

*Efectos políticos de un alma material.  
Pasiones y razón en Isabel de Bohemia*

*Political Effects of a Material Soul.  
Passions and Reason in Elizabeth of Bohemia*

JULIÁN A. RAMÍREZ BELTRÁN

Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
ramirez.julian@conicet.gov.a

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.004>  
Bajo Palabra. II Época. Nº29. Pgs: 79-100



Recibido: 01/04/2022

Aprobado: 18/07/2022

## Resumen

La relación epistolar que surge entre Isabel de Bohemia y René Descartes suele ser visitada y examinada como una estrategia de lectura que buscaría aclarar y explicar las premisas de la filosofía cartesiana. No obstante, la princesa palatina formula una visión crítica sobre cómo el alma del ser humano puede determinar los espíritus corpóreos con el fin de ejecutar acciones voluntarias. Tales críticas sobre la determinación de los movimientos entre el alma y el cuerpo tendrán repercusiones sobre lo que puede denominarse como una propuesta materialista de corte interaccionista. Algunos efectos de esta consideración material del alma implican: i. una calificación cognitiva sobre el vínculo entre las pasiones y la razón; ii. la valoración de la fuerza de las pasiones en la búsqueda de un *summum bonum*; y, por último, iii. la identificación de un problema central en la modernidad, la inestabilidad e imposibilidad para establecer un *summum bonum* resultado del enfrentamiento entre individuos arrogantes y modestos. Los efectos de la preferencia e inclinación de Isabel de Bohemia sobre la materialidad del alma demuestran entonces claves de lectura centrales sobre el cuerpo y la materia para pensar la formulación de la teoría política en la temprana modernidad en vínculo con Hobbes, Gassendi y Maquiavelo.

**Palabras clave:** materialismo; alma; cuerpo; pasiones; *summum bonum*.

## Abstract

The epistolary relationship that emerges between Elizabeth of Bohemia and René Descartes, in the past, used to be visited and examined as a reading strategy that would seek to clarify and explain the premises of Cartesian and mechanical philosophy. Despite this, the princess palatine stated a critical vision on how the soul of the human being can be determined by the corporeal spirits to execute voluntary actions. Such criticisms about the determination of the movements between the soul and the body will have repercussions on what can be called a materialist and interactionist account. Some effects of this material consideration of the soul can be considered to imply: i. a cognitive qualification on the relationship between reason and passions; ii. the assessment of the strength of passions in the search for a *summum bonum*; and, finally, iii. the identification of a central problem in modernity, the unpredictability and impossibility to establish a *summum bonum* (i.e. sovereign good) resulting from the hostile relation between arrogant and modest individuals. The effects of Elizabeth of Bohemia's preference for the materiality of the soul then demonstrate central reading keys to thinking about the formulation of political theory in early modernity in connection with Hobbes, Gassendi, and Machiavelli.

**Keywords:** materialism, soul, body, passions, *summum bonum*.

## 1. Introducción

LA CORRESPONDENCIA QUE SURGE entre Isabel de Bohemia y René Descartes suele ser visitada y examinada como una estrategia de lectura que concentra su interés en la filosofía cartesiana. Esto querría decir, por tomar un ejemplo sencillo, que aquellas objeciones que el filósofo no contestó con claridad a Antoine Arnauld o a Pierre Gassendi en las *Meditaciones metafísicas* (1642), sobre el vínculo o interacción entre el alma y el cuerpo, podrían ser explicadas en su diálogo con la princesa palatina. No obstante, la relevancia de la correspondencia excede a la propuesta cartesiana, puesto que allí encontramos, encarnada en las objeciones Isabel de Bohemia, una visión filosófica propia y particular: la inclinación por una lectura materialista del alma y, en consecuencia, una propuesta que resalta la relevancia de las pasiones y el cuerpo, junto a una preocupación por las condiciones materiales que dan sustento a la acción humana.

