

Pasiones, reconocimiento y género en Descartes. En torno a la admiración y sus excesos¹

Passions, recognition and gender in Descartes. About admiration and its excesses

Elena Nájera²

Universidad de Alicante (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8521-4160>

Recibido: 10/09/2024

Aceptado: 28/11/2024

Resumen

El presente trabajo explora el nuevo enfoque de género que se abre en *Les passions de l'âme* al compás de la discusión epistolar sobre la vida afectiva que su autor mantiene previamente con Isabel de Bohemia. Se comenzará señalando la ruptura con el binarismo de los modelos humoralistas tradicionales para valorar seguidamente, a partir de la consideración de la admiración y de su articulación con la generosidad, el marco intersubjetivo más inclusivo e igualitario que el planteamiento cartesiano facilita. El análisis encontrará su puesta en escena en el elogioso —e hiperbólico— retrato que Descartes hace de su interlocutora y la disonante mirada que ella le devuelve problematizando la condición situada de la subjetividad y las circunstancias que median el reconocimiento en el caso de las mujeres.

Palabras-clave: Descartes, Isabel de Bohemia, pasiones, género, admiración, generosidad.

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación *Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas del presente* (PID2021-126133NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España y la Unión Europea, y de los proyectos *Ante el espejo de la razón: reflejos del pensamiento feminista desde la modernidad hasta hoy* (GRE22-09B), financiado por la Universidad de Alicante, y *Circuitos de afectividad y filosofía de autoría femenina* (CIGE/2023/94), financiado por la Generalitat Valenciana.

² (elena.najera@ua.es). Profesora Titular de Filosofía de la Universidad de Alicante. Directora en esta universidad del grupo de investigación "Narrativas filosóficas: feminismos, estética y política" Información sobre otras publicaciones: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=602467>

Abstract

This paper explores the new gender approach that emerges in *Les passions de l'âme* in line with the previous epistolary discussion that the author has about emotional life with Élisabeth of Bohemia. First of all, it will be highlighted the break with the binarism of traditional humoralist models and then assessed, through the consideration of admiration and its articulation with generosity, the more inclusive and egalitarian intersubjective frame facilitated by Descartes. The analysis will be set against the backdrop of the laudatory –and hyperbolic– portrait that Descartes makes of his interlocutor and the dissonant glance that she gives him, as far as she problematizes the situated condition of subjectivity and the circumstances that mediate the recognition in the case of women.

Keywords: Descartes, Élisabeth of Bohemia, passions, gender, admiration, generosity.

1. Introducción. La subjetividad y los otros (y otras)

En el archivo filosófico occidental, el nombre de René Descartes sigue enlazándose paradigmáticamente con un *yo desvinculado* –la *mens abducta* o el *esprit détaché* surgido de las *Meditaciones metafísicas* (AT VII, 361; Descartes 1999: 803)³– que se constituye al margen del cuerpo, obviando sus diferencias y fuera de los espacios comunes donde estas se ordenan y adquieren determinado significado. Frente a dicha figura, de hecho, se ha alineado buena parte del pensamiento contemporáneo, interesado en deshacer esta operación de abstracción que vertebra la modernidad (re)materializando, (re)contextualizando y (re)situando en diferentes direcciones los procesos de subjetivación. Tal gestión –constructiva y destructiva– del legado cartesiano cuenta, por tanto, con una larga historia efectual y es, sin duda, legítima, a pesar de que no deja de apoyarse en la –selectiva– lectura canónica que se ciñe al guion dualista del *Discours de la méthode* y las *Meditations de prima philosophia*⁴.

Esta lectura no satura, sin embargo, las posibilidades hermenéuticas de un *corpus* mucho más ancho que responde a otros motivos reflexivos y encuentra, además, desde el principio dificultades para compaginar la emergencia filosófica del *ego cogitans* con la necesidad de salvar el sentido del mundo cotidiano

³ Las obras de Descartes (Descartes 1996) se citarán según la edición de Charles Adam & Paul Tannery, *Oeuvres complètes*, 11 vols. (AT), indicándose volumen y página y a continuación, si procede, la referencia de la traducción empleada.

⁴ Sobre la institucionalización de cierta interpretación de Descartes y el carácter histórico y problemático de esta operación, véase Antoine-Mahut 2021.

para el *vrai homme*, cuya condición corporal —expresada en sus pasiones— no puede cancelarse en ningún caso⁵. Y sobre este trasfondo tensionado, el propio autor, más allá de los textos epistemológicos contruidos desde una rigurosa y aséptica primera persona del singular, cultivó una escritura de factura dialógica y registro ético-político atenta a las vivencias particulares. A través de ella, es posible pensar, repensar, el dominio de la subjetividad y también el de la intersubjetividad, pudiéndose asimismo seguir el hilo de una cierta política de género.

De acuerdo con este último interés, las siguientes páginas van a explorar una de las vías de reflexión apuntadas en la última obra de Descartes, *Les passions de l'âme* (1649), cuyo ineludible contexto de elaboración y de interpretación es, no obstante, la correspondencia mantenida en los años previos —desde 1643— con Isabel de Bohemia (1618-1680). La conversación entre ambos muestra una mayor amplitud discursiva que el tratado y, sobre todo, a cuenta de las intervenciones de la princesa, mantiene un clima crítico que permite confrontar sus posiciones. Porque el autor asume ciertamente que, a pesar de poder concebirse cada uno como “una persona separada de las demás” y con afanes distintos de los del resto del mundo, pertenecemos a un conjunto familiar, social y político cuyo aprecio nos debe inclinar a hacer el bien a todo el mundo (15 de septiembre de 1645, AT IV, 293; Descartes 2020: 162-163). Preocupada al respecto, Isabel de Bohemia le insta a dilucidar tanto el orden moral de la vida privada —*la vie particulière*— como el de la pública —*la vie civile*—, en la que, a su entender, sin embargo, la impresión que se impone es la de *depende* de individuos poco razonables (25 de abril de 1646, AT IV, 406; Descartes 2020: 198). Y es justamente esta problematización de la existencia compartida y de su incidencia en la propia biografía la que va a marcar el tono antagonista de sus observaciones.

Cabe señalar por ello que, frente a la voluntad de sistema y objetividad que organiza *Les passions de l'âme*, la atención de la princesa se desplaza al terreno contingente e inestable de la propia experiencia, hacia el que empuja asimismo a su interlocutor. Y aquí aparece la conciencia de la “*maldición*” de su sexo (22 de junio de 1645, AT IV, 234; Descartes 2020: 134): de los límites con los que las mujeres se encuentran en la apropiación de sí mismas y del mundo. Así pues, teniendo en cuenta el doble plano que se cruza entre el tratado y la correspondencia, el trabajo va a abordar el enfoque de género que abre la teoría cartesiana de las pasiones a partir de la consideración de la primera de ellas, la

⁵ Descartes afirma la necesidad de contar con la perspectiva del *vrai homme* desde el *Discours de la méthode* (AT VI, 59) y las *Méditations métaphysiques*, en cuya sexta jornada se establece que el alma del ser humano, a pesar de ser realmente distinta del cuerpo, está unida a él conformando una sola cosa, AT IX, 64. En carta a Isabel de Bohemia concederá, no obstante, que en su obra publicada ha descuidado este segundo punto, en torno al que arranca precisamente la correspondencia entre ambos (21 de mayo de 1643) (AT III, 664-665). Véase Nájera 2003.

admiración, y de su relación con la que se presenta como la clave de todas: la generosidad. Ambas operan como dispositivos políticos implícitos en la medida en que articulan el marco normativo en el que se produce el reconocimiento entre sujetos. Para medir su productividad, y como ilustrativa puesta en escena –como espacio de aplicación–, se va a recuperar tanto el hiperbólico retrato que Descartes hace de su interlocutora a modo de ejemplo admirable del nuevo tipo de espíritu que requiere su proyecto como la disonante mirada que ella, a la vez, le devuelve. Y con la que introduce, a propósito del tópico de la debilidad, la variable del sexo en la economía de la generosidad.

