

TRISTEZA Y ENFERMEDAD. UN EPISODIO DEL DIÁLOGO ENTRE ISABEL Y DESCARTES¹

ANNA MARÍA BRIGANTE
Pontificia Universidad Javeriana

*Nunca encontré a nadie que haya entendido tan perfectamente
los escritos que he publicado*

Descartes a Isabel

*¿En perseguirme, mundo, qué interesas?
¿En qué te ofendo cuando sólo intento
poner bellezas en mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?*

*Yo no estimo tesoros ni riquezas,
y así, siempre me causa más contento
poner riquezas en mi entendimiento
que no mi entendimiento en las riquezas.*

Sor Juana Inés de la Cruz

RESUMEN: A partir de la correspondencia que sostienen René Descartes e Isabel de Bohemia, este artículo se propone mostrar cómo el filósofo responde a las inquietudes de la princesa respecto a la relación entre la salud y la felicidad. En la exposición del intercambio epistolar se revela, de manera paulatina, que tanto la posición de Descartes como la de Isabel se van transformando. De hecho, si en un principio Descartes cree poder aconsejarla que es posible romper el círculo, que se ha formado en su caso, entre tristeza y enfermedad, las objeciones de la princesa lo disuaden de tal empeño y decide aconsejarla que asuma la enfermedad y la poca fortuna como parte de su vida; para ello deberá templar su espíritu para así lograr la *satisfacción del espíritu*. Este texto dará cuenta de la sutileza de dicho cambio en las posiciones de los dos correspondientes.

PALABRAS CLAVE: Descartes; Isabel de Bohemia; correspondencia; unión sustancial; cuerpo; salud; alma; tristeza.

Sadness and Disease. An episode in Elisabeth and Descartes' dialogue

ABSTRACT: Based on the correspondence between René Descartes and Isabel de Bohemia, this article aims to show how the philosopher responds to the concerns of the princess regarding the relationship between health and happiness. In the epistolary exchange, it is gradually revealed that both the position of Descartes and that of Isabel, are being transformed. In fact, if in the first moment Descartes considers that he can advise her that it is possible to break the circle, which has formed in her case, between sadness and illness, the objections of the princess dissuade him from such an

¹ En este artículo se utiliza la traducción de Tecnos de Pedro Lomba del 2020. Todas las traducciones se han cotejado con la edición original francesa editadas por Vrin a cargo de Charles ADAM y Paul TANNERY, la *Correspondance* en cuestión está contenida en los volúmenes III, IV y V. Adicionalmente se han revisado la traducción italiana de las cartas en *René Descartes. Tutte le lettere* bajo la supervisión de Giulia Belgioioso, la traducción al inglés de Lisa Shapiro y, finalmente, la edición de 2011 en español de Maria Teresa Gallego (que no cuenta con la paginación de Adam y Tannery).

endeavor. Consequently, he suggests her to exercise her will to accept the illness and the little fortune as part of her life and to achieve the satisfaction of the spirit. This text will give an account of the change in the position of the two correspondents.

KEY WORDS: Descartes; Elizabeth of Bohemia; Correspondence; Substantial Union; Body; Health; Soul; Sadness.

Descartes comienza su correspondencia con Isabel de Bohemia en 1643 a petición de un amigo en común, Alphonse Pollot, que le había transmitido que la princesa, tras haber leído el *Discurso del método*, los *Ensayos* y las *Meditaciones acerca de la Filosofía primera*, quería conocerlo. En ese momento, Isabel contaba con veintitrés años y Descartes más o menos con la edad que el padre de ella habría tenido de haber estado vivo: cuarenta y siete. Este intercambio epistolar entre dos personas tan disímiles es uno de los muchos que mantuvo el filósofo a lo largo de su vida, pero en comparación con los otros, la evidente diferencia de género, de edad, de modo de vida de estos correspondientes, hace del conjunto de cartas que lo conforman una pieza única de debate filosófico.

La correspondencia en cuestión se mantuvo a lo largo de seis años, desde 1643 hasta 1649. La última carta de Isabel tiene fecha del 14 de diciembre de 1649, un año antes de que Descartes falleciera de neumonía en Suecia. El intercambio epistolar abarca, entonces, los últimos años de la vida y de la reflexión del filósofo y, en contraste, el primer acercamiento a la filosofía de una joven que apenas empieza a familiarizarse con la terminología cartesiana². Desde el comienzo, el filósofo deferente y amable responde a las inquietudes de una interlocutora aguda que lo lleva a dar cuenta de las dificultades, tanto de su teoría acerca de la unión sustancial como la filosofía natural, la medicina y la moral. Se trata, sin más, de una de las primeras recepciones del cartesianismo, recepción viva, si se tiene en cuenta que el filósofo responde de la forma más expedita posible a las dificultades que le presenta Isabel, considerando los plazos epistolares de la época.

La abundante correspondencia que sostiene Descartes con diversos personajes a lo largo de su vida, entre 1619 y 1650, contiene información preciosa para comprender su pensamiento. En cada respuesta el autor se empeña en llevar a cabo aclaraciones, ampliaciones e incluso revisiones de sus obras. Pocas veces las misivas de Descartes hacen referencia a sus asuntos privados³, las

² Baillet sostiene, en la biografía *Vita di Monsieur Descartes*, que el filósofo separaba a Isabel «de aquellos que no estaban en grado de comprender su metafísica incluso conociendo la geometría, y de aquellos que no habían entendido su geometría si bien se hubieron adentrado en verdades metafísicas». BAILLET, A., *Vita di Monsieur Descartes*, Adelphi Edizioni, Milán 1996, 174.

³ Una de las correspondencias más importantes sobre la vida privada del filósofo, hoy perdida, es aquella que sostuvo con la madre de su hija, Hélène Jans. Que se dio una comunicación escrita con esta, se hace evidente en una carta de 1637 (Descartes a X***, 30 Août 1637, AT I 393-394) en la que Descartes se refiere a Hélène. Adicionalmente, abajo de la firma le aclara al mensajero que no le entregue inmediatamente la carta que le manda a ella, sino que espere que lo contacte con una respuesta.

más de las ocasiones tratan temas filosóficos y científicos presentes ya en sus escritos publicados o por publicar. Cabe anotar, que el género dialogal al que Descartes accede cada vez que uno de sus corresponsales lo apela, hace de su obra un *work in progress*, que obedece a su disposición de revisar sus opiniones y eventualmente matizarlas, en ocasiones reformularlas de cara a los problemas que se le plantean. Descartes tiene la certeza de que su correspondencia será publicada, que de una forma u otra saldrá a la luz; por tanto, la mayoría de las veces resulta legítimo considerarla en una dimensión exotérica. Lo cierto es que la interpretación de la filosofía de Descartes se ve enriquecida a la luz de su correspondencia, que conforma cinco de los once volúmenes de sus *Oeuvres*. El caso de Isabel es distinto, pues ella no escribía con la pretensión de que sus cartas fueran de dominio público. De hecho, cuando el filósofo francés muere, la princesa le pide a Chanut que le devuelva sus misivas⁴; el embajador se las devuelve, pero después de haberlas copiado, así que aun en contra de sus deseos, sus cartas se darán a conocer y constituirán, como afirma Shapiro, su obra filosófica⁵.

