



La *capacidad feminista* de la filosofía cartesiana¹

Elena Nájera²

Recibido: 28 de julio de 2017 / Aceptado: 15 de noviembre de 2017

Resumen. El artículo se propone valorar la *capacidad feminista* del pensamiento de Descartes en un triple sentido. En primer lugar, se centrará la cuestión en la propia filosofía de este autor en busca de sus claves éticas. En un segundo paso, se expondrá como éstas fueron interpretadas y activadas por mujeres intelectuales de la época conocidas como *las cartesianas*. Finalmente, se analizará la recepción crítica de la concepción cartesiana de la subjetividad por parte de Isabel de Bohemia, quien insiste en las circunstancias que condicionan el ejercicio de la autonomía, propiciando una lectura en clave de género.

Palabras clave: Descartes, cartesianas, Isabel de Bohemia, subjetividad, autonomía, feminismo filosófico.

[en] The *Feminist Capacity* of Cartesian Philosophy

Abstract. The aim of this paper is to assess the feminist capacity of the thought of Descartes in a triple sense. Firstly, special focus is placed on the very philosophy of this author in order to identify its key ethical issues. Secondly, an attempt is made to set forth how these were interpreted and activated by female intellectuals at the time, known as *the Cartesian Women*. Lastly, an analysis is performed on the critical reception of the Cartesian conception of subjectivity by Elizabeth of Bohemia, who insisted on the circumstances that condition the exercise of autonomy, thus fostering a new interpretation from a gender perspective.

Keywords: Descartes, Cartesian Women, Elizabeth of Bohemia, subjectivity, autonomy, philosophical feminism.

Sumario. 1. Descartes y el feminismo filosófico. 2. Las claves éticas. 3. *Las cartesianas*. 4. Pensando el *verdadero ser humano*. 5. Las circunstancias de la *maîtrise de soi*. 6. Cartesianismo y feminismo filosófico.

Cómo citar: Nájera, E. (2017) La capacidad feminista de la filosofía cartesiana, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 103-118.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I «Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal» (FFI2016-76856-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

² Universidad de Alicante (España)
E-mail: elena.najera@ua.es

1. Descartes y el feminismo filosófico

La revisión de la historia de la filosofía occidental desde la perspectiva de género se ha consolidado como línea de investigación y ha conseguido ampliar así mismo el horizonte del análisis metafilosófico. En este marco de trabajo, se ha medido el alcance del planteamiento cartesiano, que ha sido citado en el proceso de deconstrucción del *falogocentrismo* del discurso racional y acusado de proyectar bajo la apariencia de universalidad una subjetividad específicamente masculina³. Por otra parte, poniendo en juego otro enfoque hermenéutico reconstructivo, Celia Amorós ha reconocido en cambio la *capacidad feminista* de dicho planteamiento. En su desarrollo de una crítica de la razón patriarcal, esta autora expone ciertamente cómo la filosofía se ha elaborado en solidaridad con una ideología sexista –que ha contribuido además a normalizar–, reproduciendo una determinada representación de la mujer y excluyéndola sistemáticamente de su discurso⁴. Sin embargo, también insiste en que la propia tradición conceptual proporciona una serie de herramientas que no sólo sirven a una comprensión conservadora de lo dado, sino también resistente y subversiva.

Para Amorós, concretamente, es el proyecto ilustrado el que muestra de una manera decisiva este doble juego, puesto que está atravesado por una (auto)conciencia crítica de su propia incongruencia –denunciada a la par, entre otros y otras, por Olympe de Gouges, Nicolas de Condorcet, Josefa Amar y Borbón...– cuando restringe la aplicación de sus presupuestos universalistas e igualitaristas a las mujeres dejándolas fuera del ámbito de acción del sujeto moderno. El feminismo filosófico puede comprenderse así como un producto precoz, inesperado, quizás impensado, de la Ilustración que ayuda, no obstante, a que pueda completarse⁵. Y a esta tarea contribuye decisivamente, a su entender, la obra de un peculiar epígono del cartesianismo, François Poulain de la Barre (1647-1723), a quien concede el mérito de darle una inflexión ético-política al programa epistemológico de las *Meditaciones metafísicas* y explotar en un sentido feminista su crítica del prejuicio.

³ J. Derrida recurría en *La farmacia de Platón al falogocentrismo* para poner en evidencia la clave masculina de la historia de la filosofía occidental y el término ha sido igualmente empleado por teóricas feministas como R. BRAIDOTTI, quien quiere subrayar con él el «persistente hábito que consiste en referirse tanto a la subjetividad como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de masculinidad o virilidad abstracta» (*Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 2004, 89). Otras lecturas críticas con respecto al sesgo masculino del sujeto epistemológico cartesiano pueden encontrarse en S. BENHABIB, «The Generalized and the Concrete Other», en E. KITTAY and D. MEYERS (ed.), *Women and Moral Theory*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1987, y en L. CODE, *What can she know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, New York, Cornell University Press, 1991.

⁴ «La ausencia de la mitad de la especie es el gran lastre y la gran descalificación del discurso presuntamente representativo de la especie humana construida y ajustada consigo misma como un todo en la forma de la autoconciencia; el *autos* que debe tomar conciencia filosófica de sí mismo es un *autos* que proclama unilateralmente su protagonismo y arroja a la otra parte de la especie del lado de la opacidad», C. AMORÓS, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1991, 24-25.

⁵ Véase la «Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)» que hace Celia Amorós en C. AMORÓS (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, 9-107. Amelia Valcárcel define igualmente el feminismo filosófico en su texto recogido en este volumen, «Las filosofías políticas en presencia del feminismo» (115 y ss.), como un «hijo no querido del igualitarismo ilustrado» que se empeña contra la voluntad del padre en ampliar y radicalizar su legado.

Sin duda, esta figura forma parte de la memoria crítica del pensamiento de género y permite componer –junto a otros nombres– un relato de la modernidad alternativo al del falogocentrismo, pero las páginas que siguen se proponen ampliar la *capacidad feminista* del pensamiento cartesiano en un triple sentido. En primer lugar, se centrará la cuestión en las propias páginas del autor del *Discurso del método* en busca de sus claves éticas. Estas fueron rápidamente interpretadas y puestas en práctica por destacadas intelectuales de la época a las que se conocía como *cartesianas* o, mejor dicho, como *las cartesianas*, acentuándose con esta última fórmula su convergencia, a pesar de las diferencias en argumentaciones e intereses que mediaban entre una y otra. Por ello, en un segundo paso, se abordará el contexto inmediato de lectura de la obra de Descartes. Como denominador común, podrá destacarse el aprovechamiento del dualismo sancionado en las *Meditaciones metafísicas* entre la *res extensa* y la *res cogitans* para reivindicar y universalizar –en este caso podríamos decir, para feminizar– el derecho a ser yo pensante. Este tramo de la historia efectual del *cogito* desembocará en la propuesta del ya mencionado Poulain de la Barre, pero también en la de otras autoras, como Margaret Cavendish y Mary Astell, que han de incorporarse tanto a la historia del feminismo filosófico como a la del cartesianismo para proseguir la tarea de completar e ilustrar ambos, tarea que enmarca, en definitiva, nuestro objetivo.

