, pues La Forge insiste de nuevo en la distinción entre la inclinación corporal y la inclinación intelectual. Es sin embargo en la última línea donde aparece un aspecto completamente novedoso del que no se había tratado anteriormente: la imitación. Hablando de la inclinación intelectual, la Forge subraya que

A penas puede no tener reciprocidad cuando aquel hacia quien tenemos inclinación sabe de la estima y del amor que tenemos hacia él, y el deseo que tenemos de imitarlo³⁴.

En lo que concierne a la primera inclinación, el deseo consiste en una adquisición: “que si considerara después que sería bueno para él adquirirlo, lo deseará”³⁵. En lo que concierne a la segunda, el deseo consiste en imitación; dicho de otra manera, la primera inclinación consiste en la posesión, la segunda en la asimilación mimética. La dificultad del texto reside en el hecho de que esta distinción no se da de manera clara y distinta, sino como una especie de apéndice oscuro a la distinción establecida entre la inclinación corporal y la inclinación intelectual.

Los rasgos de la imitación en el *Traité de l'Esprit* son difíciles de perfilar pues, al margen del pasaje analizado, no hay apenas rastro de la imitación³⁶. Lo único que puede afirmarse de la imitación es que consiste en una asimilación de las cualidades que una persona hacia la que tenemos buena voluntad. Sin embargo, la imitación ha sido detalladamente desarrollada por La Forge en su otra obra, probablemente la más conocida, las *Remarques sur Traité de l'Homme* de René Descartes. El esclarecimiento de la imitación pasa por la consideración de las aportaciones novedosas de La Forge sobre la imitación a penas mencionada en el *Traité de l'homme*.

3. Imitación en el *Tratado del Hombre*

En el misterioso artículo 83, donde algo falta, según la Forge, Descartes declara de manera asertiva que la máquina imita otras máquinas similares y, sin desarrollarlo,

³² *TE* p. 366.

³³ « Nous nous joignons insensiblement de volonté à cette personne, & nous nous sentons portez à l'aymer ». *TE* p. 395.

³⁴ « Elle ne peut mesme gueres souvent manquer d'estre reciproque, lors que celuy pour qui nous avons de l'inclination sçait l'estime & l'Amour que nous avons pour luy, & le desir que nous avons de l'imiter ». *TE* p. 396.

³⁵ « Que s'il consideroit ensuite qu'il luy seroit bon de l'acquerir, il en aura du desir ». *TE* p. 365.

³⁶ Hay una mención muy significativa que estudiaremos más adelante.

atribuye esta imitación a la memoria. Dejando de lado la originalidad de la lectura de La Forge con respecto a la aserción cartesiana³⁷, nuestro propósito es de estudiar la argumentación de La Forge a propósito de la imitación para esclarecer en la medida de lo posible la inclinación 2 antes señalada.

La Forge, en su comentario, distingue dos tipos de imitación, una involuntaria y otra voluntaria. Esta es en realidad una de las grandes diferencias con Descartes, para quien la imitación concierne únicamente a la máquina³⁸ y por lo tanto carece de voluntad. La imitación involuntaria consiste en la reproducción de disposiciones corporales, sin ninguna dimensión anímica, como el bostezo, ejemplo paradigmático³⁹. De esta imitación meramente corporal, a penas esbozada en el comentario a Descartes, se encuentran algunos ejemplos en el *Traité de l'Esprit* sin ser de todo teorizados⁴⁰. Sin embargo, la imitación que interesa a La Forge y que se propone explicar detenidamente es la que concierne a la voluntad⁴¹. La Forge comienza a explicar la reproducción mimética de lo que vemos o escuchamos: por ejemplo, la idea que obtenemos de “la narración de una bella acción nos incita algunas veces a hacer lo mismo”⁴² o también, las ideas que provienen de la representación de una cosa “disponen nuestra máquina y la incitan a hacer los mismos movimientos”⁴³. La Forge insiste sobre el hecho de que estas ideas no hacen imitar sino que “disponen e incitan <disposent et incitent>” a la imitación⁴⁴ y que la voluntad decide en último término si seguir estas inclinaciones o rechazarlas, al tratarse de disposiciones corporales. En este sentido mantiene el mimetismo dentro del marco teórico del cartesianismo, lo que impide un verdadero contagio afectivo pues, en última instancia, la disposición mimética en el cuerpo “es muy ligera” por lo que “casi nunca tiene se da, por poco que la voluntad se oponga, o porque se encuentre algún impedimento en el cerebro”⁴⁵. El cuerpo puede imitar las disposiciones corporales de los otros y puede incitar al alma a producir estas inclinaciones que él siente, pero el alma puede resistir a las inclinaciones del cuerpo, impidiendo así un verdadero contagio mimético.

Sobre una cierta idea de contagio en Descartes, los análisis de Denis Kambouchner

³⁷ Para un estudio de las particularidades del comentario de La Forge y su pertinencia dentro del cartesianismo ver Drieux, P. “Machine and Communication of Corporeal Dispositions in Descartes and La Forge: The Mysterious ‘Article 83’ of L’Homme and La Forge’s Comments”. Antoine-Mahut, Delphine y Gaukroger, Stephen (ed). *Descartes’ Treatise on Man and its Reception*. Cham, Switzerland : Springer, 2016. Pp.127-138.