Lo que es interesante de este diálogo epistolar no es, entonces, un probable carácter esotérico o si contiene algún secreto no revelado de la vida del filósofo francés. No. Es importante la dimensión dialógica que se arroga ese intercambio a lo largo de seis años en los que Descartes responde a cada una de las cuestiones que Isabel le propone, reformulando algunos de los problemas abordados por él en el pasado. Se hace evidente, en el trascurso de la correspondencia, el devenir del pensamiento cartesiano, los matices que se ve obligado a hacer, cada uno de sus tanteos respecto de los asuntos sobre los que la joven lo interroga: la unión sustancial, la moral, la medicina, la política.

El diálogo en cuestión comienza, como se ha dicho, a petición de Isabel, que había estudiado algunos de los escritos de Descartes. Pero la pretensión que ella tenía de acceder al pensador no era sólo la de interrogarlo sobre algunos puntos de su filosofía; su acercamiento al filósofo tiene dos caras complementarias, la primera, las propias inquietudes teóricas de la princesa; la segunda, una situación personal difícil, agravada por un estado permanentemente melancólico y una frágil salud. En este orden de ideas, la movía a recurrir al filósofo su reconocida fama de tener conocimientos de medicina hasta el punto

⁴ De acuerdo con Delphine Kolesnik-Antoine y Marie-Frédérique Pellegrin, en la introducción a *Élisabeth de Bohême: face à Descartes: deux philosophes?* Eds. D. KOLESNIK-ANTOINE & M. F. PELLEGRIN, Vrin, París, 2014,7, parece corresponder al carácter de la princesa el evitar toda publicidad y a fortiori toda publicación de su obra.

⁵ Estoy de acuerdo con Lisa Shapiro en que la correspondencia permite identificar claramente las tesis filosóficas de Isabel, toda vez que las objeciones que la princesa eleva no tienen sólo la pretensión de presionar a Descartes, sino de aclarar posiciones propias. Sin embargo, hay que poner de presente que se trata de una correspondencia, y no de un tratado, y que, por tanto, el acercamiento hermenéutico a la posición de Isabel resulta más exigente para el lector. Véase SHAPIRO, L. «Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy», en: *British Journal for the History of Philosophy*: junio 3, 503-520.

de ser capaz, incluso, de prolongar la vida. A partir de allí, se produce una conversación en la que se entrelazan el examen de la vida y las desgracias de la joven con la teoría de la unión sustancial y la filosofía práctica cartesianas. Dichas líneas temáticas se alimentan mutuamente, siendo esa, precisamente, la riqueza del conjunto de las cartas.

La princesa palatina se dirige tanto al autor académico de las *Meditaciones*, como al divulgador de sus descubrimientos científicos en el *Discurso del método*. Ella identifica en Descartes al filósofo que escribe en latín una verdadera meditación como ascesis y fuga de los sentidos, que tiene como objeto alcanzar «todas las primeras cosas que se pueden conocer filosofando con orden»⁶: Dios, el alma, la esencia de las cosas materiales, la unión del alma y el cuerpo. Pero al mismo tiempo, reconoce al pensador que en francés con un lenguaje accesible a todos, pretende divulgar a través del *Discurso* su método y algunas de sus doctrinas, un Descartes retórico que en la «Sexta parte» de este tratado habla de las ventajas y progresos de las ciencias, enumerando, entre ellas, la medicina; un optimista, convencido de que la filosofía debe servir para vivir mejor y, por tanto, alguien para quien «las reflexiones más abstractas son dignas de ser emprendidas sólo si son el preludio de investigaciones susceptibles de tener influencia sobre los hombres»⁷. Con esto en mente, Isabel se dirige a Descartes con una curiosidad teórica que se alimenta también del deseo de ver satisfechas sus preguntas en el orden de su salud y su estado de ánimo.

La agudeza de las preguntas de la princesa lleva a Descartes a aceptar ser el interlocutor de temas tan difíciles como los de la unión sustancial, las pasiones y la enfermedad. En sus cartas, el filósofo intenta explicar a Isabel tanto la distinción real entre alma y cuerpo como la unión sustancial que derivará en el tema de las pasiones del alma. Como si fuera poco, funge de consejero para mitigar el malestar de la princesa palatina. Así las cosas, las digresiones teóricas se nutren de las recomendaciones a la joven para salir del estado melancólico que la aqueja. La doble cara de las preocupaciones de Isabel hace que Descartes asuma la función de médico-filósofo, toda vez que la princesa lo insta a ser fiel al juramento de Hipócrates⁸. Así las cosas, el pensador francés identifica lo que Cipolletta denomina un «círculo cerrado que se ha creado en Isabel entre las cosas tristes que le acaecen, su calurosa reacción respecto de ellas, y las pasiones que enferman su cuerpo, que crean otros hechos tristes, quitándole “la salud perfecta fundamento de otros bienes”»⁹. Descartes se propone ayudar a la princesa a romper este círculo para que encuentre la salud.

⁶ DESCARTES, R., *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Giulia Belgioioso (ed.), Bompiani, Milán 2005, AT VIII, 235, 239. La traducción es mía.

⁷ MORI, G., *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, 233.

⁸ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 662. Carta de Isabel de mayo de 1643.

⁹ CIPOLLETTA, P., *Emozioni pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta» Cartesio*, Mimesis, Milán 2011, 113.

Este texto se ocupará de comprender el modo en que Descartes se empeña en romper este círculo cerrado en el que la tristeza produce la enfermedad¹⁰ y cómo este intento es indisoluble de la elaboración teórica del problema de la unión sustancial que se va configurando en el diálogo. En este orden de ideas, a lo largo del texto se perfilará la diferencia de perspectiva de los dos correspondientes y se evidenciarán las sutiles modificaciones que van sufriendo las posiciones del filósofo a la luz de las respuestas de la princesa acerca de su propio malestar y de la unión sustancial. Si, en un principio, Descartes cree aconsejarla de manera adecuada para romper literalmente el círculo entre tristeza y enfermedad, en un segundo momento, el diálogo se orienta a la constatación de que se debe aceptar que la enfermedad y la poca fortuna no siempre pueden combatirse y deben ser asumidas, es decir que, el camino es fortalecer el alma y alcanzar la satisfacción del espíritu.