Este último aspecto, énfasis que es necesario señalar, es central para pensar los aportes de una filósofa en el contexto de las ideas políticas de la temprana modernidad europea. Puesto que, una muestra de los efectos cognitivos y políticos de la preferencia por la lectura de un alma material iría desde las anotaciones que recalcan la debilidad del sexo femenino en el ejercicio de la razón –sin que aquella sea un impedimento para esta– hasta la consideración política sobre la regulación de las pasiones en la búsqueda de un bien supremo y la conservación propia. Es ineludible el hecho de que estos efectos exceden por mucho el vínculo dualista cartesiano que se preocupa estrictamente por los roles activos y pasivos entre sustancias y la calificación de la función de la imaginación, las intuiciones puras e imaginativas de la razón en términos de la división entre *res extensa* y *res cogitans*.<sup>1</sup>

En primera medida es posible afirmar que hasta hace pocas décadas existía un vacío en torno al estudio de las ideas filosóficas y políticas de Isabel de Bohemia. Algunas razones de tal descuido radican, por un lado, en la diversidad de disputas del momento histórico en cuestión. Frente a las diferentes posturas, surgidas ante el enfrentamiento propiciado por la filosofía natural del siglo XVII contra

---

<sup>1</sup> Descartes, R. (1977). *Meditaciones Metafísicas. Con Objeciones y Respuestas*. Edición y traducción, Vidal Peña. Alfaguara.

la escolástica, se optó por la clasificación entre pensadores menores y clásicos (i.e. *second-rate philosophers*<sup>2</sup>, aspecto que podría a ser criticado desde una metodología histórico-contextual. Pero la diversidad de posturas también implicó, por otro lado, la exclusión de pensadoras y filósofas que, como Margaret Cavendish, Mary Astell o Isabel de Bohemia, generaron aportes que sorprenden en la actualidad el campo de estudio de la historia de las ideas, la historia contextual, la teoría política<sup>3</sup>.

Si bien es cierto que un rasgo característico de las ideas políticas en la temprana modernidad radica en la exclusión de la mujer de la esfera política, también es válida la posibilidad de estudiar los argumentos y premisas usadas para enfrentar, subvertir y, sobre todo, llevar al extremo ideas con las que se justificaba la marginalización de sus cuerpos. En especial al momento de estudiar la distinción entre substancias, pues esta premisa es fundamental para sustentar el carácter pasivo y activo de la materia, y a su vez, una jerarquización al interior de la naturaleza<sup>4</sup>. En algunos de esos momentos teóricos hallaremos que el pensamiento político de las filósofas del siglo XVII trascendió tal exclusión mediante la crítica a las epistemologías e ideas de sus pares masculinos. Críticas que se basaron en la fundamentación de la potencia del cuerpo, en la materialidad activa de la naturaleza, en la reconsideración sobre las fuentes de la debilidad del sexo, e incluso, en las suposiciones de las formas igualitarias, fuentes del contractualismo<sup>5</sup>. En otras palabras, la importancia vital de analizar la temprana modernidad desde los vectores de históricos del materialismo y su vínculo con la teoría política reside en la tensión activa producida por filósofas que optaron por impugnar las posiciones basadas en el cuerpo y la naturaleza. Es inevitable, en relación con todo esto, indicar que la marginalización establecida en contra de la interlocutora de Descartes en alrededor de tres siglos (ya que su correspondencia no fue divulgada sino hasta 1879,

---

<sup>2</sup> Sobre el término *second-rate philosophers* y sus implicaciones en la consolidación del canon de pensamiento de las filósofas en la temprana modernidad ver la maravillosa y pasmosa exposición de O'Neill, E. (2005). Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy. *Hypatia*, 20(3), pp. 193-191, DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00494.x>

<sup>3</sup> Pacheco, A. (Ed). (2008). *A Companion to Early Modern Women's Writing*, John Wiley & Sons, pp. 216-228; James, S. (2003). Introduction. *Margaret Cavendish: Political Writings*, Cambridge University Press, pp. ix-xxix; Clucas, S. (Ed). (2018). *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Routledge; Cunning, D. (2019). Introduction. *Margaret Cavendish: Essential Writings*, Oxford University Press, pp. 1-22. Duncan, S. (2022) *Materialism from Hobbes to Locke*, Oxford University Press, pp. 74-89.