Se trata, en cualquier caso, de una variable presente tácitamente desde el principio en la discusión sobre las pasiones. Porque el planteamiento cartesiano se desmarcaba de otros vigentes en la época –como el de Cureau de la Chambre– que sancionaban un binarismo afectivo solidario con el *habitus* discriminatorio patriarcal. Se comenzará precisamente por aquí, estableciendo los términos de la ruptura con los modelos humoralistas tradicionales y señalando la *nueva* política de género que esto facilita. El movimiento debía resultarle, sin duda, interesante a Isabel de Bohemia, quien mantendrá, no obstante, ciertas reservas sobre su alcance para hacerse cargo de la condición situada de la subjetividad y de las circunstancias que median el reconocimiento de las mujeres.

2. La política de género de las pasiones

En el primer artículo de *Les passions de l'âme* Descartes declara su intención de alejarse de los moralistas antiguos, “obligado” –señala– a escribir como si fuera un tema no investigado (§1, AT XI, 327-328; Descartes 2005: 83; Talon-Hugon 2002: 113 ss). Esta visión inédita quiere ser la del fisiólogo que conoce y practica la *nueva ciencia* manejando, por ende, una comprensión del cuerpo humano compatible con las leyes físicas que rigen la naturaleza, tal y como él mismo desarrolla detalladamente en las páginas de *L'Homme* y *La description du corps humain*: dos textos previos, escritos en 1632 y 1647, respectivamente, que no se atrevió a publicar⁶. Sus líneas básicas se asumen y reflejan, no obstante, en su tratado sobre las pasiones, que el autor dice querer explicar, en efecto, exclusivamente “*en Physicien*” (AT XI, 326). Adscripción esta que gana su verdadera dimensión sobre la imagen que se ofrece en la carta prefacio que incorpora la versión francesa de *Les Principes de la philosophie* (1647) del árbol de la filosofía, de cuyo tronco común, constituido por la física, brotan de manera coherente, también entre sí, las tres ramas prácticas: la medicina, la mecánica y la moral (AT IXB, 14-15). Por ello, en Descartes, al perfil de físico se le superpone inmediatamente

⁶ Los textos se publicarán póstumamente en 1664. Véase Bitbol-Hesperies 2020.

también el del *nuevo* filósofo moral, como su aguda corresponsal advierte al conceder –tras la lectura de una primera versión del texto– que la parte moral “sobrepasa todo lo que nunca se ha dicho sobre este asunto” (25 de abril de 1646, AT IV, 404; Descartes 2020: 196).

Y para Isabel de Bohemia los problemas de lectura se situarán, de hecho, como luego se subrayará, en esta última parte. Insiste, sin embargo, en que para los “ignorantes” en ciencia, la dificultad aparecerá antes: en la explicación corporal mecanicista que el tratado presupone (AT IV, 404; Descartes 2020: 197)⁷. Pero es justamente esta clave heurística la que va a permitir la emergencia de una *nueva* política de género a propósito de las pasiones que cancela la conceptualización esencialista de lo femenino presente en las teorías escolásticas, deudoras del humoralismo hipocrático-galénico⁸. Este modelo afianzaba la diferencia sexual al juzgar que *por naturaleza* el régimen de los cuatro humores –sangre, flema, bilis negra, bilis amarilla– que determinaban el temperamento o carácter, y con ello el curso de los afectos, no podía equipararse en hombres y mujeres.

Para marcar el contraste, resulta muy ilustrativo observar cómo esta fisiología diferencialista operaba plenamente también en ese momento en la obra, por ejemplo, de Marin Cureau de la Chambre (1594-1669), influyente médico de la corte y reconocido miembro de la *Académie française* y la *Académie des sciences*, además de asiduo participante de los salones⁹. A pesar de sus novedosos desarrollos de fisiognomía centrados en la expresión psicofísica de las pasiones, los cinco volúmenes de *Les Caractères des passions* (1640-1662), junto con *L'art de connaître les hommes* (1669) que completa su antropología, prolongan la conceptualización premoderna aristotélico-escolástica.

Brevemente, cabe apuntar que en el planteamiento de este autor la *belleza de los sexos* funciona como un parámetro estructural según el cual cada uno de ellos exhibe una perfección específica acorde a la finalidad esencial de la naturaleza, que no es otra que la perpetuación de la especie (Cureau de la Chambre 1662: 93ss). A esto se ajusta la pasión que Cureau de la Chambre considera fundamental en tanto que es la matriz de las demás y ofrece, en consecuencia, la clave de las virtudes y del orden social: el amor entendido como un movimiento del apetito concupiscible por el que el alma sensitiva se

⁷ En su respuesta de mayo de 1646, Descartes reconoce que, si bien los da por verdaderos, por motivos de espacio y dificultad no ha expuesto en su tratado todos los principios de la física de los que se ha servido para explicar los movimientos de la sangre (AT IV, 407).

⁸ Descartes conocía bien el marco escolástico a partir de, entre otras referencias, la síntesis de Eustaquio de San Pablo (1573-1640), cuya *Philosophie* califica en una carta a Mersenne del 11 de noviembre de 1640 como el mejor libro sobre la filosofía de la Escuela (AT III, 232). Véase: Agostini 2020; Andrault et al. 2014.

⁹ Sobre Cureau de la Chambre, véase: Pellegrin 2020: parte II; Sánchez 2017; Darmon 1985; Dumora 2009.

une a lo que le parece bueno o bello a través de la imaginación¹⁰. Esta facultad, que es la que respondiendo a una suerte de *instinto* controla las inclinaciones de los seres humanos, queda configurada de manera binaria de acuerdo con los dos regímenes humorales que determinan respectivamente el carácter femenino (frío y húmedo) y el masculino (cálido y seco) en torno a los que se organizan sendos conjuntos de hábitos afectivos. Una división que Cureau, además, desplegando una detallada analogía, justifica sobre su categorización de las especies animales en dominantes –fuertes y valientes– y dominadas –débiles y tímidas– (Pellegrin 2022: 107-124; Pellegrin 2020: II, cap. 3). Al respecto concluye que:

No puede ser que la mujer tenga el mismo temperamento que el hombre; y, en consecuencia, las mismas inclinaciones, y que sea audaz, magnánima, liberal, etc. [...] Lo que es una perfección en un sujeto, puede ser un defecto en otro: al igual que la audacia es una virtud para el león y un vicio para la liebre, lo que es una perfección en el hombre es un defecto y una imperfección en la mujer porque la aleja de la perfección natural de su sexo (Cureau 1669: 47)¹¹.

Se concreta así una oposición fisiológica en términos de debilidad-pasividad frente a fortaleza-actividad que se presta a una inmediata traducción moral y construye el destino, privado y público, de las mujeres. Se trata, por otra parte, de un capítulo más de la antropología normativa misógina que recorre la filosofía occidental y que tiene su punto de anclaje –y su argumento de autoridad– en la propia concepción del alma fijada por Aristóteles. En su *Política* la pone en juego como un dispositivo de clasificación y dominación en la medida en que permite introducir diferencia y jerarquía entre los distintos sujetos que integran la polis: “en todos ellos existen las partes del alma; pero existen de manera diferente”, concluye (Aristóteles 1994b: 64). En las mujeres, la facultad deliberativa que constituye la parte racional se muestra aminorada de acuerdo con la función subordinada que conviene al fin común, siendo, por tanto, específico tanto su orden afectivo como su participación en la virtud: “a propósito del hombre y la mujer” –ejemplifica– “distinta es la moderación y el valor (pues parecería cobarde un hombre, si tan valiente fuera como una mujer valiente) (1994b: 115)”¹². Y en esta línea, para Cureau, la vida emocional, en resumidas cuentas, solo resulta inteligible en tanto que se revela

¹⁰ Cureau fusiona la concepción platónico-agustiniana del amor con la tomista, cuya clasificación hacía de este la primera pasión concupiscible del alma (Perler 2020). Y mantiene la división tripartida del alma (vegetativa, sensitiva –que contiene los apetitos concupiscible e irascible–, racional) de raigambre aristotélica.