Finalmente, en una tercera parte que ocupará los epígrafes cuarto y quinto, nos detendremos en la matizada recepción por parte de Isabel de Bohemia de la concepción cartesiana de la subjetividad. Su correspondencia a propósito de la unión de alma y cuerpo, que es lo que ha de definir al *vrai homme*, motiva a nuestro filósofo, como es bien conocido, a desarrollar el apartado moral que había previsto en la arquitectura de su obra. Pero, muy acotadamente, nuestra aproximación panorámica se fijará en la resistencia de las dudas de la princesa a pesar de las réplicas de Descartes, así como en sus reservas a propósito del programa de la *maîtrise de soi*. Su perspectiva, solidaria con sus propias circunstancias, proporcionará otro criterio para valorar el rendimiento feminista del pensamiento cartesiano y dibujar algunos de sus límites.

2. Las claves éticas

Quien se haya entretenido en repasar la puesta en escena de la filosofía cartesiana y su inmediata repercusión habrá podido apreciar que nuestro autor tuvo un público específico femenino y que además mostró cierta preocupación por que éste pudiera de alguna manera articularse. A ello contribuyó la prioridad que le dio a la publicación en 1637 del *Discours de la Méthode* en francés, «en lengua vulgar»⁶, sobre la versión en latín que fue posterior. Y, de hecho, él mismo subraya en su correspondencia que el tono didáctico y el desarrollo limitado de esta obra en lo que respecta a algunas cuestiones especulativas se debía a su interés en que «incluso las mujeres pudieran entender algo»⁷. Evidentemente, esta puntualización

⁶ Carta de Descartes al padre Mersenne de marzo de 1637, en R. DESCARTES, *Oeuvres complètes* (ed. de Ch. Adam y P. Tannery), 11 vols., París, Vrin, 1996 (a partir de ahora *AT*, indicándose a continuación volumen y página), *AT I*, 350.

⁷ Carta de Descartes al padre Vatier de 22 de febrero de 1638, *AT I*, 560.

tiene sus limitaciones y podría remitirse a una galante o paternalista concesión a los «espíritus débiles»⁸, como el propio Descartes apunta en otro momento. Sin embargo, la trama narrativa del *Discurso* pone en valor el tono biográfico frente al académico y la perspectiva individual frente a la de la tradición, renunciando explícitamente, por otra parte, a desplegar en sus páginas los capítulos más abstrusos y, podría subrayarse, menos prácticos –como las pruebas de la existencia de Dios–. Ello evidencia una motivación ética representativa de la modernidad, que es la clave que cabe perfilar. Esta motivación, por otra parte, está presente igualmente en el resto de la obra cartesiana, compaginándose con la escritura en latín y el abordaje de los problemas de raigambre escolástica.

En efecto, tanto en el *Discours*, como en las *Meditationes de prima philosophia* o los *Principia philosophiae* se sanciona la perspectiva de un yo que aspira a enfrentarse a la realidad con certeza y que por ello se decide a adoptar un gesto escéptico y ascético extremo que le permita desvincularse de las opiniones infundadas así como de las inclinaciones sensibles que precipitan el juicio. El dualismo resultante –que constituye el capítulo más célebre de la filosofía cartesiana– prueba su utilidad sirviendo a los intereses instrumentales de la nueva ciencia, que busca objetivar y hacer inteligible una naturaleza desanimada y desencantada –la *res extensa*– con el fin de habilitar su cálculo y dominio. Pero la vocación mundana del planteamiento cartesiano también satisface las aspiraciones a la autonomía constitutivas del individuo moderno. Por ello, la *res cogitans* es la expresión de un sujeto que ambiciona liberarse de los prejuicios y romper con las ataduras de la tradición: en el *cogito* se proyecta, en definitiva, un ideal de autorresponsabilidad. Y, ciertamente, tanto los críticos del proyecto epistemológico moderno que han abogado por su superación –como Charles Taylor, por ejemplo–, como aquellos otros que se han reivindicado cartesianos en el siglo XX –como Edmund Husserl–, han coincidido en que la principal enseñanza de ese yo desvinculado, de ese *esprit détaché* que Descartes construye en el extravagante –como él mismo reconoce– paréntesis de la metafísica, es justamente la autorresponsabilidad, la voluntad de «apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo»⁹. De aquí se desprende el significado cultural y, en este sentido, la relevancia intelectual de la propuesta cartesiana, cuya suerte no puede reducirse a las limitaciones que presenta el esquema ontológico dualista para hacerse cargo de la subjetividad –y que el mismo filósofo comenzó a tematizar al hilo de su correspondencia con Isabel de Bohemia, como más abajo se traerá a colación–.

En torno a ese ideal de la autorresponsabilidad se modula la defensa del individualismo metodológico y del racionalismo universalista, que son los hilos con los que el feminismo filosófico va a tejer su argumentario¹⁰. En primer lugar, cabe recalcar que la filosofía cartesiana ampara el derecho a la búsqueda individual

⁸ Carta de Descartes al padre Mersenne de marzo de 1637, *ATI*, 350.

⁹ CH. TAYLOR, «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, 26. Véase también la reivindicación husserliana del carácter autorresponsable de la filosofía cartesiana en E. HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1997, 3.

¹⁰ A propósito de las virtudes feministas de la epistemología y método cartesianos, véase B. GERTLER, «Can Feminist Be Cartesian?», *Dialogue*, XLI (2002), 91-112, y R. PERRY, «Radical Doubt and the Liberation of Women», en S. BORDO (ed.), *Feminist interpretations of René Descartes*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999, 169-189.

de la verdad, reivindicación que queda recogida paradigmáticamente en la entrega de la reflexión filosófica a la primera persona del singular tanto en el *Discurso del Método* como en las *Meditaciones Metafísicas*. Su autor insiste expresamente en que confía en sus propias fuerzas, asumiendo el problema del conocimiento como un compromiso estrictamente personal. Ante la diversidad de modas y costumbres que observa entre sus conciudadanos, el relativismo cultural aprendido en sus viajes, la falta de fundamento de las opiniones académicas y la ubicuidad del prejuicio, concluye en esas líneas emblemáticas del *Discurso* en las que se desactiva igualmente cualquier argumento *ad populum* que: «No podía elegir yo a una persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme»¹¹.

Este ejercicio crítico de individualismo tiene, a su vez, un alcance universal e igualitarista. El uso de la razón, el *bon sens* al que apela el *Discurso* puede, a pesar de la ironía que envuelve su presentación en el texto, apoyarse en un método accesible en principio a todos y todas, aunque exige una determinación y una fuerza de voluntad que no es siempre posible cultivar, como la propia Isabel de Bohemia le advertirá a Descartes. Pero, en cualquier caso, el hiperbólico escepticismo de su filosofía se activa contra el imperativo de la tradición y el principio de autoridad¹². El ideal de autorresponsabilidad que pone en valor la autonomía intelectual de todo individuo configura un nuevo espacio discursivo: el espacio discursivo propio de la modernidad que se convierte en la matriz del pensamiento feminista. En definitiva, el planteamiento cartesiano, que prioriza el criterio de la primera persona en singular sobre el de las costumbres, la academia y las instituciones, que eran dominios masculinos, prometía también a las mujeres su reconocimiento como sujetos. Es lo que reivindicaron *las cartesianas*.