<sup>4</sup> Al respecto, ver el artículo de Natalia Soledad Strok en el presente número.

<sup>5</sup> Becker, A. (2017). Gender in the History of Early Modern Political Thought. *The Historical Journal* 60(4). DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X17000061>. Broad, J.; Green, K. (2009). *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*, Cambridge University Press, pp. 199-224, 265-287. Sobre las ambivalencias entre cuerpo y política ver el profundo análisis propuesto por Ciriza, A. (2010). A propósito de una controversia feminista: sobre ambivalencias conceptuales y asuntos de disputa. *Las relaciones entre cuerpo y política. Herramienta* 45.

cuando Foucher de Careil publicó su edición luego de su inesperado hallazgo) es resultado de una participación hermenéutica desigual para las mujeres en la comprensión de la modernidad.

En segunda medida, es necesario señalar la estrategia decimonónica usada para mermar la figura de la filósofa palatina como una simple aprendiz. Aspecto que impidió el estudio de las ideas políticas de Isabel de Bohemia resultado de una creencia basada en la ficcionalización de una historia romántica con Descartes<sup>6</sup>. En consecuencia, hasta hace algunas décadas, era común el abandono y la desidia frente al estudio de las objeciones de Isabel de Bohemia en términos de un pensamiento propio. Descuido filosófico e histórico-conceptual que algunas investigaciones han buscado remediar recientemente.<sup>7</sup> Nuevo horizonte que resalta, de forma adicional, la relevancia de Isabel de Bohemia para la historia del pensamiento político europeo, indicando sus filiaciones con el maquiavelismo y epicureísmo, sin contar la cercanía con la formulación política hobbesiana.<sup>8</sup>

El objetivo del presente artículo es demostrar que un examen a las objeciones de Isabel de Bohemia al pensamiento cartesiano es relevante para pensar una dimensión clave de la temprana modernidad: la inestabilidad e imposibilidad para establecer un *summum bonum* resultado del enfrentamiento entre individuos arrogantes y modestos. El estudio de esta dimensión tan sólo es posible si se resaltan las premisas de corte materialista y de posible influencia lucreciana que arguye Isabel de Bohemia en contra de Descartes<sup>9</sup>. De esta forma, para alcanzar el objetivo expuesto dependemos entonces de la exposición de los efectos políticos de la materialización del alma. Algunos de los efectos logrados por Isabel de Bohemia son los siguientes: i. la correlación indisoluble entre la fuerza de las pasiones y la razón (vínculo que

<sup>6</sup> Jeffery, R. (2017). The Origins of the Modern Emotions: Princess Elisabeth of Bohemia and the Embodied Mind. *History of European Ideas*, 43 (6), pp. 550-551. DOI: <https://doi.org/10.1080/01916599.2016.1223734>

<sup>7</sup> Rodis-Lewis. (1999). Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth. Totaro (Ed.), *Donne filosofia e cultura nel seicento*, pp. 155-170. Consiglio Nazionale Ricerche; Shapiro, L. (1999). Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy* 7(3). DOI: <https://doi.org/10.1080/09608789908571042>; Shapiro, L. (2007). Volume Editor's Introduction. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*, pp. 36-51. University of Chicago Press; Ebbersmeyer, S.; Hutton, S. (2021). *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*. Springer; Ojea Fernández, M. (2018) El saber femenino al margen de la academia correspondencia entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia. Martín Clavijo, M; Martín Martín, J. M.; García Pérez, M. I. (Eds.), *Las mujeres dentro y fuera de la academia*, pp. 207-220. Ediciones Universidad de Salamanca.

<sup>8</sup> Pal, C. (2021). A Persistent Princess: How Elisabeth of Bohemia Constructed her Personal Politics. *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A philosopher in her historical context* (pp. 89-107). Springer. Paganini, Gianni. (2021). Elisabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes. *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context* (pp. 109-126). Springer.