Con el fin de dar cuenta del sendero teórico que a través del diálogo conduce a dicha conclusión, se ha dividido este escrito en cuatro partes. La primera, *La «noción de la unión que cada cual siente en sí mismo sin filosofar»*¹¹, se ocupa del asunto con el que comienza la correspondencia, es decir, el de la unión sustancial. Dirimir este asunto es esencial para comprender las siguientes tres partes. La segunda, titulada *La parte que corresponde al alma de los desórdenes del cuerpo*, se ocupa de mostrar el poder que el alma tiene sobre el cuerpo; la tercera, *La enfermedad como límite: ¿la parte que no corresponde al alma de los desórdenes del cuerpo?*, dará cuenta del escepticismo de Isabel a aceptar las recomendaciones de Descartes para romper el círculo entre tristeza y enfermedad, no obstante, reconozca el poder de la mente sobre el cuerpo. Hay así un punto de giro en la posibilidad de romper el círculo cerrado entre tristeza y salud. Finalmente, en *La carta de Berlín: ¿por qué la princesa ya no está triste?*, dará cuenta de la posición realista de la princesa que insiste en que, en ocasiones, la salud y la fortuna no nos favorecen, pero a pesar de ello es posible alcanzar una satisfacción del espíritu.

1. LA «NOCIÓN DE LA UNIÓN QUE CADA CUAL SIENTE EN SÍ MISMO SIN FILOSOFAR»

Isabel «consulta» a Descartes, tal como reza el título de Patrizia Cipolletta, *Emozioni e pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta» Cartesio*, incluidas las correspondientes comillas. Que lo consulte debe comprenderse, como ya se ha dicho, en una doble dimensión, como médico y como filósofo: ¡qué ironía consultar como médico al filósofo más acusado de ocuparse sólo de la mente y dejar de lado el cuerpo! Esta acusación es una prueba más de la

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 694. Carta de Descartes del 28 de junio de 1643.

complejidad del problema de la unión sustancial y de sus consecuencias en la filosofía del francés. Dicha complejidad, que se hará patente en la correspondencia, derivará luego en el difícil texto *Las pasiones del alma*. El intercambio entre Descartes e Isabel no se puede considerar, sin embargo, como una simple preparación o un mero laboratorio del último libro del filósofo francés, toda vez que se trata de un género filosófico *per se* que tiene su propia dinámica y sus propios rendimientos. La forma de expresión, determinada por el estilo epistolar, hace que afloren nuevos matices sobre cada uno de los asuntos, matices que difícilmente aparecerían en un tratado. Este sorprendente diálogo con una joven que apenas se inicia en la filosofía, y que le expone a Descartes sus problemas y afugias, hace que el pensador asuma un tono diferente respecto al de sus demás cartas y textos, por cuanto, tal como el mismo le escribe a Hugens el 9 de marzo de 1638, «trato de responder a cada uno en el mismo estilo, del que me ha escrito»¹². Así el ejercicio de la discusión filosófica con Isabel adquirirá un carácter propio, que oscila entre las explicaciones metafísicas de la unión sustancial a la consolación de un alma atribulada; el propio ejercicio *per se* se convertirá en parte del remedio a la melancolía de Isabel, habida cuenta de que ella pertenece al grupo de esas grandes almas capaces de encontrar consuelo en el intelecto. En razón de esto, la correspondencia no es un diálogo asimétrico, sino una indagación conjunta, un ejercicio conjunto.

Todo comienza en la primera carta de Isabel, que tras una disculpa por su «estilo tan desordenado»¹³, y sin mayores preámbulos que aquellos que manda el protocolo, ruega al filósofo que le responda «cómo puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para realizar las acciones voluntarias (no siendo aquella sino una sustancia pensante)»¹⁴. Con solicitud, Descartes asevera que dicha cuestión es «parece ser aquella que se me puede plantear con mayor razón, a partir de los escritos que ha publicado»¹⁵. Si bien en sus escritos anteriores ha asegurado que hay dos cosas en el alma humana de las que depende el conocimiento que se puede tener de su naturaleza: una de ellas es que piensa y la otra es que por estar unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él¹⁶, en realidad, el filósofo acepta que «no h[a] dicho casi nada de esta última, y solamente [s]e h[a] aplicado a hacer que se entienda la primera, pues [su] principal designio era probar la distinción que hay entre el alma y el cuerpo»¹⁷. La

¹² DESCARTES, R., *Oeuvres complètes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds.), Vrin, París 1996, AT II 660. La traducción es mía.

¹³ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 661. Carta de Isabel del 6/16 de mayo de 1643.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 664. Carta de Descartes del 21 de mayo de 1643.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 664-665.

anterior confesión proporciona una indicación importante para el estudio de este diálogo epistolar: la evidencia de un nuevo interés por parte de Descartes, que reconoce haberse ocupado sobre todo de la distinción entre las dos sustancias en detrimento de su unión. Este es el anuncio de un nuevo tratamiento del problema de la relación entre el cuerpo y el alma, que supone una disposición atenta respecto a la posibilidad del alma para actuar y padecer con el cuerpo. Se trata de profundizar en lo que acertadamente Gueroult llama «la psicología de las pasiones»¹⁸, es decir, de la unión sustancial o, como el mismo Descartes denomina en la Sexta meditación, «naturaleza»¹⁹. Ahora bien, el modo de abordar dicha unión adquiere, en la correspondencia con Isabel, una dimensión fisiológica y moral que dará sus rendimientos en *Las pasiones del alma*.

En las cartas aquí tratadas, Descartes se atreve a explorar sin ambages un asunto que él mismo considera no haber aclarado de manera suficiente en los escritos anteriores. De hecho, Gassendi había formulado en las *Objeciones a las Meditaciones* cuestiones similares a las de Isabel: ¿cómo puede una sustancia incorpórea modificar un cuerpo material?, ¿de qué modo un alma del todo inmaterial puede mover el propio cuerpo?, entre otras. Es cierto que los ataques de Gassendi eran temibles, pero no menos que los de la princesa y, sin embargo, frente a los primeros Descartes reacciona con prevención y acusa a su objetor de no emplear las razones de un filósofo para refutar sus opiniones, sino los artificios de un orador para eludirlas²⁰. A Isabel, en cambio, le manifiesta su admiración por haberse podido entregar a las *Meditaciones*, indispensables para ahondar en la distinción entre el alma y el cuerpo y le contesta con evidente cuidado; se trasluce en sus respuestas un filósofo dispuesto a afrontar la unión sustancial, que se prepara para abordar el álgido tema de las pasiones y que acepta el reto que su nueva correspondencia le propone. Lo cierto es que la correspondencia con la Isabel resulta fluida y fructífera.