3. Las cartesianas

El término *cartesienne*, referido en general a las damas que cultivaban, divulgaban y debatían la filosofía de nuestro autor, pronto se incorpora al lenguaje culto del siglo XVII¹³. Todas ellas compartían implícitamente la motivación ética que aquí se ha subrayado y el espíritu crítico que la anima, exigiendo por ello su derecho a la educación y a una vida ilustrada. Como caso singular, habría que citar a la reina Cristina de Suecia, que, como es bien sabido, tras su relación epistolar con Descartes, lo reclamó como instructor e interlocutor, tarea que coincidió con el final de su biografía. También convendría recuperar algunos nombres que representan un cartesianismo de salón, en la órbita de esas mujeres que articularon el espacio intelectual de la época y que fueron denominadas *las preciosas* –las ridiculizadas *femmes savantes* de Molière–. Aquí podría enumerarse una larga lista

¹¹ AT VI, 16. Se cita la traducción *El discurso del método*, Madrid, Espasa Calpe, 1993, 53-54.

¹² Precisamente por ello, Descartes será reivindicado por D'ALEMBERT en el *Discurso preliminar* que redacta para *L'Encyclopédie* como un filósofo que «se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie», *Discurso preliminar a la Enciclopedia*, Barcelona, Orbis, 1985.

¹³ Véase E. HARTH, *Cartesian Women. Versions and subversions of rational discourse in the Old Regime*, Cornell University Press, New York, 1992, 4.

que incluiría, entre otras, a Madame de Sévigné, Madame de Grignan, Madame de Coulanges, Madame de Vins, Madame de Sablé, Madame de Scudéry... Cabría igualmente citar a Marié Dupré, apodada directamente “la Cartésienne” y a la propia sobrina del filósofo, Catherine Descartes, conocida como “l’illustre” o “l’immortelle Cartésie”¹⁴.

De esta última es el poema *La mort de Descartes*, suscitado, como la misma autora aclara, por la conversación que mantuvo en Nantes con un anciano que estaba en Estocolmo cuando se produjo el deceso. Escribió otro titulado *L’Ombre de Descartes* (1673) –dedicado a otra cartesiana: Anne de la Vigne– y que, en una licencia a la microfilosofía, se deja reseñar aquí como muestra de la clave ética del planteamiento cartesiano y de su eficacia para la reivindicación de la autonomía intelectual en femenino. Estos versos le dan póstumamente la voz a Descartes, quien cursa una lírica y apasionada invitación a su método –se ofrece como amante– contra «la orgullosa y penosa ignorancia» y ataca el recurso escolástico al argumento de autoridad. Pide colaboración para obrar el milagro de que «la verdad no siga encontrando obstáculo y que, a pesar del error y de la prevención el universo entero alcance una única opinión»¹⁵. En el poema aparecen Cristina de Suecia e Isabel de Bohemia como insignes aliadas de esta empresa. Y una imagen igualmente heroica del filósofo es la que ofrece, por ejemplo, Claire-Marie de Saint Chamond, marquesa de Vieuville, en el ejercicio con el que concurre al certamen de la Academia Francesa de 1765 cuyo tema era el elogio a Descartes. Estas ilustraciones sirven, a la postre, para mostrar la inquietud crítica protagonizada y visibilizada por mujeres que canaliza y a la que presta nombre el cartesianismo en el clima intelectual europeo de los siglos XVII y XVIII¹⁶.

El árbol de las cartesianas tiene además otras ramificaciones que aquí, sin aspirar a ofrecer un inventario exhaustivo, sólo es posible aludir. En una de ellas, encontraríamos, verbigracia, a las italianas Maria Gaetana Agnesi y Giuseppa-Eleanora Barbapiccola, que en la primera mitad del siglo XVIII ayudaron a la difusión y traducción de la filosofía natural de Descartes, cultivándola ellas mismas¹⁷. Antes, algunas estudiosas, por otra parte, habían discutido con voz y argumentos propios el programa cartesiano de la subjetividad –como Isabel de Bohemia, a quien dedicaremos los siguientes epígrafes– y otras se habían consolidado además como autoras que vieron su obra publicada. Es el caso de las inglesas Margaret Cavendish y Mary Astell, quienes, lejos de replicar escolásticamente las tesis cartesianas, desarrollaron posiciones muy críticas y matizadas con respecto al dualismo en las que pusieron en juego elementos aprendidos de otros filósofos de la época como Hobbes o Locke. Aunque no podemos explorarlas, lo que sí nos interesa subrayar es su apropiación de esas claves éticas que hemos perfilado y su aportación al feminismo filosófico en paralelo a la que habría hecho Poulain de la Barre y que ha sido reseñada por Celia

¹⁴ A propósito de las fuentes para reconstruir el listado de las cartesianas, véase E. O’NEILL, «Women cartesianians, “Feminine Philosophy”, and Historical Exclusion», en BORDO (ed.), *Feminist interpretations of René Descartes*, 237 y ss.

¹⁵ S. HALGAN, O. DE GOURCUFF & R. KERVILER, *Anthologie des Poètes Bretons du XVIIe siècle*, Nantes, Société des Bibliophiles Bretons et de l’histoire de Bretagne, 1884, 185-193. La traducción es nuestra.

¹⁶ Para una presentación de estas cartesianas y de los vínculos intelectuales que mantenían entre sí, véase HARTH, *Cartesian Women*, 78 y ss.

¹⁷ Véase O’NEILL, «Women cartesianians, «Feminine Philosophy», and Historical Exclusion», 237 y ss.

Amorós como una «pragmatización del cogito» que transforma el cartesianismo en un programa de crítica socio-política¹⁸.

Si bien, como se ha intentado mostrar con lo hasta aquí dicho, el interés práctico es congénito a las páginas escritas por Descartes, su reciclaje feminista por parte de Poulain es, sin duda, muy elocuente. En su *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, de 1673, la desigualdad entre hombres y mujeres queda reducida a prejuicio, un prejuicio «tan antiguo como el mundo y tan universal como el género humano»¹⁹, pero que no puede resistir, no obstante, la aplicación metódica del criterio de verdad. Siendo, por tanto, su único sostén la costumbre y los argumentos de autoridad, su defensa queda reducida a un gesto irracional. Como expone asimismo en su segunda obra *Traité de l'éducation des dames, pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs* (1674) –que puede funcionar como la antítesis de *El Emilio* (1762) y señalar un programa alternativo para su compañera Sofía, confinada por Rousseau al silencioso espacio privado–, las mujeres tienen capacidad para todas las ciencias y son capaces de regular las pasiones y mantener la firme y constante resolución de hacer lo que se juzgue mejor en cada circunstancia. Si se observan diferencias al respecto entre unos y otras, habría que achacarlas a la educación, que condena a la mitad femenina al matrimonio o al claustro, empujándola a la afectación y a la trivialidad²⁰. El dualismo entre la *res cogitans* y la *res extensa* le sirve además para concebir la universalidad no genérica de la razón y reconocer a las mujeres simétrica competencia en su uso: «Es fácil percatarse», concluye, «de que la diferencia de los sexos no concierne más que al cuerpo, pues sólo él tiene que ver con la reproducción; la inteligencia no hace más que dar su consentimiento, y lo hace en todas las personas del mismo modo, por lo que hay que concluir que *no tiene sexo*»²¹. En esta última fórmula, el autor recoge una expresión que circulaba en diferentes versiones por la cultura de la segunda mitad del siglo XVII²² –y que comenzaba a dar voz a un tema de ese tiempo–. Nos interesa destacar que en ella se refleja el rendimiento feminista del dualismo cartesiano, un rendimiento que también se aprecia en la reivindicación de la autonomía intelectual de la mujer que hacen las dos autoras inglesas citadas.