<sup>9</sup> Ebbersmeyer, S. (2014). Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth. D. Kolesnik-Antoine y M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?*, pp.171-183. Librairie philosophique J. Vrin.

no consiste en la creencia de que la primera avasalla y somete a la segunda); ii. la ruptura con respecto a la posibilidad de alcanzar una felicidad o *summum bonum* que establezca la armonía entre un gobernante y sus súbditos (ora por los límites de la razón al momento de comprender las causas infinitas que afectan la comprensión del mundo, ora por la ambición que aqueja a gobernantes imprudentes); y finalmente, iii. la presencia del deseo de conservación, un sentimiento con el que nacemos (i.e. *un sentimiento tácito*)<sup>10</sup>, que divide la naturaleza humana entre aquellos que mantienen una pasión moderada y personas arrogantes.

Como veremos más adelante, la inquietud provocada ante la imposibilidad de alcanzar un bien o para la valoración correcta de un mal es producida y provocada por el interés e inclinación ante la posibilidad de formular un alma material. Esta premisa mantiene una cercanía con la formulación hobbesiana, aspecto que no me parece un asunto menor. Con esto hago referencia a que, de cara a la moral propuesta por Descartes –basada en una mereología en la que los intereses individuales convergen con el bien común permitiendo así una armonía política– la filósofa palatina formula la imposibilidad de lograr un equilibrio entre los intereses de los individuos y el mundo que los rodea (no hay prudencia ni racionalidad incuestionable frente a las pasiones, las cuales complejizan e incluso impiden proponer un estándar que permita evaluar el valor relativo entre un bien y un mal). En palabras de Paganini, hay un eco que resuena en las consideraciones realistas de Elisabeth “la división básica entre los arrogantes y los modestos recuerda claramente el choque entre los vanidosos y los moderados que está en el centro de la descripción del estado de naturaleza en *De Cive*”<sup>11</sup>. No obstante, mi interés no radica en demostrar la influencia de Hobbes en la filósofa patina. No tendría sentido alguno reemplazar un epíteto por otro epíteto sustentando las credenciales que legitimarían a la filósofa palatina como cartesiana, hobbesiana o gassendista<sup>12</sup>. Por el contrario, la finalidad de las siguientes líneas es señalar con mayor precisión las implicaciones del vínculo que Isabel de Bohemia propone, por sí misma, entre un tipo particular de materialismo (i.e. interaccionismo entre un alma material y el cuerpo) y la determinación voluntaria de los movimientos (i.e. consideración de la naturaleza humana a partir de la conceptualización de las pasiones entre personas moderadas y egoístas) como un rasgo fundamental del contractualismo europeo del siglo XVII.

<sup>10</sup> De Bohemia, I. (2007). *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, (editado y traducido por Shapiro, L.), University of Chicago Press, pp. 110.

<sup>11</sup> Paganini, *Elisabeth*, op. cit., p. 123.

<sup>12</sup> Para ver un ejemplo de tal desplazamiento del cartesianismo hacia el gassendismo ver Alexandrescu, V. (2012). What Someone May Have Whispered in Elisabeth’s Ear. Garber, D. y Rutherford, D. (Eds.), *Oxford studies in early modern philosophy*, pp. 1-10. Volume VI. Oxford University Press.

Mi propósito será entonces demostrar que Isabel de Bohemia esboza una moral que se fundamenta en la línea con un materialismo psicológico e interaccionista<sup>13</sup>, con lo cual establece un conjunto de ideas políticas basadas en la regulación de las pasiones<sup>14</sup>. Como veremos, el pensamiento de la filósofa palatina recalca la necesidad de pensar sobre las circunstancias externas que condicionan la capacidad de juicio de un sujeto material (i.e. condiciones que recaen en un cuerpo y sobre las que no tenemos control), y, de forma simultánea, la dimensión cognitiva de las pasiones que, al momento de orientar las acciones racionales, afectan la determinación de la voluntad y la correcta evaluación de un valor. Una evidencia sencilla se encuentra en las solicitudes de aclaración sobre el concepto de pasión a Descartes en la epístola del 13 de septiembre de 1645:

También me gustaría verlo definir las pasiones, con el fin de conocerlas mejor. Porque los que llaman a las pasiones perturbaciones del espíritu me persuadirían de que la fuerza de las pasiones consiste sólo en avasallar y someter a la razón, *si la experiencia no me mostrara que hay pasiones que nos llevan a las acciones razonables*. Pero me aseguro de que arrojará más luz sobre este asunto, cuando explique *cómo la fuerza de las pasiones las hace aún más útiles cuando están sujetas a la razón*<sup>15</sup>.