¹¹ Traducción propia.

¹² Puede leerse asimismo en la *Política* que “el macho es por naturaleza más apto para la dirección que la hembra, siempre que no se establezca una situación antinatural”, p. 63. Véase Vegetti 1981: 159 ss.

sexuada, generizada –podría decirse en un lenguaje contemporáneo– conforme a la organización patriarcal de la sociedad que excluye como patológico cualquier desequilibrio del temperamento –reprobado como afeminación o masculinización– desviado del telos de la procreación.

El primer volumen de *Les Caractères des passions* llegó a manos de Descartes, quien en una carta a Mersenne afirma haber desistido de completar su lectura tachándolo de mera palabrería (28 de enero de 1641, Descartes 1999: 315). No resulta posible concretar los términos de este rechazo más allá de la clara incompatibilidad del paradigma humoralista con el mecanicista. Pero la cuestión es que la propuesta cartesiana –sin necesidad de presuponer en ella la voluntad de revisar la correlación entre las pasiones y el sexo– sí permitía eludir el recalcitrante sesgo de género que arrastraba la tradición aristotélico-escolástica que versiona Cureau de la Chambre. Fuera del hilemorfismo, su nuevo terreno se reubica en la unión psicosomática que define al *vrai homme* y que Descartes quiere hacer comprensible desde la *nueva* fisiología que pone en juego en *Physicien* (Descartes 2005: §§27-30). Aplicándola, el cuerpo humano se objetiva y *desanima*, interpretándose la analogía con el animal según el modelo común de la máquina que elimina la organización de las pasiones en torno a los apetitos del alma sensitiva, cancelando con ello cualquier finalismo biológico o político.

A su entender, tal y como puede contrastarse experimentalmente, el funcionamiento somático responde a un único sistema de flujo sanguíneo –de acuerdo con el principio de la circulación descubierto por William Harvey en 1628– para el que no es relevante la diferencia sexual¹³. En los márgenes de este modelo, se conservan viejos expedientes como el de los espíritus animales –cuyos movimientos son los que afectan al alma en el curso afectivo–, pero reformulados dentro una descripción estrictamente material a la que se ajusta igualmente la de la glándula pineal, que es la parte del cerebro a través de la que el alma ejerce sus funciones (§§31-32). El vocabulario hipocrático de los *humores* tampoco desaparece, pero sí queda reducido a la explicación mecanicista (Pellegrin 2020: I, cap. 1)¹⁴, perdiendo cualquier otra eficacia reguladora o heurística y también cualquier marca femenina o masculina –aunque luego habrá que hacer alguna puntualización a propósito de la debilidad y el temperamento. Se desactiva así en principio en el cuerpo una narrativa de género diferencialista que encuentra su revulsivo definitivo en la afirmación cartesiana de que el alma, por entero, es racional¹⁵. Y esta adopta –como explotará posteriormente el cartesiano François Poulain de la Barre en *De l'égalité des deux sexes* (1673) con el lema *l'esprit n'a pas de*

¹³ Véase la descripción del cuerpo humano de los artículos 6-10 de *Les Passions*.

¹⁴ En *Primae cogitationes circa generationem animalium* Descartes equipara la sangre con el humor vital (AT XI, 506).

¹⁵ Descartes consigna su crítica a la concepción tripartita del alma en *Les passions*, §§47 y 68.

sexe— un perfil universal y asexuado. Esta neutralidad es la que Descartes traslada a las almas virtuosas, las *almas fuertes*, que son las más capaces de dominar las pasiones y educar la voluntad contra sus excesos (*Passions*, §§48-50; carta de Isabel del 18 de mayo de 1645, AT IV, 202). Y, como ya se ha adelantado, el mejor ejemplo lo ofrece precisamente Isabel de Bohemia: un caso del todo admirable.

Por ello, para poder valorar adecuadamente la capacidad de la política de género que se inscribe en la teoría cartesiana de las pasiones, conviene a continuación reparar en la primera de ellas: la *admiración* (§53). Esta abre un espacio de reconocimiento de los otros y otras que, una vez ajustado a la exigencia normativa de la generosidad, establece una pauta intersubjetiva que aspira a tener un efecto igualitario. La posición de Isabel de Bohemia, anclada en la propia experiencia, como se indicaba, va a exigir revisar, no obstante, el alcance de esta dinámica afectiva generando una disonancia en el diálogo que sirve para medir la distancia entre ambos corresponsales.

3. La admiración y el caso de Isabel de Bohemia

Las pasiones, aunque se deben causalmente a una disposición particular y puntual del cuerpo al que está unida, pertenecen solo al alma¹⁶. Son, de hecho, en tanto que “percepciones o sentimientos o emociones” suyas, contenidos de conciencia y su clasificación debe responder consecuentemente a lo que representan para el yo (§§25-29). La admiración abre entonces el orden afectivo porque constituye la reacción epistémica inmediata ante las cosas que nos interpelan. Ciertamente, en su *Metafísica* Aristóteles había hecho del maravillarse el motivo de la filosofía, pero se trataba de la contemplación, ociosa, del telos de la realidad (Aristóteles 1994a: 982b, 76-77). Y la escolástica había ocupado este punto de partida con una primera pasión, el amor, que debía plegarse y conformarse al orden, ahora, de la creación. Pero Descartes, al darle la prioridad a la admiración, resignifica su dimensión cognitiva practicando un giro de acuerdo con el que lo normativo ya no reside en las cosas, sino en su relevancia para el sujeto (Perler 2020). Y, por ello, está presente en mayor o menor grado en el resto de emociones, que, en definitiva, son respuestas a los efectos —daño o provecho— que pueda tener el mundo sobre el individuo (§§51-52)¹⁷.

¹⁶ Por ello advierte el §2 que “para conocer las pasiones del alma debemos distinguir sus funciones de las del cuerpo”, pues “no hay un sujeto que actúe más inmediatamente sobre nuestra alma que el cuerpo al que esta se halla unida y que, por consiguiente, debemos pensar que lo que en ella es una pasión en él resulta ser comúnmente una acción”, AT XI, 328, Descartes 2005: 84. Véase también la carta a Isabel de Bohemia del 6 de octubre de 1645, AT IV, 310-311.

¹⁷ Y este es justamente el criterio para la enumeración de las otras cinco pasiones simples y primarias a partir de las que se componen las demás: amor, odio, deseo, alegría y tristeza (§69).

En este marco, que subraya la utilidad de las pasiones, la admiración queda definida como “una sorpresa súbita (*subite surprise*)” que hace que el alma se aplique a considerar “los objetos que le parecen raros o extraordinarios” (§70, AT XI, 380; Descartes 2005: 120). Es, por tanto, decisiva de cara a la conservación de la vida, pues dirige selectivamente nuestra atención, y permite asimismo progresar científicamente (§§75-76). Quienes no están naturalmente inclinados a ella quedan abocados a la ignorancia y el embrutecimiento. Y precisamente por ello, contra estas patologías epistémicas que cursan también a nivel social, cabe destacar, además, su decisivo rendimiento ético. La admiración, puesto que se despierta en principio antes de cualquier juicio – antes incluso, dice Descartes, de saber si algo nos es conveniente o no (§53)– ofrece la oportunidad de descubrir a un individuo en su inesperada o impensada particularidad.