Luego de aceptar el hecho de que hasta el momento no se había ocupado de forma suficiente sobre la unión del alma y el cuerpo, en la misma carta del 21 de mayo de 1643, el autor de las *Meditaciones* hace ciertas precisiones que son indispensables para el desarrollo de toda la correspondencia. La misiva es densa y en ella el filósofo se empeña en explicar la unión sustancial a partir de la introducción de una nueva clasificación. Su afán de precisión obedece al deseo de pensar de forma correcta la unión sustancial. Con este fin, el filósofo se ve en la necesidad de distinguir muy bien aquello que él llama *nociones primitivas*

¹⁸ Gueroult distingue, acertadamente, la psicología racional, que «versa sobre aquello que la inteligencia pura conoce primero, a saber, sobre la misma inteligencia» y «la psicología del alma unida al cuerpo o psicología de las pasiones, la cual, al tener por objeto no la idea clara sino el sentimiento, es en la esfera de la ciencia propiamente dicha la más difícil de las disciplinas, pues es la última en el orden de las razones y la más desconcertante para el entendimiento». GUEROUT, M., *Descartes según el orden de las razones (Tomo II)*, Monte Ávila, Caracas 1995, 126.

¹⁹ DESCARTES, R., *Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Díaz, Jorge Aurelio (trad.), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2009, AT VII 76.

²⁰ *Ibid.*, AT IX 475.

—dentro de las cuales está la unión sustancial— y de «no atribuir ninguna de ellas sino a las cosas a las que pertenecen»²¹. ¿Qué son pues estas *nociones primitivas*? Descartes las define así en su carta a Isabel:

Primeramente, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como los originales sobre cuyo patrón formamos todos nuestros demás conocimientos. Y no hay sino muy pocas de tales nociones, pues, tras las más generales —el ser, el número, la duración, etc.—, que convienen con todo lo que podemos concebir, solo poseemos, por lo que hace al cuerpo en particular, la noción de extensión, de la cual se siguen las de figura y movimiento. Y, por lo que se refiere al alma sola, solo poseemos la de pensamiento, en la cual están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. Finalmente, en cuanto al cuerpo y el alma juntos, solo poseemos la de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tienen el alma de mover el cuerpo, y el cuerpo de obrar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones²².

En este denso pasaje, Descartes aclara que la unión del alma y del cuerpo es una noción primitiva por sí misma, que no se puede derivar de las otras dos *nociones primitivas* que atañen al alma o al cuerpo. «Descartes reconoce que para comprender tal unidad compuesta que es el hombre no se puede partir de sus elementos constituyentes»²³, dado que se debe atribuir cada noción solo a las cosas que les corresponden. Muchos de los grandes errores tienen como causa no abordar con cuidado, y en su especificidad, cada una de estas nociones. Para ilustrar lo anterior, el filósofo muestra algunas de las equivocaciones más comunes que se generan al recurrir a una noción para explicar otra. Traer a cuento algunas de ellas puede resultar de gran ayuda para ilustrar el asunto: es una equivocación pretender «utilizar la imaginación para concebir la naturaleza del alma»²⁴, cuando, tal como lo afirma en la Segunda meditación, ella es «ese no sé qué de mí que no cae bajo la imaginación»²⁵; otra equivocación, tan grave como la primera, es la de «concebir la manera como el alma mueve al cuerpo a partir del modo como un cuerpo es movido por el otro cuerpo»²⁶, porque es distinto el movimiento que un cuerpo le transmite a otro, que le atañe a la mecánica, del movimiento que el alma inmaterial le transmite a un cuerpo

²¹ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 666. Carta de Descartes del 21 de mayo de 1643.

²² *Ibid.*, AT III, 665.

²³ ALLOCCA, N., *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2006, 143.

²⁴ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 666. Carta de Descartes del 21 de mayo de 1643

²⁵ DESCARTES, R., *Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Díaz, Jorge Aurelio (trad.), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2009, AT VII 30.

²⁶ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 666. Carta de Descartes del 21 de mayo de 1643.

material. De este modo, para no incurrir en errores como los enumerados anteriormente, la unión sustancial, como *noción primitiva*, debe ser afrontada por sí misma, en su especificidad.

A cada una de estas nociones se accede de diferente forma, el alma sólo puede conocerse a través del entendimiento; el cuerpo y sus determinaciones (extensión, figura y movimiento) a través del entendimiento, pero siempre con la ayuda de la imaginación. Finalmente, en cuanto concierne a los asuntos que atañen a la unión del alma y el cuerpo no es apropiado recurrir al entendimiento, ni siquiera en el caso que acuda en su ayuda la imaginación. De ser así, el conocimiento que se lograría sería asaz oscuro. ¿A qué hay que recurrir entonces? A los sentidos, sólo gracias a ellos «se conocen muy claramente»²⁷. Por tal razón es que «quienes no filosofan jamás y no se sirven sino de sus sentidos, no dudan de que el alma mueve al cuerpo, ni de que el cuerpo actúa sobre el alma»²⁸ y, por tanto, les es más fácil concebir la unión. Por el contrario, sólo quien haya podido entregarse a largas meditaciones es capaz de acceder a la distinción del alma y el cuerpo. Como ya se ha dicho, Descartes le expresa a este respecto su admiración a la princesa, pues ella, a pesar de tener una vida dedicada a los negocios y a los asuntos propios de su cuna, ha «podido entregarse a las meditaciones indispensables para ahondar la distinción entre el alma y el cuerpo»²⁹. En este punto específico, vale la pena poner de presente que «como meditadores cartesianos, somos todos igualmente, cosas pensantes», sin importar el género³⁰.

Una vez hechas estas aclaraciones, el filósofo se centra en la unión sustancial, verdadero interés de Isabel, esa noción que «cada cual siente en sí mismo sin filosofar»³¹. Por ello, Descartes apela a la primera persona, al hecho de que ella misma ha sentido en su fuero interno la unión llegando a la evidencia que

²⁷ *Ibid.*, AT III 692. Carta de Descartes del 28 de junio de 1643.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, AT III 693. Carta de Descartes del 28 de junio de 1643.

³⁰ Federique Janssen-Lauret en su texto «Elisabeth of Bohemia as a Naturalistic Dualist», llama la atención sobre las diferentes lecturas feministas de la correspondencia aquí tratada y, específicamente, del dualismo cartesiano: hay una tendencia a asociar la condición femenina de Isabel con un materialismo, o a insistir en el hecho de que dicha condición es propicia para la experiencia de la unión sustancial. En cambio, concuerdo con Federique en que «la preferencia de Isabel por un método accesible a todo pensador racional sobre uno asociado con las instituciones profundamente conservadoras y sexistas de su época, probablemente se encuentre relacionada con la capacidad que dicho método tiene para considerarla con seriedad como una mujer pensante». «El narrador de las *Meditaciones* puede tener cualquier género o ninguno». Ahora bien, yo agregaría que Isabel es tanto una hábil meditadora, capaz de la ascesis de los sentidos, como un ser capaz de experimentar la unión sustancial con gran fuerza, por tanto, el espectro de su comprensión de la relación mente cuerpo es amplia. Véase F. JANSSEN-LAURET, «Elisabeth of Bohemia as a Naturalistic Dualist», en: Emily THOMAS (ed.), *Modern Women on Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, 176.