³⁸ La primera gran diferencia es que para La Forge la imitación no se explica por la memoria sino por la impresión de los sentidos.

³⁹ “Or cette sorte d’imitation volontaire se voit manifestement en ceux qui baillent, pour en voir bailler d’autres”. L. de la Forge. *L’Homme de René Descartes*. Paris : Fayard, 1999. A partir de ahora citado como *RTH*. *RTH* p. 342.

⁴⁰ Je supplie enfin nos adversaires de me dire s’il est impossible que Dieu fasse une machine semblable à celle d’un chien dans ses parties interieures & exterieures, laquelle imite parfaitement toutes les actions & passions d’un veritable chien, avec cette seule différence qu’elles n’y feront accompagnées d’aucune conoissance, ny d’aucun dessein [...] mais elles seront seulement causées & entretenues dans cette machine par l’action des objets, par les dispositions acquises ou naturelles du cerveau, & des autres parties de son Corps, & par le cours de ses Esprits ». *TE* p. 34. Otro ejemplo se encuentra en el Prefacio: « Et que vous ne croyez pas de mesme, que Dieu puisse produire une machine semblable au Corps de quelque animal que ce soit, qui imite la figure & le mouvement des choses vivantes, sans l’entremise de l’Ame d’un animal »

⁴¹ *RTH* p.342.

⁴² « Le recit d’une belle action nous incite à quelquesfois à faire la mesme chose ». *RTH* p. 342.

⁴³ « Elles disposent nostre machine et l’incitent à faire les mesmes mouvements ». *RTH* p. 343.

⁴⁴ *RTH* p. 343.

⁴⁵ « Est fort legere » por lo que « elle n’a presque jamais lieu, pour peu que la volenté s’y oppose, ou qu’il se trouve d’empeschement dans le cerveau ». *RTH* p. 343.

son esclarecedores: lo que se comunica por imitación es una inclinación corporal, como las que se señalan en la sexta meditación⁴⁶, una *commotio*, esto es, una emoción que no es aún una emoción del alma, un *affectus animi* propiamente hablando⁴⁷. “Mais pour que ces *commotionnes* donnent lieu à de véritables *affectus*, il faut qu’elles obtiennent de leur part (de la part de leur âme) une adhésion –Descartes dit : un assentiment (*assensus*)”⁴⁸, lo que implica un momento reflexivo “dont la réalité invalidera tout modèle purement transitif de la communication affective”⁴⁹. El contagio mimético, que se da en el cuerpo, es frenado así por el momento reflexivo: la imitación produce inclinaciones corporales que necesitan el asentimiento del alma. En ese sentido, el contagio mimético es difícil, pero no imposible. Sin embargo, sin romper con el marco voluntarista cartesiano, la explicación de La Forge sienta las bases de un contagio afectivo al establecer una tendencia generalizada a la imitación a pesar del hecho de que en principio, por su debilidad, las disposiciones miméticas no pueden imponerse sobre la voluntad. La explicación de La Forge se basa en dos puntos, el primero es la semejanza, el segundo el *habitus*.

El concepto de semejanza, a penas desarrollado en el comentario al *Traité de l’homme*⁵⁰ aparece como un presupuesto de la imitación, pues ésta no se da sino entre “*semblables Machines*”⁵¹, esto es, máquinas semejantes:

Así vemos que ordinariamente nos sentimos empujados a imitar las acciones de nuestros semejantes ; como si nos diéramos cuenta confusamente que hay alguna especie de defecto en nuestro cuerpo, cuando éste no puede hacer lo que los demás cuerpos que se le parecen ejecutan; y como si nuestra Alma estuviera incitada por ello a experimentar lo que el cuerpo es capaz⁵².

El mimetismo consiste en una especie de comparación con nuestros semejantes, comparación que nos lleva a imitar sus acciones. La noción de modelo no puede separarse de una perfección, una perfección probablemente falsa, ya que no proviene del conocimiento⁵³ sino de una supuesta semejanza⁵⁴: al modelo se imita porque es semejante, pero sobre todo porque nos parece perfecto; el hecho de imitar aparece así como una especie de falsa perfección que corrige los defectos imaginarios en nuestro cuerpo adoptando el estado corporal de los semejantes. El ejemplo que propone La Forge para explicar la imitación es el de las cuerdas que, sin contacto, al sentir las

⁴⁶ Kambouchner, D. « Descartes et la communication des passions ». *La rue Descartes*, 12-13 (2005). p. 84.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁰ En los primeros artículos del *Traité de l’homme*, el concepto de semejanza <*ressemblance*>, a pesar de las dificultades hermenéuticas que conlleva, tiene una importancia capital; sin embargo, en su comentario, La Forge omite este concepto. Ver p. 181

⁵¹ *RTH* p. 341.

⁵² « Aussi voyons-nous que nous nous sentons ordinairement portez à imiter les actions de nos semblables ; comme si nous appercevions confusément qu’il y a quelque espece de defect en nostre corps, quand il ne peut faire ce que d’autres corps qui luy ressemblent executent ; et comme si nostre Ame estoit incitée par là à experimenter dequoy son corps est capable ». *RTH* p. 341-342.