La posición feminista de Mary Astell (1666-1731), pionera en lengua inglesa, se apoya directamente en la confianza en un intelecto sin género capaz de alcanzar una firme verdad. El individualismo metódico que ha de regir su uso acaba de avalar su derecho a pensar por sí misma el mundo, a constituirse como un sujeto de conocimiento²³. Estas convicciones implicaban que las mujeres podían elevarse por

¹⁸ C. AMORÓS, *Tiempo de feminismo*, Madrid, Cátedra, 1997, 116 y ss.

¹⁹ F. POULAIN DE LA BARRE, *La igualdad de los sexos. Discurso físico y moral en el que se destaca la importancia de deshacerse de los prejuicios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, 12-13.

²⁰ Según Poulain de la Barre, la instrucción que se les da parece destinada a «aplacar su valentía, opacar su entendimiento, para llenarlas de vanidad y banalidades, para sofocar en ellas todo germen de virtud y de verdad, para volver inútil cualquier disposición que puedan tener hacia las grandes empresas...», POULAIN DE LA BARRE, *La igualdad de los sexos*, 133.

²¹ POULAIN DE LA BARRE, *La igualdad de los sexos*, 77.

²² Véase G. FRAISSE, «Poulain de la Barre ou le procès des préjugés», *Revue de philosophie* 1 (1985), 27-41.

²³ Véase J. BROAD, «Astell, Cartesian Ethics and the Critique of Custom», en W. KOLBRENER, M. MICHELSON (ed.), *Mary Astell: Reason, Gender, Faith*, Aldershot, Ashgate, 2007, 165 y ss. En el planteamiento individualista de Astell convergen la filosofía cartesiana y la preeminencia que le concede la teología

encima de los placeres frívolos y de las labores domésticas y, sobre todo, resistirse a la ignorancia. En su *A Serious Proposal to the Ladies* (1694), Astell las anima a perseguir *lo mejor* –a saber: la ambición intelectual– a través de la organización de instituciones de educación superior que presentaran una verdadera alternativa al matrimonio. Tres años más tarde, escribió una segunda parte en la que, ante el vacío en el que cayó su anterior propuesta, subraya el potencial que tiene el cultivo individual de la propia mente siguiendo el método cartesiano. A su entender, la igualdad moral y espiritual entre varones y mujeres tiene un indiscutible fundamento racional oscurecido por la necedad con la que las costumbres –al igual que había denunciado Poulain– envuelven la sociedad.

Y en la misma línea, Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle (1623-1673), aprovecha la declaración universal e igualitarista de la razón cartesiana para exigir la educación de las mujeres. Puntualiza que no le interesa estudiar exhaustivamente la obra de Descartes y se muestra crítica con el dualismo y la solución de *Las pasiones del alma*, pero sí explota sus claves éticas²⁴. En títulos como *Philosophical and Physical Opinions* (1655) y *Philosophical Letters* (1664) reivindica no sólo su capacidad, sino su derecho como mujer a participar en los debates filosóficos e integrarse en la comunidad intelectual de su tiempo –y ella misma envió sus trabajos a Henry More y Constantijn Huygens, solicitando sus comentarios–.

Este afán de autonomía intelectual, de autorresponsabilidad, era compartido por Isabel de Bohemia, que mantiene con Descartes un intercambio epistolar crítico en lo que respecta al dualismo y sus implicaciones. La princesa no sólo va a poner en evidencia la dificultad conceptual que entraña, una vez asumido el esquema de la *res cogitans* y la *res extensa*, concebir al *vrai homme*, sino que va a cuestionar también la viabilidad del programa de *dominio de sí* que su interlocutor propone. Este intenso diálogo, como anunciábamos, va a abrir otra vía para la valoración de la capacidad feminista del pensamiento cartesiano sensible a las condiciones biográficas de aquellas que aspiraban a ser sujetos pensantes.

4. Pensando el verdadero ser humano

Isabel de Bohemia pronto se gana el título de *adalid de las cartesianas* y, sin duda, más allá de pomposas evocaciones como la que contiene el poema de Catherine Descartes antes citado, juega un papel en la exploración de los límites del pensamiento de nuestro filósofo que, a nuestro entender, no se ha acabado de dilucidar todavía. En 1657 Clerselier había incluido una parte del intercambio epistolar entre ambos en su edición de las cartas filosóficas del autor,

protestante al intérprete individual. A propósito de su planteamiento religioso y político, véase M. MICHELSON, «“Our religion and liberties”: Mary Astell’s Christian Political Polemics», en J. BROAD, K. GREEN, *Virtue, Liberty and Toleration. Political Ideas of European Women 1400-1800*, Melbourne, Springer, 2007, 123-136.

²⁴ Para una discusión sobre la ecléctica filosofía de Cavendish, véase A. WILKENS, *Reason’s Feminist Disciples. Cartesian and seventeenth-century English women*, Frankfurt, Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg, 2008, 92 y ss.

concretamente la mitad: la escrita por Descartes²⁵. Ello había bastado para consolidar el prestigio de su interlocutora asumiéndose que había inspirado el tramo final de su obra –a la vez que se evidenciaba, dicho sea de paso, su contribución a la difusión póstuma de sus ideas²⁶–. Ciertamente, la correspondencia, que discurre entre 1643 y la muerte de Descartes en 1650, se puede reseñar como el diálogo entre un maestro y una brillante discípula que descubre una nueva filosofía y sabe plantear las cuestiones adecuadas. Sin embargo, la modestia de principiante de la que la princesa hace retóricamente gala en diferentes ocasiones no consigue velar que en realidad discute la propuesta cartesiana con criterio propio –y ya formado–, logrando señalar algunos de sus topes.

Habida cuenta de ello, nos interesa enfocar en este y el siguiente epígrafe las preguntas de Isabel de Bohemia, cuyo espacio discursivo no acaba de coincidir con el de las respuestas del filósofo, a pesar de las huellas que esta relación intelectual dejó en la obra cartesiana. Una de ellas se rastrea en *Los principios de la filosofía*, que fueron dedicados a la princesa en la carta que precede al libro propiamente dicho. En ella, además de concederle a su lectora el mérito de ser quien mejor ha comprendido lo que contienen sus escritos, Descartes reconoce su elevada competencia para el estudio. Estas cualidades se muestran en la discusión a propósito de la unión de alma y cuerpo que marca el inicio de la correspondencia y que desembocará en la redacción del tratado *Las pasiones del alma*, último título del filósofo publicado en 1649 que salda igualmente su deuda repitiendo dedicatoria.