Se trata esta de una vía explorada por autores contemporáneos como Jacques Derrida, quien se apropia de esta primera pasión cartesiana incidiendo en que “da a conocer” (Derrida 1987: 454). En su particular lectura, Luce Irigaray la aprecia también como un “lugar de libertad entre sujeto y mundo”, una suerte de espacio antepredicativo que tiende un puente hacia el valor de los demás sin someterlos a una asimilación reductiva: permite –señala– el “advenimiento o el acontecimiento del otro” (Irigaray 2010: 105 ss). Para esta autora, la admiración es el *afecto de la diferencia* y opera más concretamente como un parámetro indispensable para el libre juego de los géneros y la creación de una ética de la diferencia sexual. Se ha de observar que el gesto original cartesiano se fuerza aquí para imaginar un encuentro con lo femenino generador de una perspectiva normativa privilegiada que pretende poner fin a la tradición de subordinación de las mujeres (Malabou 2009: 284 ss). Pero, más allá de la propuesta de Irigaray, esta pasión ofrece ciertamente un hilo para seguir avanzando en el trazado de una cierta política de género.

La cuestión es que la admiración puede funcionar, de hecho, como un dispositivo eficaz contra los prejuicios. Y en este sentido cabría reconsiderar la caracterización que hace Descartes de Isabel de Bohemia y que se despliega a lo largo de toda la correspondencia. En sus líneas, la discusión filosófica, que se entrelaza con reseñas personales y una continua solicitud recíproca, deja sobre todo constancia de un inequívoco reconocimiento intelectual. Pero el retrato llega a su punto álgido en la carta a la princesa que precede la edición de los *Principia philosophiae* (1644). Para situar este texto, cabe advertir que, además de la intención protocolaria como dedicatoria que debe presuponerse, su redacción coincide con el tramo final de la polémica en la Universidad de Utrecht (1642-1643) provocada por el *autoinvestido* discípulo Regius, que insiste en sostener contra el criterio y las advertencias del maestro

la accidentalidad de la unión alma-cuerpo. Dicho asunto, que desemboca en la condena teológica y académica de las propias obras de Descartes, agudiza en este la preocupación por definir los contornos de su pensamiento contra las malas exégesis y también por perfilar con cuidado la figura del *nuevo* filósofo (Antoine-Mahut 2021: 17 ss). En realidad, los *Principia* aspiran a ser una suerte de sistematización *escolar* de su proyecto y la carta prefacio que añade en la edición francesa tres años después y que contiene el esquema del árbol de la filosofía, un refuerzo aclaratorio¹⁸.

En este contexto, Descartes elogia en Isabel de Bohemia unas “cualidades tan dignas y tan poco comunes” que resulta “un servicio a la humanidad” proponerlas como “ejemplo a la posteridad” (AT IX-2, 21; Descartes 1995: 3). Y afirma cumplir con esta tarea con el rigor del filósofo, es decir, no ofreciendo más que certezas alcanzadas por la experiencia y la razón. Ateniéndose a ello, en la carta expone que su interlocutora posee en altísimo grado las dos propiedades que requiere la sabiduría y que, en definitiva, como enseguida se destacará, coinciden con los descriptores de la *generosidad*: “que el entendimiento conozca todo lo que es bueno y que la voluntad siempre esté dispuesta a perseguirlo” (AT IX-2, 22; Descartes 1995: 5). Encarna por ello una excelencia que no es, sin embargo, accesible de manera universal, ya que, si bien la fuerza de voluntad sí puede ser poseída por igual por todos los seres humanos y de ahí que se pueda progresar siempre –en cierta medida– en el conocimiento, no es el caso del entendimiento.

Este se presenta como un don natural –“el de algunos es más valioso que el de otros”, se precisa (AT IX-2, 22; Descartes 1995: 5)– e introduce una cierta jerarquía entre los espíritus. Pero para Descartes, Isabel de Bohemia por su solvencia tanto en matemática como en metafísica exhibe una capacidad intelectual absolutamente “incomparable”, como viene a probar por otra parte su diligente y sobre todo *rápida* formación. En este punto, se ha de notar que el autor valora como un gran mérito el que ella haya superado sus adversas circunstancias personales, que tienen que ver, de hecho, con la maldición de su sexo: “las distracciones de la Corte”, pero sobre todo “la educación que suele ser dada a las princesas y que las aparta por completo del estudio” (AT IX-2, 22; Descartes 1995: 5). Luego se estimará el peso de esta observación, pero la conclusión que cabe retener por el momento es que, según el propio autor, *solo* ella ha comprendido adecuadamente sus escritos.

Esta suerte de *heroicidad epistémica* le permite a Descartes subrayar una diferencia intelectual que no parece relevante entre géneros, sino entre individuos¹⁹. Pero con ello, ante todo, consigue presentar a su corresponsal

¹⁸ Al que habría que añadir la *Lettre apologétique aux Magistrats d’Utrecht* publicada por Descartes en 1648 también en latín y neerlandés.

¹⁹ Sobre el concepto de heroicidad epistémica y su juego en el desarrollo de la conciencia feminista, véase Nájera 2023.

como la antagonista por antonomasia del erudito escolástico, que es la figura científica que quiere desacreditar. Su proyecto pasa, de hecho, por habilitar un nuevo tipo de pensador, de sujeto de conocimiento, que declina con el ejemplo de Isabel de Bohemia explícitamente en femenino, resaltando, además, otras cualidades como belleza y juventud para extremar el contraste a todos los niveles, también en el mundano, con el modelo tradicional de sabio: “un anciano doctor” que ha empleado muchos años en su instrucción (AT IX-2, 23; Descartes 1995: 6). Esta legitimación de su interlocutora concuerda por otra parte con el deseo que él mismo había declarado de llegar con sus obras al público de las mujeres, que consideraba menos sometido a la regla académica y a los vicios especulativos de la Escuela y mejor dispuesto, en consecuencia, a recibir una filosofía que aspiraba a ser no solo inaugural, sino accesible y útil al conjunto social (Carta a Vatieur del 22 de febrero de 1638, AT I, 560).

De todas formas, la admiración pública y también privada que Descartes expresa por Isabel de Bohemia tiene, de acuerdo con el análisis realizado, un alcance crítico en tanto que permite hacer inteligible en el caso de una mujer un proceso alternativo de subjetivación en el que, contra el *habitus* patriarcal de la época, se le concede autoridad epistémica, una autoridad epistémica, además, absolutamente fuera de lo común. Y en torno a este gesto transgresor puede rastrearse, por cierto, la lectura que hacen de esta nueva filosofía una serie de autoras conocidas ya en el siglo XVII como *les Cartésiennes* (Nájera 2024). Y entre las que se cuenta, por supuesto, Isabel de Bohemia, que jugó –dicho sea de paso– un papel decisivo en la difusión póstuma del pensamiento cartesiano. Junto con la comprensión universal y no generizada de la razón, estas intelectuales asumen como clave ética irrenunciable proporcionada por el *Discurso del método* un individualismo metodológico que minimiza el papel en la producción de conocimiento de la tradición y de sus instituciones –que son las que habían excluido a las mujeres– y da sentido a la intervención excepcional de la princesa, que es tan digna de admiración.