³¹ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 694. Carta de Descartes del 28 de junio de 1643.

le otorgan los sentidos que hacen que cada uno de nosotros experimente la unión en cada momento de la vida. Pero para la joven, que se ha entregado a las meditaciones metafísicas, no es suficiente la evidencia íntima de la unión psicofísica. La duda de la princesa no cede y quiere llevar al francés a que le aclare la forma en la que el alma influye en el cuerpo, demanda una explicación y no la evidencia de una experiencia íntima; Descartes intenta complacerla. Así, en su carta de julio de 1644³² se enfoca en *pensar* la unión sustancial. Introduce así una segunda novedad —la primera es que la unión sustancial es una noción primitiva que no se deduce de las otras— en la dinámica de la correspondencia y en la teoría de la unión sustancial, a saber, la claridad de que «la unión *primero* se advierte y luego se piensa»³³ y pensarla, por supuesto, es labor del filósofo; sentirla, todos la sienten. Esta situación, a todas luces paradójica, en la que el filósofo se ha puesto, sabiendo sus eventuales consecuencias, con la formulación de las nociones primitivas, es tan sorprendente que abre un abanico de interpretaciones divergentes respecto al conjunto de su filosofía³⁴.

Pensar y explicar esta noción primitiva de la unión del alma con el cuerpo, es decir, concebirlos como una sola cosa, es la tarea que Descartes reconoce debe emprender. Se trata un asunto difícil para el filósofo sobre todo si se tiene en cuenta que aquello que pertenece a la unión psicofísica se conoce a través del entendimiento de forma oscura e inadecuada y no de forma clara y distinta. Sólo a través de los sentidos se puede acceder a ella de un modo claro, en este orden de ideas, resulta pertinente el cuestionamiento de Gueroult sobre el modo en el que se puede abordar racionalmente la región de la unión entre el alma y el cuerpo, toda vez que el entendimiento puro carece de competencia para hacerlo y debe ceder paso al sentimiento³⁵. Así, frente a la noción simple de la unión sustancial, Descartes se ve abocado a enfrentarse a la dimensión oscura y confusa del sentimiento desde el ámbito de una racionalidad práctica en aras de ser capaz de ocuparse también del uso de la vida y, en consecuencia, de la melancolía de Isabel.

En la correspondencia con Isabel, el filósofo aporta nuevas herramientas conceptuales para acceder a la comprensión del problema de la unión sustancial. Estas se perfilan no solo en la respuesta sobre las nociones primitivas, sino, además, bajo el signo de las preguntas de Isabel sobre su permanente

³² Esta carta no tiene fecha en el manuscrito original. De acuerdo con Lomba (nota 132 de su traducción de la *Correspondencia*), los editores franceses no se ponen de acuerdo en las fechas. La fecha establecida por Alquié es de julio de 1644, en cambio, Adam y Tannery, fechan la carta en julio de 1647. Lomba sigue el criterio de Alquié.

³³ ALLOCCA, N., *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2006, 153.

³⁴ Lo cierto es que la propuesta cartesiana presente en la correspondencia con Isabel logra dar una visión más amplia de la teoría de Descartes de la relación mente-cuerpo «que no puede ser encasillada bajo las rígidas etiquetas de “dualismo”, “monismo” o “trialismo”». Véase ALLOCCA, N., *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma 2006, 151; AUCANTE, V., *La philosophie médicale de Descartes*, Puf, Paris, 2006, 37.

³⁵ GUEROUULT, M., *Descartes según el orden de las razones (Tomo II)*, Monte Ávila, Caracas 1995, 293.

enfermedad, toda vez que esta resulta ser una expresión de dicha unión sustancial. Esta confluencia dará lugar a nuevas claridades en el ámbito de la medicina y la moral, ciencias estas en las que el filósofo se enfrenta a una racionalidad práctica. Es en el ejercicio de responderle a la joven correspondiente se abre un nuevo horizonte que es propio solo de la relación entre la mente y el cuerpo, el de las pasiones. La melancolía de Isabel constituye pues un punto de giro en el abordaje del problema de la unión sustancial.

2. LA PARTE QUE CORRESPONDE AL ALMA DE LOS DESÓRDENES DEL CUERPO

Isabel no se siente satisfecha con las respuestas de Descartes, no le basta saber que sentimos en nuestro fuero interno la noción primitiva de la unión sin necesidad de filosofar. Lo que ella quiere es, precisamente, filosofar, entender cómo acontece la relación entre las sustancias. No le es suficiente estar al tanto del hecho de que, como bellamente lo dice el filósofo en su carta del 28 de junio de 1643, la noción que cada uno siente en sí mismo sin filosofar, es decir, de «que es una sola persona que posee conjuntamente un cuerpo y un pensamiento, los cuales son de tal naturaleza que dicho pensamiento puede mover al cuerpo y sentir los accidentes que le suceden»³⁶. En este orden de ideas, la pregunta explícita sería: ¿cómo encontrar el camino para comprender la unión que ya sentimos?

Con el fin de responder esta difícil pregunta, es importante recabar de las anteriores aclaraciones cartesianas que la unión advertida en el fuero interno es, desde el punto de vista psicológico y ontológico, anterior a cualquier reflexión que se pueda llegar a emprender sobre la distinción entre las sustancias. De hecho, sólo a partir de esta experiencia de unión psicofísica es posible el camino meditativo que llevará al *cogito*. Tal como lo dice Allocca, «nadie nace filósofo. Uno se hace filósofo en la *abductio mentis a sensibus*, el procedimiento que permite iniciar en la primera y segunda *Meditatio*, la aventura del *cogito*»³⁷. La unión entre la mente y el cuerpo es el natural punto de partida para encaminarse por la vía filosófica, analítica, que llevará al *cogito*; esta es una vía larga y complicada, porque la unión entre cuerpo y alma es estrecha y la experimentamos de manera ininterrumpida a través de los sentidos. Es precisamente esta unión tan estrecha y evidente lo que en el camino de la ascesis meditativa debemos poner en cuestión.