Debido a las consecuencias morales, pero especialmente políticas y religiosas, la discusión sobre la concepción del alma como algo material es un tema controvertido, casi un anatema<sup>16</sup>. Mucho más si el alma se toma como mente, y peor aún si la mente se relaciona con la fuerza de las pasiones que impulsarían a la razón. El punto de vista femenino sobre la materialidad del alma o la posibilidad de una materia

<sup>13</sup> Sobre una exposición sobre cómo interpretar las formas de materialismo y su horizonte de lectura en la modernidad ver Wolfe, Ch. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. Springer, pp. 1-16. Sobre las variedades de materialismo y los rasgos históricos de un materialismo activo ver Wunderlich, F. (2016). Varieties of Early Modern Materialism. *British Journal for the History of Philosophy* 24 (5), pp. 805-808. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1223012>; Duncan, S. (2012) Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More. *History of Philosophy Quarterly* 29(4). Duncan, S. (2016). Materialism and the Activity of Matter in Seventeenth-Century European Philosophy. *Philosophy Compass* 11 (11), pp. 676-678; sobre la relevancia del juicio práctico para el materialismo (i.e. evaluación de un bien y mal) ver Vardoulakis, D. (2019). Neo-epicureanism. En: *Philosophy Today*, 63(4). DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday2020124308>. Sobre las implicaciones materialistas en la teoría política de Hobbes ver Ramírez Beltrán, J. (2021) Thomas Hobbes y el liberalismo político. una lectura sobre la noción de felicidad. *Ápeiron: estudios de filosofía*, 14, pp.17-48.

<sup>14</sup> Sobre la importancia de la regulación de las pasiones en términos de pasiones mental y corporalmente encarnadas ver James, S. (1997). *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford Clarendon Press, pp. 124-126.

<sup>15</sup> De Bohemia, *Correspondence*, *op.cit.*, pp. 110-111. Énfasis propio.

<sup>16</sup> Sobre los vínculos entre alma y cuerpo en la temprana modernidad ver Sutton, J. (2012). Soul and Body. Anstey, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (pp. 285-307). Oxford University Press; James, *Passion*, *op. cit.*; Duncan, *Materialism*, *op. cit.*, pp. 672-675.

activa que compone a la totalidad del universo no se reduciría entonces al problema de la debilidad del sexo con el que, de forma tenaz e insistente, se excusan Isabel de Bohemia o Margaret Cavendish, ni tampoco al problema moderno de la dualidad. De forma radicalmente diferente, los efectos políticos de la materialidad del alma señalan el problema de pensar las acciones voluntarias, la presencia e igualdad de múltiples cuerpos y la comprensión de las capacidades cognitivas (i.e. racionalidad) de las personas. Aspectos que preocupan a Isabel de Bohemia y que la llevan a cuestionar a Descartes: ¿Cómo la fuerza de las pasiones nos empuja hacia la ejecución de acciones racionales?

### Un breve contexto sobre el debate en torno a la materialidad del alma

LA RELEVANCIA POLÍTICA de afirmar una materia activa que explique la fuente de la acción humana o en proponer un dualismo mecanicista que sustente la existencia del alma y la divinidad se debe a que ambas posturas buscan comprender las formas de intervención de Dios en el mundo, el reconocimiento de las capacidades del ser humano (i.e. capacidad de juicio, capacidad sensible, ejercicio de la voluntad) y las condiciones de interacción que lo afectan. En el caso de la propuesta dualista toda posibilidad de conocimiento reposa en la naturaleza del alma, del cuerpo y de la unión de ambas.