Este trayecto de la obra cartesiana está centrado en la figura del *vrai homme*, que se define por la estrecha unión de alma y cuerpo, un tema que el propio Descartes reconoce haber descuidado, aunque se justifica aludiendo a la prioridad teórica que tenía –a la altura de los tiempos de la nueva ciencia y contra la escolástica aristotélica– probar la distinción entre ambas sustancias²⁷. El intercambio epistolar se ocupa, en cambio, de un contexto *subjetivo* permeable a lo que podríamos denominar en términos contemporáneos el *mundo de la vida*, aquél que gira en torno a lo cotidiano y a las experiencias particulares, un mundo que no se deja fácilmente traducir a conceptos. De hecho, como hemos desarrollado en otro lugar y enseguida se mencionará, Descartes acaba recurriendo anacrónicamente a algunas imágenes hilemórficas para dar cuenta del *verdadero ser humano*²⁸. Y a este salto lo empuja la insistencia de la princesa, quien, lejos ya de la iniciación filosófica, debía tener un punto de vista al respecto.

²⁵ A. Baillet reseña en su biografía del filósofo que fue la propia princesa quien rechazó la posibilidad planteada por Chanut, cuñado de Clerselier, de publicar una selección de sus cartas, lo que pondría en evidencia su celo con respecto a la difusión de sus propios planteamientos. A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, Horthemels, 1691, vol. 2, 502.

²⁶ Su papel en este sentido fue especialmente relevante en la Universidad de Heidelberg. Véase E.-J. BOS, «Princess Elizabeth of Bohemia and Descartes' letters (1650-1655)», *Historia mathematica* 37 (2010), 485-502. El autor también reconstruye el interés de la princesa por las matemáticas y ofrece una carta inédita centrada en la resolución de un problema planteado por Descartes.

²⁷ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 21 de mayo de 1643, *AT* III, 664-665, en R. DESCARTES, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Madrid, Alba editorial, 1999, 28. Descartes ya había nombrado al *vrai homme* en la quinta parte del *Discurso del Método*.

²⁸ Véase E. NÁJERA, «Una aproximación al verdadero ser humano desde la moral definitiva», en F. JARAN (ed.), *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo cartesiano*, Valencia, Pre-Textos, 2014, 69-

Su primera carta del 16 de mayo de 1643, arranca exponiendo sus dudas sobre la capacidad de una sustancia inmaterial como es el alma de actuar sobre otra material, el cuerpo. A vuelta de correo, el 21 de mayo, Descartes, interesado en habilitar un campo descriptivo para el *vrai homme* –y en desmarcarse de discípulos radicales como Regius, nombrado precisamente al inicio de la correspondencia– le concede al vínculo psicosomático el estatuto irreducible y evidente *per se* –compartido con la *res extensa* y la *res cogitans*– de noción primitiva. Pero, así mismo, recurre al símil de la *gravidad*, un concepto que en las coordenadas de la física cartesiana se había demostrado ya definitivamente confuso e inoperativo. Sin embargo, nuestro autor defiende el excepcional recurso para esta cuestión específica en la medida en que experimentamos el vínculo del pensamiento con nuestro cuerpo de la misma manera que creemos ingenuamente ciertas cualidades unidas a determinados cuerpos. Él mismo es consciente de la debilidad de la estrategia y de que la correlación cojea «por no ser dichas cualidades reales», pero la cuestión es que en ningún caso pretende darle a la comparación una vigencia epistemológica, sino desplazarla a modo de metáfora al entorno de la existencia ordinaria que no exige fundamentación metafísica y en el que la unión «se siente en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar»²⁹. De hecho, a su entender, «cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstenemos de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo»³⁰.

Isabel de Bohemia, no obstante, no queda satisfecha con esta respuesta trivial y tan poco especulativa que sigue sin «instruirle» a nivel teórico sobre la articulación psicosomática e insiste en la posibilidad de pensar otras propiedades del alma que no conocemos pero que pudieran «quizás trastocar esa carencia de extensión» sancionada en las *Meditaciones*³¹. Cabe señalar que quien sigue preguntando maneja la terminología cartesiana y también la escolástica a propósito de la substancia, proponiendo adscribir a la *res cogitans* otros atributos además del esencial, el pensamiento³² –algo que se había barajado también de paso en la segunda meditación planteándose que quizás algunas propiedades del alma todavía desconocidas no fueran diferentes de ella³³–. El caso es que no hay respuesta por parte de Descartes y el intercambio epistolar se interrumpe además en este punto, retomándose al cabo de varios meses en un registro diferente que nos facilitará el tránsito al siguiente epígrafe. Pero antes de ello cabe recordar que la princesa había sugerido una solución que pasaba por concederle al alma extensión: «Aunque el pensamiento no precise de la extensión», escribe, «tampoco es cosa que le repugne,

87. En este mismo volumen J. L. LLINÁS en su trabajo «La integración de la experiencia de la unión en filosofía» (39-52) aborda el estatuto prefilosófico de la experiencia de la unión.

²⁹ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia a Descartes de 28 de junio de 1643, *AT III*, 693-694, en DESCARTES, *Correspondencia*, 36-38.

³⁰ *AT III*, 693, en DESCARTES, *Correspondencia*, 36.

³¹ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 1 de julio de 1643, *AT IV*, 2, en DESCARTES, *Correspondencia*, 40-41.

³² Para Descartes cada sustancia posee un atributo que lo define esencialmente, «que constituye su naturaleza y su esencia y del cual dependen todos los otros», *Les principes de la Philosophie*, I, §53, *AT IXB*, 48. Citamos la traducción *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, 53.

³³ R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, *AT IX*, 22. Se cita la traducción *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, 26.

por lo que puede convenir a alguna otra función del alma no menos esencial»³⁴. Esta propuesta tenía su propio contexto polémico.

Para bosquejarlo, habría que remitirse a Henry More, cuya crítica al dualismo parte de la imposibilidad de concebir cómo algo que no es extenso puede unirse a algo puramente material. Por ello, consideraba que el concepto de extensión no debería aplicarse únicamente a la materia, sino a todo lo existente –también al alma y a Dios–. La correspondencia del filósofo inglés con Descartes tiene, no obstante, lugar a partir de finales de 1648 –y su tratado sobre la inmortalidad del alma data de 1659–, por lo que resulta más verosímil aventurar que las *fuentes* de Isabel de Bohemia para el estudio de esta temática fueran Thomas Hobbes y Pierre Gassendi, de cuyas objeciones a las *Meditaciones*, incluidas ya en la edición de 1641, debían haberle llegado ecos. Ambos autores sostenían la extensión del alma, pero podría establecerse una relación más próxima con el segundo, a cuyas ideas además la princesa tuvo acceso a través de Samuel Sorbière³⁵. En su segunda carta del 20 de junio de 1643, la princesa ya había insistido en que le «sería más fácil otorgar al alma materia y extensión que concederle a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y que éste lo mueva a él»³⁶, a lo que Descartes contestaba dando su visto bueno, siempre y cuando, como apuntábamos, se tomase semejante descripción como expresiva de una realidad que incumbe a la vida ordinaria y que en ningún caso puede proyectarse a los principios de la epistemología.