Como ya se ha indicado a propósito del texto de la dedicatoria, la capacidad de reconocimiento del valor extraordinario e impensado de otro sujeto que ofrece esta primera pasión debe enlazarse con la generosidad, que es para Descartes la emoción que regula la vida virtuosa. Esta articulación debería contribuir a afianzar un registro ético igualitario, pero esto va a ponerse en cuestión a propósito de un viejo tópico, el de la debilidad femenina, que la misma Isabel de Bohemia introduce en la conversación. El tema va a permitir explorar esa suerte de conciencia de género a la que el propio filósofo se había aproximado al aludir a los obstáculos con los que su correspondiente se había encontrado en su educación.

4. La generosidad y la *debilidad* femenina

Para Descartes, la generosidad implica asumir que lo único que le pertenece propiamente a un individuo es la libre disposición de sus voliciones y que, en consecuencia, debe adoptar la resolución firme y constante de aplicarla bien, de acuerdo con el conocimiento de la verdad (*Passions*, §§48, 153). Esta pasión particular, que aparece al final de la enumeración ofrecida en el tratado, promete ante todo hacernos *dueños de nosotros mismos* presentando además una dimensión normativa explícita en tanto que *clave* de la virtud y *remedio* contra los posibles desórdenes afectivos (§§152, 156, 161, 211). Y precisamente por ello, en primera instancia, produce una máxima y legítima estima de sí, operando como una especie de admiración de uno mismo, del propio mérito moral, que no se confunde en ningún caso con el orgullo injustificado propio de los ignorantes y estúpidos que tienen buena opinión de sí mismos por otros motivos (§§149-153, 157)²⁰. Pero, en segunda instancia, la generosidad proyecta esta estima también en los demás, ya que presupone que cualquier persona puede igualmente hacer un buen uso de su libre arbitrio (§§155-157). Como resultado, esta clase de humildad virtuosa, como se define asimismo en *Les passions*, suprimiría las reacciones despectivas o humillantes reproduciendo a nivel intersubjetivo una suerte de *admiración inclusiva* –podría denominarse– incompatible, por ejemplo, con el odio, la cólera o la envidia (§§154-156)²¹.

La generosidad impone así la afirmación de una simetría básica entre individuos, vinculándose además con otras emociones de alcance público como la simpatía y el agradecimiento (§§192-193). En este sentido, puede decirse que es la pasión que debe acabar de modular el proceso de reconocimiento que pone en juego la admiración sosteniendo y estabilizando su efecto contra posibles representaciones excluyentes de la particularidad del otro (La Caze 2002). Debería ser, entonces, también la clave de una vida en común buena, virtuosa. Sin embargo, en diferentes momentos de la correspondencia, ante el tenaz escepticismo de su interlocutora al respecto, Descartes contempla una condición que ya no puede gestionarse en primera persona del singular: sería necesario, dice, que la prudencia fuera “dueña de los acontecimientos” y todos hicieran lo que saben que deben hacer (3 de noviembre de 1645 AT IV, 334; Descartes 2020: 184) o, en otras palabras, que habitaríamos un siglo en el que “las costumbres no estuviesen corrompidas” (6 de octubre de 1645, AT IV, 317; Descartes 2020: 77).

²⁰ En el §37 de la primera parte de *Les Principes*, Descartes ya había establecido que la principal perfección del ser humano es el libre albedrío y que, por tanto, es el buen uso de la voluntad lo que le hace digno de alabanza, AT IX-2, 40.

²¹ Quienes la cultivan “como consideran que lo más importante es hacer el bien a los demás hombres y despreciar su propio interés, son siempre perfectamente corteses, afables y serviciales con el prójimo” (§156, AT XI, 447-448. Descartes 2005: 162).

Y el curso reflexivo de Isabel de Bohemia, reacio a confiar en cualquier atisbo de intelectualismo moral, se detiene precisamente en esto último: en la inherente opacidad de la existencia compartida. Porque ella misma –muy lejos, por cierto, del retiro al que le apremia el filósofo– se siente ineludiblemente sujeta a fatales e imprevisibles circunstancias políticas, familiares y personales que conciernen en gran medida a voluntades ajenas sobre las que nada puede hacer el propio arbitrio²². Como se advertía al principio, para ella el proceso de subjetivación no puede eludir una dependencia con respecto a otros individuos “tan poco razonables” que siempre –prosigue– le ha parecido mejor servirse de la experiencia que de la razón para conducirse (25 de abril de 1646, AT IV, 406; Descartes 2020: 198). Y su experiencia, cuya narración atraviesa las cartas, desmiente el ideal del dominio de sí que prescribe la generosidad y su promesa de una verdadera felicidad.

Por ello, su escritura genera una disonancia con respecto al categórico panegírico de los *Principia*, que Descartes concluye ponderando un “temperamento (*tempérament*) tal” que, “aunque la fortuna os someta a continuas injurias y parezca haber realizado todos los esfuerzos posibles para modificar vuestro humor no ha podido en momento alguno irritaros o abatiros” (AT IX-2, 23; Descartes 1995: 6). La correspondencia entre ambos abre, no obstante, un ámbito discursivo mucho más voluble y ambiguo en el que irrumpe, como se adelantaba, el tópico de la debilidad. Porque en diferentes momentos la princesa se describe *a contrario* bajo este estado a propósito, por ejemplo, del impacto afectivo que la desgracia de un ser querido ha tenido sobre la tranquilidad de su alma y la salud de su cuerpo:

Creía que una fuerte resolución de no buscar la beatitud sino en las cosas que dependen de mi voluntad me tornaría menos sensible a las que me sobrevienen de otra parte, pero esto era antes de que la locura de uno de mis hermanos me haya hecho conocer mi debilidad. Pues me ha trastornado la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma más que todas las desdichas que me han sobrevenido hasta ahora (30 de noviembre de 1645, AT IV, 335; Descartes 2020: 186).

Antes de avanzar en la aclaración de la posición de Isabel de Bohemia, conviene recordar que la debilidad funciona, reformulada, como un criterio dentro de la *nueva* filosofía moral cartesiana. Ya en el *Discours*, se había concedido que entre las dos clases de espíritus de los que se compone mayormente el mundo se encuentran, junto a quienes carecen de suficiente entendimiento para distinguir lo verdadero de lo falso, quienes no pueden contener la precipitación de sus juicios (AT VI, 15-17). Este diagnóstico, que afecta al buen y firme uso de la voluntad, se mantiene en *Les passions* (§§48-

²² Véase sus cartas del 16 de agosto de 1645, AT IV-269; 30 de noviembre de 1645, AT IV, 337; y 29 de noviembre de 1646, AT IV, 578-579.

50), en cuyas páginas, al igual que en la correspondencia (18 de mayo y 3 de noviembre de 1645, AT IV, 123-125 y 182-185), opera la distinción entre estas almas débiles y las fuertes, que son las que, a cuenta de su dominio de sí, se dejan definir como generosas. En este punto, como ya se ha señalado, Descartes no contempla ninguna diferencia de género, cancelando asimismo la hermenéutica sexista que tradicionalmente se había aplicado a ciertos signos exteriores de las pasiones.

Al llanto, por ejemplo, a su entender, solo son más proclives los niños (y niñas) –sobre todo por tristeza– y los viejos (y viejas) –por afecto y alegría– de acuerdo con una explicación que tiene que ver con la alteración y el volumen del flujo sanguíneo (*Passions*, §133; Tommasi 2020). En una carta a Pollot declaraba no ser de los que piensan que las lágrimas son solo cosa de mujeres y que para parecer valiente (*homme de coeur*) hay que mostrarse siempre sereno (enero 1641, AT III, 278). Puede seguir advirtiéndose aquí un claro contraste con Cureau de la Chambre, quien dentro de su binarismo emocional consideraba dicha manifestación como una expresión de debilidad exclusivamente femenina, o afeminada, propia también de la población infantil, además de la pobre y enferma –de todas las personas, en definitiva, dependientes desde el punto de vista social– (Cureau de la Chambre 1663: 28). Pero esta adscripción a las mujeres de la propensión al llanto se reproduce asimismo en el texto de Regius *De affectibus animi dissertatio* (1650), en el que las sitúa entre los niños y los ancianos frente a los hombres adultos (Verbeek 2020: 339). La obra sobre las pasiones del discípulo quiere reproducir fielmente los resultados cartesianos, pero esta desviación muestra cómo la nueva fisiología puede seguir alojando elementos de la antigua narrativa misógina.