Descartes consideraba que en nuestro interior abrigábamos un conjunto de nociones primitivas, en alguna medida originales, sobre las cuales formábamos todos nuestros conocimientos. Por un lado, el alma permitía el acceso al conocimiento, lo que incluiría las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad (i.e. la verdad y la libertad). Por otro lado, al cuerpo le corresponderían nociones de otro tipo, de acuerdo a su naturaleza, como la forma y el movimiento. Finalmente, y como le indica Descartes a su interlocutora en carta del 21 de mayo de 1643, la noción primitiva que surge entre la *res cogitans* y la *res extensa* se limitaría a su vínculo. O sea, a la unión “de la cual depende el poder que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, en causar sus sensaciones y pasiones”<sup>17</sup>.

Con una precisión digna de destacarse, Isabel de Bohemia cuestiona a Descartes sobre este punto, en su carta del 6 de mayo de 1643, con un estricto argumento. Si el alma de un ser humano –siendo esta estrictamente una sustancia pensante (i.e. *res cogitans*) – puede determinar a los espíritus corporales para producir acciones vo-

---

<sup>17</sup> De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p. 65.



luntarias ¿de qué manera logra, *causalmente*, tal movimiento? De otra forma, frente a aquellos casos de interacción mente-cuerpo –como cuando un sujeto sensible a través de su voluntad levanta un libro con su brazo o cuando niega o consiente una acción de un soberano que lo gobierna– Isabel de Bohemia se pregunta ¿de qué forma el alma de un ser humano puede determinar los movimientos corporales, para producir acciones voluntarias y cómo una sustancia incorpórea podría gobernar los movimientos de un cuerpo?

Si tal determinación de los espíritus corpóreos fuese posible, de acuerdo con la filósofa palatina, ocurriría gracias a alguna de las siguientes condiciones: o bien a partir del impulso de un cuerpo que ha sido movido, o bien porque un cuerpo ha sido empujado por otro que ha sido movido, o bien por las particulares cualidades y formas de la superficie del cuerpo. En todos los casos, como es evidente, se aplica un horizonte de lectura materialista que permitiría comprender el movimiento entre los cuerpos, y especialmente, el origen de la acción voluntaria (i.e. las condiciones para el ejercicio de la libertad). Estas condiciones la llevan a cuestionar a Descartes de la siguiente forma:

[Como tal] se requiere contacto físico para las dos primeras condiciones, extensión para la tercera. Usted excluye la primera [extensión] a partir de la noción que propone el alma, la segunda [contacto físico] me parece incompatible con una cosa inmaterial. Por eso indago por una definición más precisa del alma a aquella brindada en su *Metafísica*, o sea, de su sustancia separada de su acción, es decir, del pensamiento. *Pues incluso si los supusiéramos inseparables (cosa que es, empero, difícil de probar en el seno materno y en grandes desmayos)* como son los atributos de Dios, considerándolos aparte, podríamos adquirir una idea más perfecta de ellos.<sup>18</sup>

De esta forma, la filósofa palatina se pregunta –siguiendo las premisas cartesianas de la substancia pensante, las condiciones de libertad necesarias para la acción moral, y las posibilidades del conocimiento humano– cómo se justificaría que el alma sea causa de movimiento del cuerpo. Una vez Descartes justifique cómo la *res cogitans* mueve a la materia, se lograría entender la forma en que el bien es comprendido por las facultades intelectivas del alma y la manera en que un cuerpo podría ser conducido hacia el *summum bonum* y alejado del mal. No obstante, el filósofo francés propone que de nociones diferentes –a saber, la potencia del alma que actúa sobre el cuerpo y la potencia de un cuerpo que actúa sobre otro– los filósofos y teólogos han dado origen a una confusión y han llevado a calificar al alma con propiedades que corresponden a la naturaleza corpórea impidiendo así la correcta

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 62. Énfasis propio.

valoración de los bienes del mundo. Ante la formulación de esta confusión, Isabel de Bohemia responde con un argumento que, difícilmente, ocultaría sus inclinaciones por una materialización del alma:

*[N]unca he podido concebir una cosa tan inmaterial como otra cosa que una negación de la materia que no puede tener ninguna comunicación con ella. Admito que me sería más fácil conceder materia y extensión al alma que conceder a una cosa inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y ser movido por él.<sup>19</sup>*

Ahora bien, es cierto que la filósofa palatina admite la posibilidad de considerar el alma como algo material (atestiguando una recepción de premisas lucrecianas en la temprana modernidad), empero, también es cierto que su intención es mantener el vínculo entre alma y cuerpo en términos de un interaccionismo. Como veremos a continuación, tanto las premisas usadas en las críticas hacia Descartes como la posibilidad de pensar un alma material, y en simultáneo, la insistencia en pensar en un cuerpo etéreo mantiene puntos en común con Gassendi. Aspecto visible en por lo menos dos argumentos.