En la correspondencia con Isabel, Descartes insiste en esa «ligazón estrecha», tal como lo había hecho ya en las misivas dirigidas a Arnauld, específicamente, en las *Respuestas del autor a las cuartas objeciones*, en las que afirma: «no niego que esta ligazón estrecha del espíritu y el cuerpo, que experimentamos

³⁶ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 694. Carta de Descartes del 28 de junio de 1643

³⁷ ALLOCCA, N., *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne, Roma, 2006, 153.

todos los días, sea causa para que no descubramos con facilidad y sin profunda meditación la distinción real que hay entre uno y otro»³⁸. Pero hay una gran diferencia entre la respuesta dada al doctor en teología y aquella que va dirigida a la princesa. Descartes no está interesado en justificarle a Isabel el camino meditativo que lo llevaría a la distinción sustancial; no. Con ella el autor recorre otro camino y se adentra en la exploración tortuosa de la unión psicofísica lo que lo conducirá por el sendero de las pasiones del alma y, por consiguiente, al modo de pensar filosóficamente la dimensión oscura y confusa de la unión sustancial.

La melancolía y la enfermedad de la joven se convierten en un tópico que enriquece la reflexión; el malestar de Isabel es asumido por los corresponsales como un asunto que es menester comprender filosóficamente. Así, en la misiva de julio de 1644 el autor del *Discurso* pasa a ocuparse de forma explícita de la salud de la princesa, como amigo y como filósofo. En aras de aconsejarla sobre su enfermedad, le propone estar atenta al poder del alma sobre el cuerpo, pues esto marcará en adelante el derrotero de la correspondencia; por tanto, una vez que la princesa le cuenta al filósofo sobre las curas que ha elegido para mejorar sus dolencias, a saber, la dieta y el ejercicio, Descartes le asegura que son las mejores, pero que no son suficientes. La razón de lo anterior es menester tener en cuenta el poder que el alma tiene sobre el cuerpo, como lo demuestran las fuertes alteraciones que en él provocan la ira, el temor y las demás pasiones. Por esta vía, el alma misma puede llegar a tener un papel importante en la curación del cuerpo.

Las pasiones del alma son el ámbito de la interacción del alma con el cuerpo. Un alma sin cuerpo estaría exenta de pasiones y, por tanto, no albergaría en sí la oscuridad y la confusión propias del mundo pasional. Tal como reza el título de Deborah J. Brown, el filósofo francés concibe una «mente apasionada». *Mente apasionada* es un oxímoron que ilustra adecuadamente la filosofía del Descartes maduro, toda vez que para él la pasión es una percepción de la mente que depende de ciertos movimientos del cuerpo, más allá de su voluntad; en este caso, el cuerpo es activo y la mente pasiva, pero la situación de la unión no es unidireccional dado que, como bien lo dice el filósofo en *Las pasiones del alma*, «la acción y la pasión no dejan de ser siempre una y la misma cosa, que tiene esos dos nombres en razón de los dos diversos sujetos a los que se la puede referir»³⁹.

De acuerdo con lo dicho, para entender la enfermedad de Isabel hace falta otro paso, a saber, los efectos de las pasiones sobre el cuerpo. En este caso, la pasión del alma tendría un rol activo: enfermar al cuerpo; es por ello que se forma ese círculo que es tan difícil de romper. En razón de esto, es necesario aclarar que Descartes no considera las pasiones como dañinas por sí mismas, no hay una apreciación negativa por parte del filósofo hacia ellas; en este sentido, lo importante es aprender a darles un manejo, es por ello que resulta tan

³⁸ DESCARTES, R., *Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Díaz, Jorge Aurelio (trad.), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2009, AT IX 177.

³⁹ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué (trad.), Técnos, Madrid, 2010, AT IX 320.

importante comprender su dinámica y cómo pueden dañar o favorecer al cuerpo. Un intento epistemológico como este debe ser interdisciplinario y darse en la confluencia de la medicina y la moral; así las cosas, el ejercicio y los baños son necesarios, pero no suficientes para curar a la joven, hay que intervenir en la pasión de la tristeza.

Que Isabel sufra y esté enferma es culpa de las pasiones inherentes a la unión psicofísica. Una claridad de este tipo lleva a Descartes a afirmar que «la causa más habitual de la fiebre lenta es la tristeza»⁴⁰; más aún, él está convencido de que «sería imprudente pretender prescribir alegría a una persona a quien la fortuna envía cada día nuevos motivos de disgusto»⁴¹, que hacen que ella permanezca en un estado de tristeza tal que su cuerpo se ve afectado. Frente a un diagnóstico como éste, no hay más que «recetar» lo que Lisa Shapiro llama «un típico remedio neo-estoico»⁴², a saber, lograr, gracias a la propia fuerza, desembarazarse de esa permanente indisposición infundiendo gozo al alma.

La princesa parece aceptar de buen grado la opinión de su amigo, máxime que ninguno de los médicos que la examinaron habían sido lo «bastante sabios como para sospechar la parte que tenía mi alma en el desorden de mi cuerpo»⁴³; además, porque con ninguno de ellos la joven se había sincerado en cuanto a sus tristezas. Isabel acepta que la tristeza es un elemento que debe ser tomado en consideración y, por ello, se muestra parcialmente de acuerdo con el diagnóstico, parcialmente porque si bien acepta el diagnóstico, difiere de la eficacia del remedio que el filósofo le propone. El filósofo no parece dar el énfasis suficiente ni a la inminencia de las dificultades que la aquejan, ni a la complejidad frágil de su cuerpo. A continuación, se expondrá la discusión entre los dos corresponsales en relación con el manejo de la tristeza y la enfermedad, sobre el círculo cerrado que se ha formado entre ellas.

3. LA ENFERMEDAD COMO LÍMITE: ¿LA PARTE QUE NO CORRESPONDE AL ALMA DE LOS DESÓRDENES DEL CUERPO?

No hay desacuerdo entre los corresponsales respecto del diagnóstico de la enfermedad de Isabel. De hecho, ella acepta la propuesta de que *parte* de los desórdenes de su cuerpo, sus persistentes fiebres, correspondan al estado de su alma. Acepta la conexión entre «las cosas tristes que le acaecen, su

⁴⁰ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT IV 201. Carta de Descartes del 18 de mayo de 1645.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² SHAPIRO, L., «Princess Elizabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy», en: *British Journal for the History of Philosophy*, 2008, junio 3, 509.

⁴³ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT III 208. Carta de Isabel del 24 de mayo de 1645.

calurosa reacción respecto de ellas, y las pasiones que enferman su cuerpo, que crean otros hechos tristes, quitándole “la salud perfecta fundamento de otros bienes”⁴⁴. Sin embargo, se muestra escéptica frente a la solución del filósofo, que debe ser tratada aquí con cuidado.