Como ya se ha adelantado, la correspondencia en torno a este asunto no persevera y podría decirse que Isabel ceja en su preocupación al respecto³⁷. La conversación se reanuda meses después al hilo de cuestiones más personales, como la propia salud de ella, transida por el difuso y tenaz malestar que nombra como melancolía, y la terapia cognitiva que le propone Descartes, interesada en activar, antes que los remedios del cuerpo –como pudieran ser la dieta y ejercicio–, los del alma: dirigiendo y habituando el pensamiento³⁸. En este marco se aborda el

³⁴ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 1 de julio de 1643, *AT* IV, 2, en DESCARTES, *Correspondencia*, 40-41.

³⁵ Es la tesis defendida por V. ALEXANDRESCU, «What Someone May Have Whispered in Elisabeth's Ear», en D. GARBER, D. RUTHEFORD (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 4. Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 1-27. La perspectiva materialista compartida por Gassendi e Isabel de Bohemia se inscribiría en un contexto intelectual epicúreo enraizado en la tradición neorristotélica. El autor destaca la labor de mediación que realizó Samuel Sorbière, interlocutor de Gassendi y divulgador y defensor de su planteamiento, cuyo encuentro con Isabel de Bohemia en La Haya en junio de 1643 está acreditado en la reseña que del mismo hace Sorbière en una carta a Thomas Martel. Así mismo, Sorbière era una figura cercana al entorno de la princesa y al capellán de la corte Samson Johnson, por lo que sus ideas podrían haberle llegado antes. A propósito del paralelismo del planteamiento de Isabel de Bohemia con el de More, véase D. TOLLEFSEN, «Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction», *Hypatia* vol. 14, nº 3 (1999), 59-77.

³⁶ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 20 de junio de 1643, *AT* III, 685, en DESCARTES, *Correspondencia*, 33.

³⁷ En esta época Descartes se encuentra inmerso en intensas polémicas, como la mantenida con Voetius, que, aunque no se reseñen en esta correspondencia, podrían explicar su discontinuidad. Sobre las etapas de la correspondencia y para la reconstrucción minuciosa de su trasfondo biográfico véase S. GAUKROGER, «Melancholia and the Passions, 1643-1650. A doctor of the soul», en *Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 384 y ss., y D. COQUARD, «“Il l'écoute et il parle”. La correspondance entre Descartes et Élisabeth: un recontre originale», *Psychanalyse* 19 (2003), 107-117.

³⁸ «No conozco pensamiento más favorable para conservar la salud que ese que consiste en un fuerte convencimiento y una firme creencia de que, una vez recobrada la salud, no es fácil enfermar, a no ser que se cometa un exceso notable...». Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de julio de 1647, DESCARTES, *AT* V, 65, *Correspondencia*, 55-56.

programa de *dominio de sí*, que implica el ejercicio de la autonomía frente a las pasiones –constitutivas del *vrai homme*–, un ejercicio que no deja de tener como trasfondo la enseñanza de la metafísica. Isabel de Bohemia tiene una serie de dudas al respecto que propician una lectura crítica en clave feminista que se va a delinear en el siguiente apartado³⁹. Y, aunque en una carta del 5 de diciembre de 1647, comentando su atenta lectura de la traducción francesa de las *Meditaciones* enviada por su autor, reprueba explícitamente las objeciones de Hobbes y Gassendi⁴⁰, quizás algún acento de ese primer recelo materialista siga activo en otro sentido.

5. Las circunstancias de la *maîtrise de soi*

El *verdadero ser humano* se entrega al placer y al dolor que acompaña la contingencia biográfica, pero también se muestra decidido a gestionar todo ello con sabiduría, aspirando a la *maîtrise de soi*. Así al menos concluyen las cartas que firma Descartes. A su entender, las pasiones no sólo hacen buena la vida, sino que le ofrecen además al individuo la posibilidad de la excelencia en la medida en que, en su envite, le obligan a afirmarse. El éxito en la tarea permite justamente distinguir entre la debilidad de las almas *bajas y vulgares* y la entereza de las *grandes*, capaces de «tal fuerza de raciocinio que, aunque también tengan pasiones, e incluso con frecuencia más violentas que las del vulgo», permanecen, no obstante, siempre dueñas (*maîtresses*)⁴¹. Este programa se modula de acuerdo con tres reglas que integrarían una *moral definitiva* a partir del reciclaje de la propuesta de la tercera parte del *Discurso del método*. Se trata, concretamente, de que el individuo sepa valerse, en primer lugar, de la razón para determinar «lo que debe hacer o no hacer en cualesquiera circunstancias de la vida»; de que siga a renglón seguido con firme propósito sus directrices sin que ninguna emoción o apetito le «desvíe»; y de que sobre todo, finalmente –de acuerdo con una suerte de educación afectiva basada en el hábito que sería la principal utilidad de la moral y que recibirá el título de *generosidad en Las pasiones del alma*–, se acostumbre a «no desear» los bienes que no posea y que estén «fuera de su alcance»⁴². El alma fuerte y elevada ha de saber, en definitiva, valorar los acontecimientos en su justa medida,

³⁹ A propósito de la interpretación del planteamiento de Isabel de Bohemia tomando como punto de partida su condición femenina, véase S. BORDO, *The flight to objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, Albany, State University of New York Press, 1987.

⁴⁰ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 5 de diciembre de 1647, DESCARTES, *AT V*, 96-97, *Correspondencia*, 195. En el texto ya citado de ALEXANDRESCU, «What Someone May Have Whispered in Elisabeth's Ear», 21 y ss., se refiere cómo el propio Sorbière moderó su adhesión al planteamiento de Gassendi y asumió las tesis cartesianas para defender la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

⁴¹ Carta a Descartes a Isabel de Bohemia de 18 de mayo de 1645, *AT IV*, 202, en DESCARTES, *Correspondencia*, 63. Véase también la carta que le escribe con fecha del 1 de septiembre del mismo año, *AT IV*, 286-287. A propósito del acento cartesiano en la autonomía de la razón, a pesar de su condición corporal en el verdadero ser humano, véase A. WALDON, «Activating the Mind: Descartes' Dreams and the Awakening of the Human Animal Machine», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XCIV, no. 2 (2017), 299-325.

⁴² Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 4 de agosto de 1645 *AT IV*, 265-266, en DESCARTES, *Correspondencia*, 81-82. Sobre el tratamiento cartesiano de las pasiones puede consultarse el estudio ya clásico de D. KAMBOUCHNER, *L'Homme des passions*, Paris, Albin Michel, 1995, 2 vol. A propósito, más concretamente, de la importancia del hábito afectivo, véase E. R. KOCH, «Cartesian Corporeality and (Aesth)Ethics», *Modern Language Association*, vol 121, no. 2 (2006), 405-420.

contemplándolos siempre desde una perspectiva que le resulte favorable, a saber: manteniendo una distancia compatible con el gobierno de sí⁴³.