Por un lado, el primer argumento se evidencia con respecto al vínculo entre existir y pensar (la sustancia pensante separada de su acción el pensar), instancia en la que ambos acuden a la figura del *seno materno* y *los grandes desmayos* o la experiencia del letargo. Como ya vimos, en la carta del 6 de mayo de 1643, Isabel de Bohemia aborda la relación entre pensar y existir de la siguiente forma: “Pues incluso si los supusiéramos inseparables (cosa que es, empero, difícil de probar en el seno materno y en grandes desmayos) como son los atributos de Dios”<sup>20</sup>, con la intención de exponer dos formas en que la *res cogitans* queda suspendida o separada del cuerpo sin que este pierda, de forma total, su vínculo con el alma. Con estos ejemplos, sobre la infancia o los neonatos y sobre la pérdida de conciencia, se resalta que en la simple existencia corpórea prevalece la inferencia del alma y del pensamiento. Ahora bien, el aspecto curioso de la inseparabilidad entre *res cogitans* y pensamiento, expuesto por Isabel de Bohemia, surge cuando se compara con Gassendi. Pues este último, al referirse a la posición dualista sobre la inseparabilidad entre el cognoscente y el pensamiento, busca criticar a Descartes y su incapacidad de admitir los problemas de la distinción entre la substancia del alma y el pensamiento:

Mas será difícil convencer [de la inseparabilidad] a quienes no entiendan *cómo es posible que podáis pensar en medio de un profundo letargo, o que hubiérais ya pensado en el vientre de*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 68. Énfasis propio.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 62.

*vuestra madre*. A lo que añado que no sé si creéis haber sido infundido en vuestro cuerpo, o en alguna de sus partes, *ya en el vientre de vuestra madre, o al salir de él*.<sup>21</sup>

Como vemos, ambos filósofos refutan a Descartes haciendo uso de un argumento que altera e invierte la relación entre el pensar y el existir con ejemplos similares. Ambos le exigen a Descartes sustentar cómo la existencia y materialidad de un cuerpo neonato o de un cuerpo desmayado conserva el pensamiento. En síntesis, cómo a pesar de estar aletargados no conservamos control de nuestro cuerpo si las facultades cognitivas no son afectadas por la materia y cómo a pesar de haber sido neonatos no poseemos memoria o vivencias si ya poseíamos un alma inmaterial. No obstante, tal y como destaca Vidal Peña, estas premisas excedían la postura de las *Meditaciones*, puesto que: “Descartes, en esta meditación [segunda], dice más bien que mientras piensa, existe. Esta problemática inversa *se la ha inventado Gassendi*”<sup>22</sup>. A lo cual sumamos que es claro que Isabel de Bohemia también hace uso de esta premisa.

Por otro lado, el segundo argumento hace referencia a una recusación que implica la perturbación del cerebro por la presencia de vapores, o sea, la afeción del alma por causas materiales. Para Isabel de Bohemia es difícil comprender por qué la sustancia pensante (i.e. alma) pierde la posibilidad de razonar correctamente por causas físicas. Mucho más si se supone que esta es inmaterial y, en lugar de gobernar al cuerpo, se ve impedida por factores físicos que recaen sobre este. Al respecto señala con sus propias palabras:

[E]s del todo muy difícil comprender que un alma, como la has dicho, después de haber tenido la facultad y la costumbre de razonar bien, pueda perder todo esto por algunos vapores, y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo, y no teniendo nada en común con él, el alma está todavía tan gobernada por él.<sup>23</sup>