⁵³ *RTH* p. 343.

⁵⁴ En el prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza recupera esta noción de modelo asociada a la perfección y a la semejanza al describir los *ens imaginationis* que los hombres elaboran, a su imagen y semejanza, cuando se trata de un modelo humano, para, al considerarlos perfectos, imitarlos.

vibraciones de otra cuerda afinada en la misma nota, se ponen a vibrar⁵⁵.

Hay que señalar igualmente que el alma no es neutra, como podía parecerlo cuando La Forge, subrayando el papel de la voluntad ante las disposiciones corporales, dejaba intuir que las trazas miméticas no modificaban la voluntad. El alma se deja llevar por el cuerpo, queriendo experimentar de lo que el cuerpo es capaz. Esta tendencia es similar a la identificación cartesiana. El alma se complace con la imitación de alguna manera. Ello no implica que el alma imite, sino que deja al cuerpo imitar, reproducir las disposiciones ajenas, complaciéndose en ello. La exposición de este mecanismo se encuentra en *Les passions de l'âme* de Descartes, donde se enuncia que:

Es casi la misma razón que hace que nos complazcamos naturalmente en sentirnos conmovidos por toda clase de pasiones, incluso por el odio y la tristeza, cuando lo único que causa estas pasiones son las extrañas aventuras que vemos representar en un teatro⁵⁶.

Habiendo insistido sobre el hecho de que la pasión no es sino una incitación al alma a actuar⁵⁷, Descartes, al analizar el teatro, supone un tipo de incitación específico que supone una forma de imitación: el cuerpo reproduce las acciones ajenas y el alma siente placer de este mimetismo. Como señala Philippe Hamou a propósito de este mecanismo de identificación en Descartes, el cuerpo es “susceptible de afectar al alma en la percepción y de incitar a llevar a cabo lo que le representa como siendo necesario a su conservación y a su bienestar”⁵⁸. Es preciso notar la similitud entre el mecanismo cartesiano y el que describe La Forge, pues los dos consisten en una incitación del alma que proviene de una identificación corporal que consiste en presentar al alma lo que es preciso para la conservación del cuerpo, o dicho a la manera de La Forge, lo que hace que el cuerpo salga de su imperfección.

Sin embargo, las disposiciones miméticas producidas por los cuerpos semejantes no suelen tener efecto⁵⁹ sin la intervención de la memoria; así, se imita “cuando una acción que se hace delante de nosotros es fácil de imitar por nuestra Máquina, y la memoria conlleva a esa acción, es decir que ya hemos hecho una acción semejante

⁵⁵ « Pensez en suite quand ces fibres sont frappées par les sons, c'est à dire par les tremoussements et tremblemens que les cordes ou autres choses impriment à l'air, elles les imitent de la mesme manière que la corde d'un luth qui n'est point touchée auprès d'elle, lorsqu'elle est montée sur le meme ton » (RTH p. 344). Este mismo ejemplo será utilizado más tarde por Hume. Ver Calvo de Saavedra, A. “Spimpatía y espectáculo en la moral de David Hume”. *Universitas philosophica*. 22 Junio de 1994, Santafé de Bogotá, Colombia. P. 20.

⁵⁶ « C'est presque la même raison qui fait qu'on prend naturellement plaisir à se sentir émuvoir à toutes sortes de passions, même à la tristesse et à la haine, lorsque ces passions ne sont causées que par les aventures étranges qu'on voit représenter sur un théâtre ». R. Descartes. *Les Passions de l'âme*, art. 94, A.T. XI, p. 399. Sobre el teatro ver también la carta a la Princesa Elisabeth del 18 mayo de 1645, A.T. IV, 202-203

⁵⁷ « Le principal effet de toutes les passions dans les hommes, est qu'elles incitent et disposent leur âme à vouloir les choses auxquelles elles préparent leur corps: en sorte que le sentiment de la peur l'incite à vouloir fuir, celui de la hardiesse à vouloir combattre ». *Ibid.*, art. 40, A.T. XI, p. 359.

⁵⁸ Hamou, P. « Descartes: le théâtre des passions », *Etudes Epistémè*, 1 (2002). P. 7.

⁵⁹ Precisamente esto es lo que produce en Descartes el placer del teatro, el hecho de que las pasiones que el cuerpo siente son desmentidas por el alma, que no se deja arrastrar por ellas. Ver Hamou, op. cit. p. 9. En lo que concierne a la imitación cartesiana, a la imitación no ya corporal sino anímica, en el *Discours de la méthode*, Descartes, al presentar su obra invita al lector a imitar, como en las fábulas, únicamente las cosas que el lector considere adecuadas. « Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise ». Descartes, R. *Discours de la méthode*, AT VI 4. La imitación implica así tanto una distancia con la incitación y como una intervención de la voluntad.

en una ocasión parecida”⁶⁰. La explicación de La Forge moviliza dos tipos de semejanza: la primera es la de la máquina; la segunda es la de la acción imitada. Cuando una máquina semejanza hace una acción semejante a una que nosotros ya hemos vivido, reproducimos la acción de la máquina, nos dejamos llevar por ella, cosa que no ocurre cuando nunca hemos llevado a cabo la acción que vemos en el semejante. La explicación de La Forge pone de manifiesto el papel de la *habitus* para explicar la reproducción mimética insistiendo en las trazas corporales de la memoria, trazas que se ven reactivadas cuando una cosa semejante hace lo que alguna vez ya hemos hecho. En ese sentido, La Forge, aun habiendo introducido un postulado diferente al propuesto por Descartes, a saber que la imitación “no es tanto un efecto de la Memoria sino más bien la acción del objeto sobre los sentidos”⁶¹, hace de la memoria la pieza clave de la ejecución del mimetismo.