Ya se ha visto que Descartes supone que para curar la fiebre de Isabel es indispensable eliminar su tristeza e infundirle gozo a su alma; para él hay que apartar del alma los pensamientos melancólicos, para ello no encuentra más que un solo remedio que consiste en distraer la imaginación y los sentidos y «no emplear sino el entendimiento en su consideración, cuando a ello nos vemos obligados por la prudencia»⁴⁵; por tanto, es menester «imitar a los que, al mirar el verdor de un bosque, los colores de una flor, el vuelo de un pájaro, y otros espectáculos por el estilo que no fuerzan la atención, se persuaden de que no está pasando nada»⁴⁶. Será así posible eliminar la tristeza para que retorne la salud, fundamento de los demás bienes. Para fortalecer su argumento, Descartes le propone a Isabel su propio caso: él, nacido de una madre que murió de parto, de la que heredó una tos seca y un feo color, fue condenado por los médicos a una temprana muerte; sin embargo, su costumbre de mirar las cosas bajo el aspecto que las puede tornar más gratas fue la causa de que esa indisposición que, por demás llama natural, desapareciera⁴⁷. Bajo el signo de esta reflexión, Descartes considera que el círculo entre pasión y enfermedad se puede romper, infundiéndole al alma, a través de mecanismos indirectos, el contento. Pero Isabel no se convence.

La princesa palatina es escéptica, pues no ve el modo de distraer su imaginación sin sustraerse de sus obligaciones, y, adicionalmente, considera que es muy difícil que los problemas no la lleven a la tristeza y a la enfermedad. Esto conducirá a Descartes a cambiar imperceptiblemente de rumbo, pues serán las reflexiones de la princesa, sobre su propio estado, las que lo llevarán a dejar de considerar «la salud como fundamento de todo bien» para asumirla como un bien incierto que depende también de la fortuna. Es menester volver, entonces, a las palabras de Isabel en la carta del 24 de mayo de 1645. Ante la insistencia cartesiana de eliminar la tristeza para curar la fiebre, ella responde subrayando la dimensión meramente física de su enfermedad:

Sabed que tengo el cuerpo imbuido de una gran parte de las debilidades de mi sexo, 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

⁴⁴ CIPOLLETTA, P., *Emozioni pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta» Cartesio*, Mimesis, Milán 2011, 113.

⁴⁵ DESCARTES, R., «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Tecnos, Madrid 2020, AT IV 220. Carta de Descartes mayo o junio de 1645.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

una larga opresión del corazón, por la tristeza, para que se les obstruya el bazo e infecte el resto del cuerpo con sus vapores. Me imagino que la fiebre lenta y la tos seca, que aún no me abandona, aunque el calor de la estación y los paseos que doy reponen un poco mis fuerzas, vienen de ahí⁴⁸.

Isabel se refiere a que su cuerpo femenino, diferente al masculino, tiene como condición básica, ineludible, el verse afectado fácilmente por las aflicciones del alma; un cuerpo que, además, tiene un temperamento propicio para las obstrucciones y que, adicionalmente, no se ve favorecido por el clima en el que le ha tocado vivir. A todas estas causas que explican su malestar, la princesa agrega su situación familiar, que la preocupa de modo permanente.

En razón de la condición compleja de Isabel, en la que confluye su condición física, el clima y los avatares de la fortuna, poco a poco, de forma casi imperceptible, Descartes, como interlocutor inteligente, transforma la manera de aconsejarla. Acepta que alcanzar la salud no siempre es posible, así las cosas, el alma debe lograr el contento independientemente de ella, más aún, a pesar de ella.

El filósofo incita a la princesa palatina a leer a Séneca, específicamente *De vita beata*. En este caso, su intención nuevamente es doble: teórica, dado que pretende dar cuenta de la reflexión del filósofo antiguo sobre la felicidad, y meramente práctica, la de ayudar a la princesa con su enfermedad, toda vez que el ejercicio filosófico la sustraería de su estado. No es este el contexto para adentrarse en la relación de Descartes con Séneca; sin embargo, es importante para la economía del texto que aquí se presenta, traer a cuento la siguiente distinción que la lectura de Séneca le sugiere a Descartes:

Considerando, [...] en qué sea *quod beatam vitam efficiat*, es decir, qué cosas son las que nos pueden proporcionar este soberano contento, observo que las hay de dos tipos, a saber, aquellas que dependen de nosotros, como la virtud y la sabiduría, y aquellas otras que no dependen de nosotros, como los honores, las riquezas y la salud⁴⁹.

La salud no depende de nosotros, pero el contento debe ser alcanzado también por aquellos seres que carecen de ella. En últimas, lo importante es atenerse siempre a todo lo que dicta la razón⁵⁰. Con esta aclaración, Descartes matiza su posición y decide referirse a un contento que pueda ser alcanzado también por aquellos a quienes la salud no acompaña. El contento que se debe lograr es meramente espiritual y depende del adecuado uso de la razón y de una voluntad firme.

Descartes parece abandonar la pretensión de curar a la princesa como médico, para aconsejarla sobre la felicidad espiritual que podría adquirir por vía del estudio y de un ejercicio de la voluntad. Este giro resuena en las palabras que el filósofo le escribirá a Chanut en carta del 15 de junio de 1646:

⁴⁸ *Ibid.*, AT IV 208. Carta de Isabel del 24 de mayo de 1645.

⁴⁹ *Ibid.*, AT IV 264. Carta de Descartes del 4 de agosto de 1645.

⁵⁰ *Ibid.*, AT IV 266. Carta de Descartes del 4 de agosto de 1645.

Os diré, en confianza, que la noción, tal cual, de la física que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer fundamentos ciertos en la moral, y que [lo que he hecho] me ha satisfecho más en este punto que en muchos otros tocantes a la medicina, en los cuales, sin embargo, he empleado mucho tiempo. De manera que, en lugar de hallar los medios para conservar la vida, he hallado otro, mucho más fácil y más seguro, que consiste en no temer la muerte⁵¹.

En consonancia con esta confesión, Descartes cambia el modo de aconsejar a la princesa cuando se trata de alcanzar la felicidad, toda vez que el filósofo se conformará con desearle la satisfacción espiritual, el contento, pues comprende que curar la enfermedad no siempre es posible.

4. LAS CARTAS DE BERLÍN: ¿POR QUÉ LA PRINCESA YA NO ESTÁ TRISTE?

Desde Berlín, en noviembre de 1646, Isabel escribe una carta a Descartes en la que le dice que se halla en condiciones de poner en práctica sus lecciones referidas al talante alegre. Isabel, con su pasmoso realismo, explica su situación aseverando que, si bien no está acostumbrada a los favores de la fortuna como para esperar nada extraordinario de ella, le basta con que no le envíe demasiado a menudo esos accidentes que «darían motivo de tristeza al mayor filósofo del mundo»⁵². En su estadía en Berlín, la fortuna no se ha ensañado con ella y, adicionalmente, el clima de dicha ciudad le conviene a su complexión. La princesa está de mejor ánimo y goza de mejor salud. Esta constatación da lugar a la distinción que Isabel le comunicará a su amigo en la carta desde Berlín del 21 de febrero de 1647.