Podría aventurarse que a la depuración de estos residuos en *Les passions de l'âme* contribuyó Isabel de Bohemia –y otras cartesianas como Cristina de Suecia– por cuanto la relación intelectual con ellas fue capaz de despertar y sostener la admiración generosa que se ha referido más arriba. Sin embargo, la insistencia de la princesa en su propia debilidad exige repensar esta autopercepción más allá de la neutralidad del planteamiento cartesiano. Porque, en un momento dado, sin apartarse del relato autobiográfico, advierte expresamente a su corresponsal de peculiaridades afectivas ligadas a las *debilidades de su sexo*:

sabed que tengo el cuerpo imbuido de una gran parte de las debilidades de mi sexo (*faiblesses de mon sexe*), que se resiente muy fácilmente de las aflicciones del alma, y que no tiene la fuerza de recuperarse con ella, pues es de un temperamento sometido a las obstrucciones y permanece en un clima que contribuye mucho a ello. A las personas que no pueden hacer mucho ejercicio, no les es precisa una larga opresión de corazón, por la tristeza, para que se les

obstruya el bazo e infecte el resto del cuerpo con sus vapores... (24 mayo 1645, AT IV 208; Descartes 2020: 127).

A la luz de estas líneas, el cuerpo femenino se mostraría más vulnerable a los efectos de las pasiones, quedando más expuesto en el combate emocional a sus secuelas –como los vapores, que se asociaban a difusas dolencias propias de las mujeres (Pellegrin 2021: 195 ss). Isabel de Bohemia moviliza en cualquier caso el parámetro de la diferencia sexual, poniendo a la vez en juego piezas del vocabulario humoralista, como la del temperamento, que Descartes por su parte también sigue utilizando, a pesar del ajuste mecanicista ya comentado. Habida cuenta de ello, podría surgir la duda de si en el autodiagnóstico de la princesa se reproduce o renaturaliza una suerte de binarismo afectivo.

Sin embargo, se ha de notar, para empezar, que en el diálogo entre ambos la terminología tradicional va a redimensionarse en un sentido individual a partir de la observación que ella misma hace de las distintas reacciones somáticas que pueden constatare en torno a una misma pasión (25 de abril de 1646, AT IV, 404-405). Una variación que Descartes concede apelando a su propia experiencia: “Creo –ejemplifica– que la tristeza quita el apetito a muchos. Sin embargo, puesto que siempre he sentido que en mí lo aumenta, me he atenido a esto” (mayo de 1646, AT IV 409; Descartes 2020: 201). El punto decisivo que se ha de marcar aquí es que esta idiosincrasia se debe para el autor a asociaciones y hábitos psicosomáticos que se van forjando a lo largo de la existencia. El mecanismo fisiológico se encuentra así comprometido con la historia de cada persona en cuyo contorno abierto y plástico se forma, en última instancia, el temperamento y sus inclinaciones (Meschini 2020: 101-136). El artículo 136 de *Les passions* reseña en este sentido las aversiones particulares, “extrañas”, que les impiden a algunos individuos soportar el olor de las rosas o la presencia de un gato y que no resultan sino de un aprendizaje emocional temprano –incluso no consciente– que queda registrado en el cerebro: provienen únicamente –puntualiza Descartes– de que al comienzo de su vida se sintieron muy afectados por objetos semejantes, o bien de que han compartido el sentimiento de su madre, que lo sufrió cuando estaba encinta” (AT XI, 428-429; Descartes 2005: 148)²³.

Así pues, el devenir afectivo se descubre moldeado, condicionado, por una contingencia biográfica que siempre está, no obstante, entrelazada –cabe subrayar e insistir frente al filósofo– con circunstancias que tienen que ver con los demás. Sin entrar en los detalles del tratado cartesiano, en *La política*

²³ Concluye Descartes en este mismo artículo que “existe tal vinculación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que, cuando hemos unido alguna vez un acto corporal con un pensamiento, en lo sucesivo ya no se nos presenta nunca uno sin el otro, y no siempre se unen los mismos actos a los mismos pensamientos”. Véase también §107.

cultural de las emociones Sara Ahmed considera sugerente su planteamiento en tanto que, a su entender –y como ya se señalaba más arriba a propósito de la admiración–, muestra que las cosas no incitan pasiones diversas porque sean cosas diversas, sino por las diversas maneras en que nos parezcan beneficiosas o dañinas, en que nos afecten. Por ello las emociones no están simplemente ya en el objeto ni en el sujeto, sino en la lectura del *contacto* entre ambos. Pero para esta autora lo que interviene de manera ineludible en dicha lectura son las prácticas sociales y culturales (Ahmed 2017: 26 ss). Y a la luz de esto justamente se ha de terminar de resolver el asunto de la debilidad femenina que cruza el diálogo entre Descartes e Isabel de Bohemia.

La cuestión es que el filósofo también recurre a este tópico, aunque en una carta a Huygens y para desmentirlo a propósito de Cristina de Suecia, a la que confiesa admirar y reverenciar cada día más por ser “dueña de todas sus pasiones” (*absolument maitresse de toutes ses passions*) manteniéndose completamente alejada así –precisa– de todas las “debilidades propias de su sexo” (*toutes les faiblesses de celles de son sexe*) (4 de diciembre de 1649, AT V, 610). Se trata de la única ocasión en la que utiliza esta fórmula, sancionándola de hecho para marcar una excepción. Porque en las últimas líneas que le escribe a Isabel de Bohemia desde la corte de Estocolmo, el mérito de la reina se anota directamente como generosidad y fuerza de espíritu, además de –en otra hipérbole– como “una dulzura y una bondad que obligan a entregarse enteramente a su servicio a todos los que aman la virtud y tienen el honor de acercársele” (9 de octubre de 1649, AT V, 429-430; Descartes 2020: 275). Descartes –sin salir de los lugares comunes– añade también que confía en que no haya celos entre ambas. Pero, a vuelta de correo, la corresponsal arguye que, lejos de ello, semejante ejemplo de excelencia le lleva precisamente a *estimarse a sí misma* un poco más, puesto que “libera a nuestro sexo”, concluye, “de la imputación de imbecilidad y debilidad (*imbecilité et faiblesse*)” hecha por los pedantes señores filólogos (4 de diciembre de 1649, AT V, 452; Descartes 2020: 277).

A tenor de esta declaración, y a pesar de la ambigüedad que puede asomar en el autorretrato de Isabel de Bohemia en torno a este estereotipo –y de la que no puede excluirse una cierta ironía (Shapiro 2007: 42)–, sus consideraciones, a propósito también de Cristina de Suecia, tienen un efecto vindicativo. Por ello, antes que en retener algún tipo de esencialización de lo femenino, están interesadas en señalar la vigencia de unas pautas hermenéuticas prejuiciosas que el enfoque de la filosofía cartesiana contribuye, como se ha indicado, a neutralizar emplazando la vida afectiva virtuosa fuera del esquema humoralista misógino que se arrastraba desde la antigüedad. Sin embargo, el uso informal que hace Descartes de la debilidad femenina al margen del intercambio epistolar con la princesa permite constatar la prolongación de una inadvertida retórica de la excepcionalidad, igualmente presente en la semblanza que le dedica a

ella, lo que exige una última exploración de la política de género hilvanada en el marco de su teoría de las pasiones. Se trata, entonces, de valorar para acabar el resultado del ejercicio de admiración realizado por el autor sopesando su exceso y su capacidad para hacerse cargo de las condiciones específicas que ciñen el reconocimiento de las mujeres y median su visibilidad.