En el capítulo XIX del *Traité de l'Esprit*, donde se distingue la memoria de la reminiscencia⁶², La Forge aborda el tema el hábito a partir de la descripción del cuerpo que da Descartes en el *Traité de l'Homme*, esto es, comparado a una máquina hidráulica⁶³. Estas tuberías <*tuyaux*> no son de tierra, de madera o de plomo sino de una suerte de cuero que se ensancha dependiendo de la proporción del agua que pasa por ellas⁶⁴; ello explica que las tuberías ensanchadas tengan más facilidad a pasar los espíritus puesto que se abrirán más cómodamente que si nunca antes hubieran estado abiertas⁶⁵. En las *Remarques*, La Forge utiliza otro ejemplo para explicar el mismo concepto, el de un hombre que pasa por un prado donde la hierba está alta: si continua a pasar por el camino abierto entre las hierbas, “no encontraría ya la misma dificultad que encontrara al comienzo”⁶⁶. La definición de la memoria corporal no es sino una continuación de los ejemplos citados:

Por la memoria corporal no entiendo sino una cierta facilidad a se reabrir que queda en los poros de los ventrículos del cerebro que han sido ya abiertos por los espíritus, y en las fibras por donde han pasado⁶⁷.

Esta memoria corporal, puramente fisiológica, debe ser distinguida de la memoria espiritual e intelectual⁶⁸: se trata únicamente de la sedimentación des trazas corporales, la adaptación de los poros a los flujos de espíritus. El hábito corporal se combina en la explicación de la imitación con la semejanza: las acciones que imitamos de la máquina cobran fuerza al ser semejantes a las acciones que ya hemos efectuado, esto

⁶⁰ « Quand une action qui se fait devant nous est facile à imiter par nostre Machine, et que la memoire concourt à cette action, c'est à dire, que desja nous en avons fait une semblable dans une pareille occasion ». *RTH* p. 345-6.

⁶¹ « Je pense que ce qui peut disposer nostre Machine à imiter les actions que de vrais hommes, ou autres semblables machines, feront en sa présence, n'est pas tant un effet de la Mémoire, que de l'action de l'objet sur les sens ». *RTH* p. 341.

⁶² *TE* p. 329.

⁶³ *TE* p. 329.

⁶⁴ *TE* p. 330.

⁶⁵ *TE* p. 331.

⁶⁶ « Il n'y rencontreroit plus la mesme difficulté qu'il auroit trouvé au commencement ». *RTH* p. 332.

⁶⁷ « Par la Memoire Coporelle, je n'entens icy autre chose, sinon une certaine facilité à se r'ouvrir qui demeure dans les pores des ventricules du cerveau, qui ont desja esté ouverts par les Esprits, & dans les fibres où ils ont passé ». *TE* p. 332.

⁶⁸ Este tipo de memoria, como lo señala Roberto Bordoli, “è il maggiore contributo recato da La Forge alla concezione cartesiana”. R. Bordoli. *Memoria e Abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*. Milano: Guerini e Associati, 1994. p. 83.

es, al reproducir las mismas trazas corporales. La semejanza concierne así no sólo los cuerpos, sino la sedimentación de las acciones corporales; así pues, al imitar a los otros se reproducen los mismos hábitos, los mismos comportamientos y las mismas acciones.

Ahora bien, en la explicación de La Forge, el concepto de semejanza es doblemente problemático. En lo que concierne a la semejanza de la máquina, La Forge insiste sobre el hecho de que imitamos “verdaderos hombres u otras máquinas semejantes”⁶⁹ como si fuera lo mismo. Una indiferencia entre humano y no humano se establece dentro del concepto de semejanza: hay máquinas semejantes que, sin ser humanas, pueden ser imitadas por nosotros. La Forge recupera así la problemática cartesiana del otro, tal y como Descartes la pone de relieve de manera clara en una carta de 1638⁷⁰ en donde no sólo explica con claridad lo que antes no era más que un esbozo sino que añade un elemento que no estaba presente en la descripción de la imitación: la semejanza. La máquina imita a sus semejantes; por ello, como Descartes señala más tarde en esta misma carta, es posible que la máquina pueda engañarnos haciéndose pasar por un hombre: “De manera que [el personaje que Descartes propone en esta carta] se encontraría incapacitado para discernir, entre los verdaderos hombres, aquellos que solo tienen la apariencia”⁷¹. La Forge no trata el problema abiertamente, como Descartes, pero introduce ciertos elementos para asegurar la clara distinción entre los hombres y las otras especies animales al considerar que en individuos de una misma especie “los signos de las pasiones y de los movimientos naturales no cambian, o muy poco”⁷². Por ello, los signos específicos de cada especie permiten distinguir a un individuo a los semejantes, esto es a aquellos que pertenecen a su especie, de los otros. Sin embargo, hay un ejemplo en el *Traité de l'Esprit* que aborda precisamente la imitación de un animal. Se trata de un caso excepcional que se da en ciertos locos que se imaginan a sí mismos como siendo una cosa que no son⁷³:

Pues si por alguna disposición tenaz de los Espíritus y de la Memoria, la glándula fuera a tornarse del lado del cerebro en el que se encuentran los poros por cuya obertura una especie de Gallo, por ejemplo, puede ser trazada, el Alma llegaría a considerarse al final como estando unida, no tanto a la especie de Gallo [...] sino a un Gallo [...]; Después de esto la voluntad es llevada a imitar tanto como pueda el canto y todas las demás acciones de un Gallo⁷⁴.

⁶⁹ « Des vrais hommes ou d'autres semblables machines ». *RTH* p. 340 y 346.

⁷⁰ « Et pour savoir ce que l'on doit croire de celle-ci, on doit, ce me semble, considérer quel jugement ferait un homme qui [...] n'aurait jamais vu aucuns autres animaux que des hommes, et où, s'étant fort adonné à l'étude des Mécaniques, il aurait fabriqué ou aidé à fabriquer plusieurs automates, dont les uns avaient la figure d'un homme, les autres d'un cheval [...] etc., et qui marchaient, qui mangeaient et qui respiraient, bref, qui imitaient, autant qu'il était possible, toutes les autres actions des animaux dont ils avaient la ressemblance ». Lettre de Descartes à ***, mars 1638, *AT II* 40.

⁷¹ « En sorte qu'il se serait trouvé empêché à discerner, entre les vrais hommes, ceux qui n'en avaient que la figure ». *Ibid.*

⁷² « Les signes des passions, & les mouvements naturels des membres ne changent point, ou fort peu ». *TE* p. 360.

⁷³ *TE* p. 322.

⁷⁴ « Car si par quelque disposition opinâtre des Esprits & de la Mémoire, la glande vient à estre tournée du costé du cerveau où se trouvent les pores par l'ouverture desquels l'espece d'un Coq, par exemple, peut estre retracée, l'Âme vient à la fin à se considérer comme estant unie, non pas à l'espece d'un Coq [...] mais à un Coq [...] ; Ensuite dequoy la volonté est portée à imiter autant qu'elle peut le chant & toutes les autres actions d'un Coq ». *TE* p. 328.

La dificultad que introduce La Forge en el ejemplo de los locos es una aberración mimética, en el sentido que el alma se pone a imitar al gallo al considerar que tiene cuerpo de gallo. Una aberración mimética parecida es descrita por Spinoza a propósito de Adam quien, tomando a los animales por semejantes, se pone a imitarlos como si fueran hombres, lo que causa su alienación⁷⁵. En el caso de La Forge, la aberración se explica por una identificación errónea debida a la acción de la glándula. Sin embargo, esta aberración es un buen ejemplo de contagio mimético, pues el alma, al creer que el cuerpo es un gallo, imita las acciones de los gallos. La semejanza desvaría y se sale de los límites establecidos de la especie y de los signos que permiten reconocerla para identificarse con otros signos, otras pasiones y en definitiva otras especies.

En lo que concierne a la semejanza de las acciones representadas por la memoria, el comentario de La Forge supone que sólo imitamos de los otros las acciones que son semejantes a las acciones que ya hemos efectuado. La semejanza concierne desde esta perspectiva las disposiciones del hábito: al compartir las mismas disposiciones que los otros, la imitación de los demás se traduce en una inclinación más fuerte; aunque la imitación no se explique por la memoria, ésta juega un papel esencial en el contagio, pues las acciones que carecen de hábito, es decir, que no son semejantes a las acciones que ya hemos efectuado, no dejan sino impresiones ligeras y apenas inclinan al alma a seguir las.

Los esclarecimientos sobre la imitación cartesiana en las *Remarques* permiten ver cómo el alma imita siempre a través del cuerpo, quien produce las inclinaciones. Sin embargo, en el *Traité de l'Esprit*, la imitación no se explica tanto por el cuerpo sino por el alma, por inclinaciones de alma misma, no del cuerpo. La dificultad de la imitación esbozada en el *Traité de l'Esprit* reside en el hecho de que se presenta en el capítulo consagrado a las inclinaciones corporales, pero es descrita como una inclinación intelectual, no corporal. Se abre así el debate sobre la manera de pensar esta inclinación intelectual: ¿puede considerarse la inclinación intelectual del alma el placer del alma al imitar, placer que se ha puesto de relieve en los comentarios a Descartes? El alma incita al cuerpo a imitar, para ver de lo que el cuerpo es capaz; pero sin embargo esto no puede considerarse una inclinación intelectual. La inclinación a la imitación proviene, en los comentarios, del cuerpo: el alma decide voluntariamente seguir o no las inclinaciones del cuerpo, mientras que la inclinación anímica que se describe en el *Traité de l'Esprit* parte de la unión de voluntad⁷⁶, una unión amorosa que difiere de la imitación corporal. Las descripciones en las dos obras son opuestas: en el *Traité de l'Esprit* la unión amorosa produce la imitación de las acciones del otro; en las *Remarques* a Descartes, la imitación corporal induce a la imitación anímica, sin unión corporal. La distinción se apoya sobre los dos tipos de inclinaciones señalados.