Estimo la alegría y la salud tanto como vos, aunque prefiero vuestra amistad, así como la virtud, pues es principalmente de aquella [de dicha amistad] de donde obtengo una y otra —unido a la satisfacción de la mente, que sobrepasa incluso la alegría—, ya que me ha enseñado el medio de obtenerlas⁵³.

Isabel distingue la satisfacción de la mente de la alegría. La satisfacción de la mente es posible gracias a la amistad y a las enseñanzas de Descartes, y no necesariamente depende de su estado de salud, dado que este parece estar ligado, en gran parte, a circunstancias que no se pueden modificar, tales como la propia complexión física y la fortuna. A lo largo de la correspondencia, la princesa discute con Descartes sobre el modo de mejorar su salud y se muestra escéptica frente a los remedios que le propone. Las cartas desde Berlín pueden ser consideradas como un epílogo a la reflexión sobre el círculo entre tristeza y enfermedad que se ha abordado en este escrito. En estos últimos fragmentos escogidos de dichas cartas se muestra, precisamente, la posición un tanto escéptica de Isabel, que está en consonancia con la cuarta máxima del *Discurso*,

⁵¹ *Ibid.*, AT IV 441-442. Carta de Descartes a Chanut del 15 de junio de 1646.

⁵² *Ibid.*, AT IV 578. Carta de Isabel del 29 de noviembre de 1646.

⁵³ *Ibid.*, AT IV 618. Carta de Isabel del 21 de febrero de 1647.

reelaborada en la carta del 4 de agosto de 1645. En esta Descartes arguye que no podemos desear aquello que no podemos obtener⁵⁴. Así, la princesa palatina hace un balance de su circunstancia y gracias a la prudencia que la caracteriza, no pretende la alegría, sino la satisfacción espiritual y la virtud que le proporciona la amistad de Descartes y el ejercicio del estudio.

A la luz de las cartas de Berlín, se hace claro el cambio paulatino de los corresponsales, quienes finalmente parecen estar de acuerdo en que muchas veces la salud es un bien difícil de alcanzar. En este orden de ideas, el «círculo cerrado que se ha creado en Isabel entre las cosas tristes que le acaecen, su calurosa reacción respecto de ellas, y las pasiones que enferman su cuerpo, que crean otros hechos tristes, quitándole “la salud perfecta fundamento de otros bienes”»⁵⁵, parece no poder romperse en todos los casos. A todas luces, dicha posibilidad anida en el misterio de la interacción sustancial que ocupa gran parte del diálogo entre Isabel y Descartes. El intercambio epistolar entre la princesa y el filósofo los conduce desde el ámbito de la fisiología, en apariencia claro, al oscuro y confuso de las pasiones y la enfermedad. Así las cosas, la confianza en la posibilidad de prolongar la vida se va transformando en la aceptación de que hay que aprender a afrontar la muerte. Es notable el cambio de cada uno de los corresponsales en el ejercicio reflexivo. Para Kambouchner es precisamente este ejercicio reflexivo el que lleva a Descartes a reconocer, en su joven interlocutora, la virtud por excelencia en *Las pasiones del alma*, la generosidad⁵⁶. De hecho, en la carta en la que dedica *Los principios de la filosofía* a la joven, Descartes sostiene que ella no sólo posee «cuanto se requiere por parte del ingenio para la más elevada y excelente Sabiduría, sino también cuanto se puede requerir por parte de la voluntad y de las costumbres en las que apreci[a] la magnanimidad y la dulzura»⁵⁷. El filósofo reconoce en Isabel la resolución firme y constante de utilizar bien la libre disposición de su voluntad⁵⁸, y así, poder alcanzar la satisfacción del espíritu.

REFERENCIAS

- Adinolfi, M. (2000). «Introduzione», en: Adinolfi, M (ed.), *Epistolario filosofico*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 7-137.
- Allocca, N. (2006). *Cartesio e il corpo della mente*. Roma: Aracne.

⁵⁴ *Ibid.*, AT IV 266. Carta de Descartes del 4 de agosto de 1645.

⁵⁵ CIPOLLETTA, P., *Emozioni pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta» Cartesio*, Mimesis, Milán 2011, 113. La traducción es mía.

⁵⁶ KAMBOUCHNER, D., «Le cas Élisabeth: générosité et mélancolie», en: D. KOLESNIK-ANTOINE y M. F. PELLEGRIN (eds), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?* Vrin, Paris 2014, 139-153

⁵⁷ DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, Guillermo Quintás (trad.), Alianza Universidad, Madrid 1995, 6.

⁵⁸ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué (trad.), Técno, Madrid 2010, AT IX 446.

- Alquié, F. (1973). *Descartes. Œuvres philosophiques*, vol III. París: Garnier.
- Aucante, V. (2006). *La philosophie médicale de Descartes*. París: Puf.
- Baillet, A. (1996). *Vita di Monsieur Descartes*. Milán: Adelphi Edizioni.
- Cipolletta, P. (2011). *Emozioni pratiche filosofiche. Elisabetta del Palatinato «consulta»*. Milán: Cartesio, Mimesis.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*, Guillermo Quintás (trad.). Madrid: Alianza Universidad.
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes*, Charles Adam y Paul Tannery (eds). Madrid: Vrin.
- Descartes, R. (1999). *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. María Teresa Gallego Urrutia (trad.). Madrid: Alba Editorial.
- Descartes, R. (2005). *René Descartes. Tutte le lettere 1619-1650*, Giulia Belgioioso (ed.). Milán: Bompiani.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Díaz, Jorge Aurelio (trad.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Descartes, R. (2010). *Las pasiones del alma*, José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué (trad.). Madrid: Técnos.
- Descartes, R. (2020). «Correspondencia completa entre Descartes e Isabel», en: Lomba, Pedro (trad.), *Correspondencia sobre la moral y la libertad*. Madrid: Tecnos.
- Gueroult, M. (1995). *Descartes según el orden de las razones (Tomo II)*, Francisco Bravo (trad.). Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Janssen-Lauret, F. (2018). «Elisabeth of Bohemia as a Naturalistic Dualist», en: Emily Thomas (ed.), *Modern Women on Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kambouchner, D. (2014). *Élisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?* D. Kolesnik-Antoine y M. F. Pellegrin (eds). París: Vrin.
- Leroy, M. (1929). *La Philosophie Au Masque*. París: Les Editions Rieder.
- Mori, G. (2010). *Cartesio*. Roma: Carocci.
- Shapiro, L. (2008). «Princess Elizabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy», en: *British Journal for the History of Philosophy*, junio 3, pp. 503-520.

Pontificia Universidad Javeriana
 anna.brigante@javeriana.edu.co
 anna.brigante@gmail.com

ANNA MARIA BRIGANTE

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2021]