En torno a este programa subjetivo de *maîtrise de soi* –aquí tan rápidamente recapitulado– evoluciona la correspondencia a partir de 1645. Nos interesa puntualizar que en sus propias cartas Isabel de Bohemia hace valer la autoridad conquistada, como el resto de cartesianas, para la primera persona del singular, partiendo de sus propias experiencias para contar y extrapolar también la *historia de su espíritu* –como Descartes quiso hacer en el *Discurso del Método*–. Sin embargo, el yo resultante no acaba de reconocerse en ese ánimo invulnerable que es un reflejo del ideal ético de autorresponsabilidad facilitado por el dualismo a cuenta del esfuerzo de desvinculación de la *res cogitans*. El punto de vista de la princesa se declara enraizado en unas obstinadas circunstancias personales que parecen no dejarle margen al alma para desplegar sus capacidades y remedios.

En consonancia con ello, en la dedicatoria de *Los Principios* Descartes pondera más si cabe el deseo de instrucción de su interlocutora teniendo en cuenta su exposición a las «distracciones propias de la Corte» y a «la educación que suele ser dada a las princesas y que las aparta por completo del estudio»⁴⁴. Y la propia Isabel en el curso de sus cartas hace hincapié en que la prioridad que le concede al cultivo del espíritu ha de luchar contra esa *maldición de su sexo*, como ella misma la denomina, que la priva del placer de viajar y formarse en igual medida en que lo pueden hacer los varones⁴⁵. Ciertamente, no desaprovecha la ocasión para poner en valor, a pesar de ello, su igual competencia, como cuando ante la descripción que le hace Descartes de la talla intelectual de la reina Cristina de Suecia admite que ello le mueve a sentir por sí misma «una estima algo mayor de la que sentía antes de que me presentarais a mujer de méritos tan consumados y que libra a nuestro sexo de las imputaciones de necedad y flaqueza»⁴⁶. Pero, junto a esta confianza, se queja de las dificultades para adquirir el «hábito de meditación»⁴⁷ que le propone el filósofo debido a la vida que se ve obligada a llevar y que inevitablemente tiene que ver con una situación que se adjetiva en femenino.

Las incursiones biográficas que puntean la correspondencia podrían contextualizarse a pie de página como el trasunto personal y meramente anecdótico del diálogo entre dos personas que muestran cortésmente un interés recíproco, pero lo que queremos alegar es que la descripción que hace Isabel de Bohemia de sus circunstancias cumple un papel análogo al de aquellas otras condiciones que Descartes consideraba necesarias para embarcarse con garantías en la meditación. En el *Discurso del método* confesaba, por ejemplo, su voluntad de esperar a la madurez para dedicarse junto a la solitaria estufa y con «la tranquilidad necesaria»

⁴³ Véase, por ejemplo, la carta de Descartes a Isabel de Bohemia de junio de 1645, *AT IV*, 236-237, en DESCARTES, *Correspondencia*, 76-77.

⁴⁴ DESCARTES, *Les Principes de la Philosophie*, *AT IXB-22*; en la traducción citada, 5-6.

⁴⁵ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 22 de junio de 1645, *AT IV*, 233-234, en DESCARTES, *Correspondencia*, 75.

⁴⁶ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 4 de diciembre de 1649, *AT V*, 451-452, en DESCARTES, *Correspondencia*, 219.

⁴⁷ «Ora los intereses de mi Casa, que no puedo descuidar, ora coloquios y distracciones que no puedo eludir atribulan con tal fuerza esta mente tan débil, irritándola o hastiándola, que adolece, luego, de prolongada incapacidad para cualquier otra cosa...», Carta de Isabel de Bohemia de 20 de junio de 1643, *AT III*, 684, en DESCARTES, *Correspondencia*, 32-33

a la filosofía, cuyo estudio exige la abstención y abstracción de las preocupaciones y tribulaciones diarias⁴⁸. Sólo así parecía viable emplearse con eficacia en la revisión de los prejuicios adquiridos desde la infancia y completar el antiintuitivo ejercicio de desvinculación del que hay que extraer la lección de la autorresponsabilidad. Y aunque sabemos que en el diseño del árbol de la sabiduría la metafísica cuenta con un plazo acotado –que basta agotar una vez en la vida⁴⁹–, sus resultados, que ocupan las raíces, han de fundamentar y nutrir toda la biografía del filósofo y de la filósofa. La reflexión, que ha de apuntalar la generosidad de la mirada, siempre requiere en cualquier caso una dosis de retiro y soledad.

Descartes le responde a la princesa que, de hecho, por eludir justamente la dispersión de uno mismo que conllevan los compromisos que la existencia en compañía obliga a contraer, se ha retirado al campo «pues aunque, incluso en la ciudad más ajetreada del mundo, podría disponer de no menos horas de las que dedico en la actualidad al estudio, no podría, desde luego, hacerlo con el mismo provecho si tuviera la mente fatigada por la atención que requieren los engorrosos asuntos cotidianos»⁵⁰. Facilitando el contraste, Isabel de Bohemia enumera las obligaciones que la apremian y las ataduras que la limitan. A lo largo de la correspondencia, entrelaza la exposición de sus dudas con el relato de sus ocupaciones y preocupaciones. Refiere sus enfermedades –que en un momento dado atribuye a las «flaquezas»⁵¹ propias de las mujeres–, acentuando cómo el cuerpo acusa inevitablemente las aflicciones del alma, reconociendo que la tristeza le oprime con frecuencia el corazón y que se siente en un permanente riesgo de caer en la melancolía. Se rinde al protagonismo que puede llegar a tener el dolor físico y anímico en la propia existencia y que consigue –sobre todo cuando quienes lo sufren son los seres queridos– arrinconar al sentido común, desatar las pasiones y mermar la capacidad para afrontar con resolución los accidentes de la fortuna⁵². Habla también de la inevitable caída en la imprudencia⁵³ y cuestiona con frecuencia su fuerza de voluntad, destacando la presencia que tiene en su economía mental lo involuntario⁵⁴. Concediéndole un lugar irreductible a la contingencia, encuentra a la postre que la capacidad para aplacar con el raciocinio la intranquilidad ante lo imprevisto y las adversidades es limitada. Escribe en este sentido:

Hay en las desventuras algo que siempre me sorprende, aunque las haya previsto de antemano, y que no consigo dominar más que cuando ha pasado algún

⁴⁸ DESCARTES, *Discourse de la Méthode*, AT VI, 22; en la traducción citada, 58.

⁴⁹ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 28 de junio de 1643, AT III, 690-695, en DESCARTES, *Correspondencia*, 35-39.

⁵⁰ Carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 28 de junio de 1643, AT III, 693, en DESCARTES, *Correspondencia*, 37.

⁵¹ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 24 de mayo de 1645, AT IV, 208, en DESCARTES, *Correspondencia*, 66.