4. Contagio

La imitación, en la obra de La Forge, se explica por dos principios diferentes: el primero, psicossomático, es el hábito que hace que, por la costumbre de los cuerpos, ciertos afectos miméticos se reproduzcan fácilmente, estableciendo una especie

⁷⁵ B. Spinoza, *Ética* IV 68 escolio. *Op. Cit.*

⁷⁶ *TE* p. 395.

de sedimentación de impresiones que lleva a los hombres a establecer tendencias afectivas corporales marcadas cuyo origen no se encuentra en la voluntad propia sino en las acciones ajenas; el segundo principio, expuesto en el *Traité de l'esprit* sin apenas desarrollar, es el deseo de ser otro, de ser como el otro, que supone la premisa de una performatividad mimética por la cual, en contacto con los otros, los hombres perfilan sus tendencias subjetivas propias. En ambos casos, la compleja cartografía de los afectos humanos está atravesada por la alteridad: el mimetismo, en definitiva, no es sino la incorporación de las pasiones ajenas que pasan a sentirse como propias.

La imitación como contagio pasional o afectivo puede ser comprendida desde la noción de *habitus*. En *La querelle d'Utrecht* al presentar la imitación como producción de *commotionnes*, Descartes insinúa una cierta forma de contagio mimético sobre todo en las mujeres que, en determinadas ocasiones, se dejan arrastrar más fácilmente por la imitación tanto por el placer de imitar⁷⁷ como por la autoridad del modelo⁷⁸:

Estamos así hechos por la naturaleza que basta con haber probado sólo un poco de las malas pasiones para contraer hacia ellas una gran inclinación (*ut parvo usu magnam proclivitatem ad pravos affectus acquiramus*) y aquel que, aunque solo fuera una vez, se deja llevar por la cólera (*se ad iram commoveri passus est*) por una causa justa, solo por eso es mucho más susceptible de encolerizarse otra vez, aunque fuera por una causa injusta⁷⁹.

Sin embargo, a la luz de los otros textos de Descartes, esta imitación no es propiamente un contagio: en primer lugar, se trata únicamente de la reproducción mimética de *commotionnes*, no de pasiones; en segundo lugar, la imitación corporal, desbordada en el caso de la *Querelle*, parece tener unos efectos muy limitados en los otros textos de Descartes: mientras que el alma no entre en juego, la reproducción mimética de las *commotionnes* no da lugar a un verdadero contagio. El contagio, en Descartes, está frenado por la brecha que separa el cuerpo y el alma, pues es el alma quien, en última instancia, decide si se deja llevar o no por la pasión. Hay un contagio corporal, pero no es un contagio pasional o afectivo: en Descartes, al depender del alma, la pasión no tiene capacidad para reproducirse por sí misma ni de transmitirse de manera autónoma por medio del mecanismo de la imitación.

Este paradigma cambia a partir de los comentarios de La Forge. En lo que concierne al cuerpo, La Forge desarrolla una verdadera forma de contagio afectivo sin necesidad de hacer intervenir al alma gracias a la noción de hábito. Aunque,

⁷⁷ « Telle est la nature des hommes sans exception, qu'ils ont plaisir à être émus (*commovedire delectentur*) non seulement de joie (*ad hilaritatem*), mais même, et au plus haut point, de n'importe quelles passions tristes (*ad quodlibet triste animi affectus*) ». *AT*. VIII-B, 47, 28-50, 11; citado desde Kambouchner, op. cit. p. 81.

⁷⁸ « De faibles femmes (*mulierculae*) entendent à l'église un homme qu'elles estiment très savant et très saint déclamer, disputer, lancer mille invectives contre d'autres hommes; le plus souvent elles ne comprennent pas de quoi il s'agit ; mais elles croient n'avoir rien de mieux à faire que d'imiter dans un pieux mouvement (*pio affecta*) toutes les passions (*commotionnes*) de leur prédicateur, et d'en exciter en elles de semblables; d'où vient qu'ensuite, rentrées chez elles, elles entrent en querelle aux moindres occasions » *AT*. VIII-B, 47, 28-50, 11; citado desde Kambouchner, D. *Op. cit.* p. 82.

⁷⁹ « Nous sommes ainsi faits par la nature, qu'il suffit d'avoir goûté tant soit peu aux passions mauvaises pour contracter envers elles une grande inclination (*ut parvo usu magnam proclivitatem ad pravos affectus acquiramus*) et celui qui, ne serait-ce qu'une fois, s'est abandonné à la colère (*se ad iram commoveri passus est*) pour une juste cause, par cela seul est bien plus susceptibles de se mettre en colère une autre fois, quand même ce sera pour une cause injuste ». *Ibid.*

como en Descartes, el alma tiene la última palabra, hay en La Forge una mayor facilidad para abandonarse a las inclinaciones corporales, a las *commotiones*; esa facilidad se explica por el hábito. El papel del hábito, insinuado en el artículo 72 del *Traité de l'homme* como La Forge lo apunta⁸⁰, cobra una mayor importancia en La Forge: aumenta la importancia del hábito en la imitación al insistir sobre las trazas de la memoria que hacen que la inclinación corporal imitada cobre fuerza y arrastre más fácilmente a la voluntad del alma.