5. El exceso de la admiración y la excepcionalidad

No sería demasiado arriesgado aventurar que Isabel de Bohemia y Descartes compartirían la impresión pesimista sobre el progreso de unas costumbres que, entre otras insuficiencias, excluían a las mujeres de los ámbitos oficiales de educación y producción de saber. De ahí, tanto la queja de aquella por la maldición de su sexo, que estrechaba su libertad de estudio y acción, como el sin duda comprometido elogio público por parte de este del mérito que representaba sobreponerse a dichos obstáculos. Sin embargo, no forma parte de los intereses del filósofo avanzar a partir de este punto en la crítica de los límites que las prácticas culturales y sociales introducen en la configuración de la subjetividad, pues su propuesta moral –para el *vrai homme*, recuérdese– va a seguir reproduciendo un gesto de desvinculación. La admiración y la generosidad aspiran ciertamente a fundar relaciones entre individuos más simétricas, pero el rendimiento de ambas pasiones de cara a la revisión del orden de género es moderado y su puesta en juego en torno al caso de Isabel de Bohemia, problemática.

Valiéndose de la primera, Descartes consigue ejemplificar un nuevo modelo de filósofo que se contrapone al prototipo escolástico –a los filólogos pedantes y misóginos que reprueba la princesa en su última carta. Y este movimiento permite, como se ha destacado, universalizar la autoridad epistémica al margen de la diferencia sexual. Sin embargo, cabe subrayar que el retrato –así como las pinceladas recuperadas a propósito de Cristina de Suecia– no logra deshacerse de la retórica de la excepcionalidad que ha acompañado históricamente la recepción de la figura de la estudiosa o sabia y que tanto ha dificultado la normalización de su presencia en el imaginario colectivo (Nájera 2023). El propio filósofo ya había advertido (*Passions*, §78) que, aunque la admiración no tiene pasión contraria y su ausencia equivale a ignorancia, corre el riesgo de caer en el exceso del asombro o estupor (*étonnement*), incurriéndose así en una curiosidad que podría reducir la representación del otro o la otra a lo insólito o anecdótico, como sugieren precisamente las reseñas que hace Descartes de la reina y de la princesa. Porque, en cualquier caso, la admiración, a pesar del margen de descubrimiento que le concede el autor –para que pueda acontecer el otro, como aprecia Irigaray–, mantiene una continuidad con la experiencia

acumulada tanto individual como colectiva y traslada siempre, implícitamente, ciertos sesgos. Por ello, su expresión hiperbólica en el caso de ambas intelectuales es indicativa de un déficit estructural de reconocimiento impuesto por unos patrones de comprensión social que bloquean la inteligibilidad de las mujeres como sujetos epistémicos.

Ciertamente, para Descartes la generosidad, que proyecta la posibilidad de la autonomía en los demás, da, como se ha visto, la clave de una suerte de admiración inclusiva que se ejerce, no obstante, desde una posición desapegada. Y aquí afloran justamente las reservas de Isabel de Bohemia, que cuestiona la eficacia de esta mirada, que al fin y al cabo, a pesar de su capacidad para reparar en el otro de manera no instrumental, se repliega a la propia conciencia. Por ello, en la discusión que se entabla en la correspondencia desecha como condición suficiente de la verdadera felicidad el buen uso del libre arbitrio –que, según le anima su interlocutor, “incluso rodeados de los más tristes accidentes y de los más acuciantes dolores” podamos encontrar contento (6 de octubre de 1645, AT IV, 315; Descartes 2020: 176)–. Descartes acaba interiorizando la fuente del valor moral y hace por ello de la *maîtrise de soi* que de esta forma se afianza lo más admirable, como puntualizaba a propósito de Cristina de Suecia. Sin embargo, apelando a su propia experiencia, que, como se ha podido observar, acusa inevitablemente la relación con los demás, Isabel de Bohemia refuta este régimen afectivo –de claro trasunto estoico– que atenúa la significación de todo lo que excede la inalienable –y soberana– capacidad de juicio a la que deben sujetarse las pasiones (25 de abril de 1646, AT IV, 404; Descartes 2020: 197).

La admiración que detiene su atención es una admiración extrovertida, desplazada a las circunstancias que condicionan una subjetivación que se sabe siempre situada, en medio de la vida compartida. En su respuesta a la carta sobre la reina que le envía Descartes, de lo que dice maravillarse, por ejemplo, es de que esta, dadas sus obligaciones, pueda emplearse en el estudio (AT V, 452). Y en otros momentos, como se ha comentado ya, expone asimismo en primera persona los compromisos que a ella misma le impiden seguir las enseñanzas de su interlocutor y aplicar esa hermenéutica de la desvinculación en la que se inscribe en última instancia el dominio de sí (10/20 de junio de 1643, AT III, 683; 30 de septiembre de 1645, AT IV, 301). No admite por ello la suerte de distanciamiento al que el filósofo le insta cuando resuelve que a los asuntos públicos no hay que dedicarles demasiada atención después de todo, pudiendo satisfacerse con una gestión convencional y conservadora, ya que solo afectan al aspecto exterior de nuestras acciones (6 de octubre de 1645, AT IV, 316; Descartes 2020: 176; *Passions*, §206). Del asombro de Isabel de Bohemia no escapa, en cambio, el embrutecimiento de un mundo intersubjetivo que, lejos de ser fácilmente compatible con mecanismos de reconciliación, activa constantemente formas de dominación, de daño –un mundo en el que pueden

encontrarse, como ella misma recalca, muchas “personas con el designio y el poder de dañar, y pocas que tengan el uno o el otro de servir” (30 de noviembre de 1645, AT IV-337; Descartes 2020: 187)–. Y en este contexto, los sujetos se ven expuestos a un proceso de identificación agónico y permeable a las dinámicas de poder que es constitutivamente inestable y en el que la visibilidad no está asegurada de igual manera para todos y todas.

6. A modo de conclusión. El riesgo de la invisibilidad

En resumidas cuentas, para Isabel de Bohemia la contingencia biográfica y la dependencia que esta evidencia con respecto a los demás –entre los que se cuentan esos otros individuos poco razonables– no se deja relativizar ni aminorar. Y por ello en su escritura irrumpe el cuerpo y la debilidad narrados en femenino. Como se ha ido exponiendo a lo largo del recorrido realizado, las pasiones no tienen género en el marco descriptivo y ético delineado por Descartes, pero las resistentes intervenciones de su corresponsal permiten abrir un hilo reflexivo sobre el borrado que esta neutralidad puede ejercer sobre las condiciones particulares de subjetivación de ciertas personas o grupos y, más concretamente, de las mujeres. El racionalismo universalista en el que se apoyan las cartesianas para constituirse como yoes epistémicos puede entrañar, precisamente por su abstracción, el riesgo de difuminar las coordenadas sociales y culturales en las que se gestiona el reconocimiento y, por tanto, el riesgo de opacar las asimetrías que estas distribuyen (Harth 1992: 3ss; Lloyd 1984: 38 ss). De la misma forma, por otra parte, que el mecanicismo sortea las diferencias corporales y deja sin problematizar su semantización y resemantización, que siempre se realiza en contexto. Se trata de la paradójica invisibilidad que puede administrar el discurso igualitarista si no se hace consciente de los sesgos estructurales que median la conceptualización de unos sujetos por parte de otros y que se reproducen de manera impensada en la retórica de la excepcionalidad.