⁵² Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 16 de agosto de 1645, AT IV, 268-270, en DESCARTES, *Correspondencia*, 84-85.

⁵³ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 24 de mayo de 1645, AT IV, 210-211, en DESCARTES, *Correspondencia*, 66.

⁵⁴ También Descartes en su tratado sobre las pasiones, llega a hablar de inclinaciones de ánimo y recuerdos de los que el sujeto no es plenamente consciente, pese a la incidencia que tienen en su biografía. AT XI, 429. Se cita la traducción R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 1997, 203.

tiempo, durante el cual padece mi cuerpo desórdenes tales que precisa de varios meses para reponerse, aunque pocas veces transcurren esos meses sin que suceda algún otro acontecimiento perturbador. No sólo me veo obligada a poner gran esmero en el gobierno de mi mente para que tome en consideración objetos que le sean gratos, sino que, en cuanto le consiento la más leve holganza, torna a los asuntos que la afligen...⁵⁵.

En definitiva, en lo que a sí misma respecta, Isabel de Bohemia hace notar sus dificultades para alcanzar el hábito de la virtud, la sabiduría, lo que, como el propio Descartes había también reconocido, precisaba de «largos ejercicios y reiteradas meditaciones para acostumbrarse a mirar todas las cosas por ese ángulo»⁵⁶. Por otra parte, la insistencia del filósofo en el escenario propio y propicio para ello, que no coincide con el que puede organizar su interlocutora, confirma que la constante irrupción de sus circunstancias particulares responde al deliberado propósito de poner en evidencia que el proceso de formación de la subjetividad del *verdadero ser humano* no puede asumir fácilmente el desvinculado y distanciado punto de vista de la *res cogitans*. Las protestas de la princesa visibilizan las limitaciones con las que se encuentra el *yo* a la hora de apropiarse del sentido del mundo de la vida y definir su contorno. En un momento dado, ella alude a «los inconvenientes de ser sensata sólo a medias»⁵⁷, porque no le satisface el entorno con el que se ve obligada a convivir ni se siente capaz de relativizar lo que le sucede y siente contraponiéndole otros pensamientos. Tal vez esta situación indefinida, recorrida de tensión, abocada a un difícil equilibrio, proporcione una imagen elocuente del contexto de la autonomía, sobre todo cuando ésta ha de administrar esa *maldición* a la que Descartes e Isabel de Bohemia se han referido y que traduce una situación de asimetría social y cultural.

6. Cartesianismo y feminismo filosófico

Completado el recorrido, puede concluirse que el pensamiento de Descartes ofrece un valioso recurso crítico para componer la historia del feminismo filosófico. Tanto su obra propiamente dicha como cierto cartesianismo interviene decisivamente en la construcción de un punto de vista normativo a propósito de la igualdad que inaugura un nuevo espacio discursivo para el feminismo y facilita el desarrollo de una estrategia para el empoderamiento intelectual de las mujeres a partir del siglo XVII. Las *cartesianas*, como se ha repasado, asimilan en este sentido las claves éticas de la filosofía cartesiana y feminizan el ideal de autorresponsabilidad al que aspira el *yo pensante* que emerge del dualismo. Por otra parte, la réplica de Isabel de Bohemia, que se eleva a la perspectiva que le brindan sus propias circunstancias

⁵⁵ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 22 de junio de 1645, *AT IV*, 234, en DESCARTES, *Correspondencia*, 74.

⁵⁶ DESCARTES, *Discurso del método*, *AT VI*, 26; en la traducción citada, 62-63. Véase también la carta de Descartes a Isabel de Bohemia de 15 de septiembre de 1645, *AT IV*, 290-296.

⁵⁷ Carta de Isabel de Bohemia a Descartes de 22 de junio de 1645, *AT IV*, 234, en DESCARTES, *Correspondencia*, 75.

—expresivas de una diferencia de género— permite señalar un límite con el que se encuentra la articulación de la subjetividad en las coordenadas de la *maîtrise de soi*.

Como se sugería más arriba, sus reservas en este punto podrían guardar cierta sintonía con sus tenaces dudas con respecto a la posibilidad de concebir coherentemente la unión de alma y cuerpo tras el escalpelo dualista. Aquí se apreciaba un acento materialista que se acompañaba además de una resistencia a la explicación metafórica que ofrecía Descartes que, en definitiva, se remitía a las creencias comúnmente vigentes. Para la princesa, este desplazamiento, además de parecerle trivial y una renuncia a la fundamentación teórica —que sí ofrecía el planteamiento de Gassendi—, tenía que resultarle intempestivo, pues el espacio ordinario de las conversaciones intrascendentes y las actitudes espontáneas no deja de ser el de los prejuicios que el método cartesiano quería bloquear. Y en ellos se cultiva y reproduce la desigualdad entre varones y mujeres que constituye esa *maldición* de la que se lamentaba. El escenario ideal del dominio de sí, en cambio, se aleja del ámbito cotidiano, ya que necesita un clima de meditación poco compatible con el ajeteo diario, que no se distribuye simétricamente entre géneros —ni entre clases sociales—. El ejercicio de la autonomía tiene un contexto material que no siempre es equivalente para unos y otras y la correspondencia entre Descartes e Isabel de Bohemia permite apreciarlo y advertir que la igualdad tiene condiciones de posibilidad también en este sentido. Como señalábamos, la princesa se acaba desmarcando de las objeciones de Gassendi, pero quizás no sería del todo descabellado aventurar que la inicial sintonía con su planteamiento podría haberse visto reforzada por un interés práctico que persiste en los tramos posteriores de la correspondencia: reconocer la vinculación del sujeto y sus ineludibles compromisos.

Para acabar, convendría dejar apuntada una cuestión que afecta a la propia construcción de la historia de la filosofía moderna, puesto que *las cartesianas*, a pesar de su papel en la difusión, desarrollo y revisión del pensamiento de Descartes, apenas se dejan entrever en las páginas de los manuales. Esta invisibilidad, que el presente trabajo ha querido modestamente contribuir a paliar, muestra que quedan márgenes por leer y explorar que, sin duda, ayudarían a completar el canon del cartesianismo⁵⁸. En éste, la propia Isabel de Bohemia, a pesar de ser frecuentemente citada, resulta una figura todavía poco perfilada, reconstruida en el interior de un diálogo al que, no obstante, aporta con voz propia elementos polémicos. El alcance de sus preguntas, como se ha pretendido mostrar, sobrepasa las respuestas que recibe y permite avanzar en la comprensión crítica de éstas. Por su parte, el feminismo filosófico también habría de incorporar a su catálogo estas y otras referencias, pues se elabora con los materiales de las diferentes corrientes de pensamiento de la modernidad, cuyos temas y objetivos, a su vez, contribuye a ampliar. Cruzándose más a menudo, ambas líneas de estudio se beneficiarían de una ilustración mutua.

⁵⁸ Sobre la necesidad de introducir una perspectiva de género en la historia de la filosofía incluyendo las pensadoras, véase S. BERGES, «On the outskirts of the canon: The myth of the lone female philosopher, and what to do about it», *Metaphilosophy*, 46, nº 3 (2015), 380-397.