La automatización de la imitación que da lugar al contagio no aparece exclusivamente en el plano corporal, sino también anímico, especialmente en el *Traité de l'esprit*, donde se afirma que el alma se siente inclinada directamente, sin la mediación del cuerpo, a imitar a la cosa amada. Esta imitación no se explica por el hábito, como en el cuerpo, sino por la fusión: las acciones y pasiones de la cosa amada se incorporan directamente, se reproducen o se sienten en virtud de la unión. Se trata pues de otra forma de contagio, al margen del cuerpo, gracias al cual los hombres reproducen las acciones de los demás. Este contagio, más complejo que el primero, quizás porque La Forge no lo desarrolla abiertamente, puede ser descrito como una apropiación de los rasgos del objeto amado. Esta forma de contagio no puede darse sino al distinguir entre las inclinaciones volitivas que tienden hacia las cosas y las que tienden hacia las personas. Al tratarse de personas, la inclinación volitiva no busca tanto la posesión directa sino la reproducción mimética de la persona; esto es, más que la posesión, la segunda forma de inclinación se constituye como asimilación. Ello supone un deseo de ser el otro que nace de la impresión que el otro produce en nosotros y que, al llevarnos al imitar a los demás para ser como ellos, genera las bases de una comunidad afectiva cuyas características no son estudiadas por La Forge.

A pesar de ser un comentarista, La Forge introduce sutilmente ciertas tendencias que, en la antropología filosófica inmediatamente posterior, tendrán una gran resonancia. Por un lado aumenta las disposiciones miméticas de la máquina corpórea hasta hacer de ellas un principio de explicación de los comportamientos humanos. Mientras que en Descartes el papel de la imitación es muy limitado, en La Forge cobra una importancia mayor, especialmente al dar lugar a una autonomización del mimetismo que da lugar a una forma de contagio que acabará desbordando la teoría cartesiana. Por otro lado, mientras que Descartes no concibe una imitación anímica, La Forge introduce no sólo una forma de imitación esencialmente anímico, sin base corporal, sino un deseo de imitar al objeto amado, de convertirse en el otro, que abre la puerta a una forma de contagio afectivo que atañe disposiciones puramente anímicas y permite pensar una imitación propia del alma que no se daba en Descartes.

Los análisis de La Forge dejan sin embargo sin respuesta un gran número de preguntas. ¿Bajo que criterios podemos distinguir las "*semblables Machines*" de las que no son semejantes? ¿Cómo reconocer a la máquina semejante? ¿La máquina, esto es el cuerpo no humano imita también? ¿Cómo lo hace? Los filósofos que heredarán esta concepción de la imitación reencontrarán estas cuestiones y reactivarán en el ámbito de la antropología filosófica del siglo XVII la cuestión de la semejanza. A propósito de la imitación anímica podemos preguntarnos si no hay, entre las dos formas de inclinación expuestas en el *Traité de l'esprit*, una tensión entre la posesión y la asimilación. Como otros autores siguiendo los esbozos de La Forge afirmarán,

⁸⁰ RTH p. 332

la asimilación puede generar una alienación, sobre todo cuando el modelo quiere ser imitado para que los demás, viviendo como él, según su ingenio propio, le reconozcan como superior⁸¹. Cabe preguntarse igualmente sobre las comunidades afectivas que esta imitación puede generar, sobre las dinámicas y tensiones que generan estas asimilaciones miméticas así como el papel que juegan a la hora de modificar unas subjetividades atravesadas estructuralmente por la alteridad del modelo.

Estas preguntas quedan sin respuesta en La Forge, pero son recogidas por una generación posterior de cartesianos que, de manera más o menos sistemática, reproducirá los puntos centrales de la imitación de La Forge dándoles un nuevo impulso, profundizando sobre las cuestiones que no han sido sino evocadas ligeramente por La Forge y sacando unas conclusiones, sobre todo a la hora de explicar el comportamiento humano, que nuestro autor no desarrolla. Un buen ejemplo es la pregunta clave que cabe hacerse para sintetizar los análisis aquí propuestos. Hemos esbozado dos principios miméticos separados, cada uno de ellos desarrollado en una obra diferente. Sin bien La Forge da cuenta del origen de cada tendencia mimética, a penas se interesa acerca de los efectos que estos mecanismos conllevan ni acerca de la articulación entre ambos. ¿Es posible aunar, bajo un mismo principio mimético, la imitación psicósomática basada en el *habitus* y la imitación anímica que busca la asimilación con el principio amado? Todo parece indicar que no: una tendencia se explica únicamente por tendencias corporales mientras que la otra se hace por el deseo de fusión con lo amado. Esta divergencia de principios no impide sin embargo una articulación en el ámbito subjetivo, donde los dos principios de naturaleza diversa convergen. En efecto, en la actividad humana, en el comportamiento y en los vínculos afectivos, los dos regímenes miméticos actúan superpuestos y simultáneamente en muchas ocasiones, dando lugar a una complejidad comportamental donde la asimilación amorosa puede converger con ciertos hábitos somáticos, pero también divergir; o puede converger en ciertos aspectos y divergir en otros, dando lugar a una cartografía afectiva compleja constituida de resonancias e imitaciones de diverso orden y con diversos objetos operando en un mismo espacio subjetivo.