En su tratado, Descartes había contemplado como remedio para moderar los excesos del asombro entrenar y ampliar la mirada, ejercitarse en la consideración de todas aquellas cosas que pudieran parecer más infrecuentes y extrañas (§76). Y en este sentido, en lo que respecta a la política de género que aquí se ha rastreado, dicho trabajo epistémico habría de repercutir sobre todo en la ilustración de la conciencia compartida, de tal manera que la posición de pensadora e intelectual que defiende tan encomiablemente Isabel de Bohemia resultara más inteligible a nivel social y cultural. La suerte de heroicidad epistémica que Descartes pondera en ella no deja de traslucir así una confianza excesiva en el individualismo metodológico. Este tiene sin duda un rendimiento crítico contra las rutinas hermenéuticas prejuiciosas que impone la

tradición, pero se presenta insuficiente para introducir cambios significativos en las representaciones colectivas. Más atenta a esto, la princesa le puntualizaba a su corresponsal que la admiración expresada por él a Cristina de Suecia distaba de suscitarle *envidia* alguna. Esta última pasión quedaba descrita por el filósofo como una especie de tristeza proveniente de juzgar a una persona indigna de un bien (§62), emoción que no tiene cabida en el juicio *generoso* que hace Isabel de Bohemia de la reina. Bien al contrario, ella consideraba que dicha admiración redundaba en su propia estima de sí en la medida en que facilitaba el reconocimiento público de la autoridad intelectual de las mujeres y resultaba, por tanto, más eficaz para revisar y modificar los esquemas de comprensión misóginos que denuncia en su reflexión.

Cabría concluir entonces que la posición de Isabel de Bohemia incorpora una conciencia de alcance feminista capaz de advertir que la vida afectiva en la que se despliega la admiración no puede abstraerse de lo que ocurre en el espacio de la existencia compartida ni de las prácticas de exclusión que la recorren y que tienen, sin duda, un sesgo de género. La problematización que introduce en su diálogo con Descartes permite en definitiva dirigir, y actualizar, el estudio de las pasiones también en esta dirección.

Bibliografía:

- Agostini, Igor (2020). “Verso una ridefinizione del lessico scolastico-cartesiano delle passioni”. Giulia Belgioioso y Vincent Carraud (ed.). *Les Passions de l’âme et leur réception philosophique*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Ahmed, Sara (2017). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Andraut, Raphaële, Buchenau, Stefanie, Crignon, Claire y Rey, Anne-Lise (ed.) (2014). *Médecine et philosophie de la nature humaine de l’âge classique aux Lumières*. Paris: Classiques Garnier.
- Antoine-Mahut, Delphine (2021). *L’autorité d’un canon philosophique. Le cas Descartes*. Paris: Vrin.
- Aristóteles (1994a). *Metafísica*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1994b). *Política*. Madrid: Alianza.
- Bitbol-Hesperies, Annie (2020). “De toute la nature de l’homme : de l’Homme à la *Description du corps humain*, la physiologie des *Passions de l’âme* et ses antécédents médicaux”. Giulia Belgioioso y Vincent Carraud (ed.). *Les Passions de l’âme et leur réception philosophique*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Cureau de la Chambre, Marin (1662). *Les caractères des passions*, I. Paris: J. d’Allin.
- Cureau de La Chambre, Marin (1663). *Les caractères des passions*, V. Amsterdam: A. Michel.
- Cureau de La Chambre, Marin (1669). *L’art de connaître les hommes*, livre I. Amsterdam: Jacques Le Jeune.
- Darmon, Albert (1985). *Les corps immatériels. Esprits et images dans l’oeuvre de Marin Cureau de la Chambre*. Paris: Vrin.
- Derrida, Jacques (1987). “Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion”. *Psyché. Invention de l’autre*. Paris: Galilée.
- Descartes, René (1995). *Los principios de la filosofía*, Madrid: Alianza Universidad (trad. de G. Quintás).
- Descartes, René (1996). *Oeuvres complètes*, 11 vols. (Charles Adam & Paul Tannery eds.). Paris: Vrin.
- Descartes, René (1999). *Œuvres philosophiques, II* (ed. de F. Alquié). Paris: Garnier.
- Descartes, René (2005). *Las pasiones del alma*. Madrid: Biblioteca Nueva (trad. de J. Pacho).
- Descartes, René (2020). *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Madrid: Tecnos (trad. de P. Lomba).

- Dumora, Florence (2009). "Topologie des émotions. *Les Caractères des passions* de Marin Cureau de La Chambre". *Littératures classiques*, 2009/1 (N° 68), 161-175. DOI: 10.3917/licla.068.0161.
- Harth, Erica (1992). *Cartesian Women. Versions and subversions of rational discourse in the Old Regime*. New York: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce (2010). "La admiración (Lectura de Descartes. Las pasiones del alma, art. 53)". *Ética de la diferencia sexual*. Castellón: Ellago.
- La Caze, Marguerite (2002). "The Encounter between Wonder and Generosity". *Hypatia* 17 (3):1-19.
- Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Malabou, Catherine (2009). "El sentido de lo femenino: sobre la admiración y la diferencia sexual". *Lectora*, 15: 281-299.
- Meschini, Franco A. (2020). "*Les Passions de l'âme*, un testo stratificato: l'influenza di Elisabetta". Giulia Belgioioso y Vincent Carraud (ed.). *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Nájera, Elena (2003). *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- Nájera, Elena (2024). "Ampliando el canon del cartesianismo. Una vía de aproximación a *les Cartésiennes*". Noemí Sanz Merino (ed.). *Mujeres en la filosofía*. Madrid: Sínderesis.
- Nájera, Elena (2023). "Heroicidad epistémica y conciencia feminista. Una reflexión a partir de los casos de Christine de Pizan y sor Juana Inés de la Cruz". *Isegoría*, (69), e15. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.15>
- Pellegrin, Marie-Frédérique (2020). *Pensées du corps et différences des sexes à l'époque moderne, Descartes, Cureau de la Chambre, Poulain de la Barre et Malebranche*. Paris: ENS Éditions.
- Pellegrin, Marie-Frédérique (2021). "The Feminine Body in the Correspondence Between Descartes and Elisabeth". Ebbersmeyer, Sabrina & Hutton, Sarah (eds.). *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*. Cham: Springer.
- Pellegrin, Marie-Frédérique (2022). "Le sexe des mœurs". Marine Bedon et Jacques-Louis Lantoine (ed.). *L'homme et la brute au XVIIe siècle*. Lyon: ENS Éditions.
- Perler, Dominik (2020). "Classifying the Passions: Descartes and his Scholastic Background". Giulia Belgioioso y Vincent Carraud (ed.). *Les Passions de l'âme et leur réception philosophique*. Turnhout: Brepols Publishers.

- Sánchez Berrocal, Alejandro (2017). “Fisiognomía, pasiones del alma y valoración moral. Una aproximación a Marin Cureau de La Chambre y René Descartes”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 135-150. <https://doi.org/10.5209/INGE.58306>.
- Shapiro, Lisa (2007). *The Correspondence between Princess Élisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Talon-Hugon, Carole (2002). *Descartes ou les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*. Paris: Vrin.
- Tommasi, Francesco V. (2020). “Signes extérieurs des passions et caractéristique anthropologique: de Descartes a Kant”. Giulia Belgioioso y Vincent Carraud (ed.). *Les Passions de l’âme et leur réception philosophique*. Turnhout: Brepols Publishers.
- Vegetti, Mario (1981). *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península.
- Verbeek, Theo (2020). “Une réaction peu connue aux *Passions de l’âme*: Regius et Descartes”. Giulia Belgioioso y Vincent Carraud (ed.). *Les Passions de l’âme et leur réception philosophique*. Turnhout: Brepols Publishers.