Un buen ejemplo de articulación se encuentra por ejemplo en Malebranche, quien hereda de La Forge la distinción entre una imitación propia del alma y otra propia del cuerpo. La imitación propia del alma, sostiene Malebranche, consiste en una inclinación al reconocimiento de los otros, pues no busca sino “obtener en el espíritu de los demás un lugar honorable”⁸²; de este tipo de inclinación nace el interés por hablar, andar, vestirse o imitar a la gente de bien (“*prendre l’air des personnes de qualité*”⁸³). La imitación propia del cuerpo consiste en cambio en la impresión que las personas con una imaginación fuerte ejercen sobre las mentes débiles, esto es una especie de capacidad a la persuasión y a la fascinación⁸⁴. Ciertos puntos comunes existen entre la imitación anímica de La Forge y la de Malebranche, ya que en ambos casos la imitación se produce por una cierta estima, pues si Malebranche no habla de unión amorosa sí que menciona el reconocimiento hacia el modelo; además, en los dos casos, lo imitado no son tanto pasiones, como en la imitación del cuerpo, sino

⁸¹ Spinoza, B. *Ética* III 31 scolie. *Op. Cit.*

⁸² « Obtenir dans l’esprit des autres une place honorable ». N. Malebranche, *op. cit.* p. 355.

⁸³ *Ibid.*, p. 355.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 355.

disposiciones y acciones que son sugeridas por la excelencia del modelo. También hay una idea de reconocimiento en los dos casos, que en el texto de La Forge puede percibirse en la mención, sin desarrollar, de la reciprocidad⁸⁵. Sin embargo, las causas de las inclinaciones miméticas en el alma son diferentes en los dos autores porque mientras que en La Forge se explican por “conocimientos del Espíritu”⁸⁶ en Malebranche se subraya que no se apoyan en la razón “sino en la fantasía de los hombres”⁸⁷.

Las bases sobre las cuales Malebranche construye su teoría de la imitación humana se encuentran en La Forge. Ocurre lo mismo con Spinoza o con François Lamy entre otros: las bases de su concepción mimética de la intersubjetividad y el papel de la imitación a la hora de producir afectos específicamente humanos, atravesados por la alteridad del otro, provienen de La Forge. En este sentido, podemos afirmar que las innovaciones de La Forge, tanto al otorgar una autonomía operativa a la imitación que acabará dando lugar al llamado contagio como al distinguir dos regímenes miméticos, marcarán los análisis de la antropología filosófica de corte cartesiano.

5. Referencias bibliográficas

- Bordoli, Roberto. *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*. Milano: Guerini e Associati, 1994.
- Calvo de Saavedra, Ángela. “Simpatía y espectáculo en la moral de David Hume”. *Universitas philosophica*, 22 (1994). Santafé de Bogotá, Colombia. Pp. 11-28.
- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- Drieux, Philippe. “Machine and Communication of Corporeal Dispositions in Descartes and La Forge: The Mysterious “Article 83” of L’Homme and La Forge’s Comments”. Antoine-Mahut, Delphine y Gaukroger, Stephen (ed). *Descartes’ Treatise on Man and its Reception*. Cham, Switzerland : Springer, 2016. Pp.127-138.
- Hamou, Philippe. « Descartes: le théâtre des passions », *Etudes Epistémè, Représentation des passions, La représentation des passions en France et en Angleterre (XVIIe - XVIIIe siècles)*, 1 (2002). Pp. 1-19.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Isolle, Jacques. « Un Disciple de Descartes : Louis de La Forge », *Le XVII^e siècle*, 1971, n° 92, pp. 98-131.
- Kambouchner, Denis. « Descartes et la communication des passions ». *La rue Descartes*, 12-13 (1995). Pp. 74-91.
- Kieft, Xavier. « Mémoire et unité de l’individu selon Descartes ». *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 104, n°4 (2006). pp. 762-786.
- Koch, Erec R. « La contagion des passions, de Descartes à Malebranche ». *Littératures classiques*, N° 68 (2009). Pp.177 à 188
- La Forge, Louis, *Traité de l’Esprit de l’Homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*. Hildesheim ; Zürich ; New York: G. Olms, 1984.
- La Forge, Louis, *L’Homme de René Descartes*. Paris : Fayard, 1999.

⁸⁵ TE p. 396.

⁸⁶ TE p. 395.

⁸⁷ « [...] mais sur la fantaisie des hommes ». Malebranche, *op. cit.* p. 355.

Malebranche, Nicolas. *La recherche de la vérité*. Paris : Vrin, 2006.

Montag, Wareng. “Imitando los afectos de las bestias: interés y humanidad en Spinoza” in *Youkali*, 4 (2007). Trad.: Aurelio Sainz Pezonaga.

Spinoza. *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2020. Trad. Pedro Lomba.