De forma similar, en el conjunto de *Objeciones* a las que Isabel de Bohemia tuvo acceso, Gassendi señala en la duda tercera contra la segunda meditación –en la cual se critica la exposición sobre una la naturaleza del espíritu humano que sea más fácil de conocer que el cuerpo– lo siguiente:

Hay que probar, por último, que ese cuerpo grosero en nada contribuye a vuestro pensamiento (aunque, sin embargo, jamás hayáis existido sin él, y nunca hayáis pensado nada separada de él) de manera que no podéis ser estorbada [¡Oh alma!, como Gassendi llama a

<sup>21</sup> Descartes, R. *Meditaciones*, *op. cit.*, p. 213. Énfasis propio.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 451, nota 159. Énfasis propio.

<sup>23</sup> De Bohemia, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 68.

Descartes de forma socarrona] *por esos vapores o humos, negros y espesos, los cuales, con todo, tanto perturban a veces el cerebro.*<sup>24</sup>

Para Gassendi, no es posible que las facultades intelectivas (e.g. la sensibilidad o la percepción) se ejecuten sin una base material, ubicando el cerebro como sede del pensamiento y al corazón como sede de las pasiones (aunque, en términos teológicos, reconozca la posibilidad de un alma etérea). Muestra de ello es que el cuerpo se vea afectado por negros vapores que nublan el juicio. De forma similar, Isabel de Bohemia, en su epístola del 24 de mayo de 1645 (casi dos años después de las primeras críticas en donde expresa su inclinación por entender la naturaleza humana desde un alma material), insiste en la premisa de los vapores (causas materiales) que afectan tanto al alma como a la consolidación de una voluntad firme en el cuerpo femenino:

Sabed, pues, que *tengo un cuerpo imbuido en gran parte por las debilidades de mi sexo [faibleses de mon sexe]*<sup>25</sup>, de modo que muy fácilmente es afectado por las aflicciones del alma y no tiene fuerzas para reponerse, como lo es de un temperamento sujeto a obstrucciones y descansando en un aire que contribuye fuertemente a ello. *En las personas que no pueden hacer mucho ejercicio, no hace falta una larga opresión del corazón por la tristeza para obstruir el bazo e infectar el resto del cuerpo con sus vapores.*<sup>26</sup>

En la disputa por el vínculo entre cuerpo y alma no surgían entonces aspectos netamente teológicos y políticos, sino también morales, e igualmente, explicaciones sobre cómo la materialidad del cuerpo afectaba a las mujeres. Lo cual explicaría una jerarquización natural inferior, no por razones esencialistas, sino por las condiciones materiales de un cuerpo (e.g. regulación de sus pasiones o educación reflejadas en la condición de *hacer ejercicio*). Es necesario destacar que gran parte del núcleo de discusión entre Descartes e Isabel de Bohemia radica en los trastornos físicos, que ella informa tener y en las repercusiones que estos tienen sobre sus pasiones. El tratamiento que la filósofa presta a esta problemática manifiesta una posición propia sobre la importancia de los procesos materiales sobre la naturaleza del alma. Puesto que, las diversas causas físicas (e.g. una debilidad física resultado de un impedimento) no sólo provocan efectos sobre la *res extensa* (i.e. la opresión del corazón), sino también la generación de pasiones como la tristeza, la melancolía y la ansiedad; todo eso, resultado de los vapores que obstruyen el movimiento. Vemos

<sup>24</sup> Descartes, *Meditaciones*, *op. cit.*, p. 212. Énfasis propio.

<sup>25</sup> Cf. AT-IV, p. 207.

<sup>26</sup> De Bohemia, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 88-89. Énfasis propio.

en este fragmento, como en otros de la época, que la definición de la mujer como sexo débil no sólo enfatiza e insinúa la justificación de la subordinación de las mujeres (i.e. jerarquización natural de los seres) sino que también expone las condiciones corpóreas que consolidan las pasiones por medio de una materialización del alma que buscaría socavar tal posición.

Es posible, sin ningún riesgo metodológico, señalar los puntos o argumentos convergentes que son usados por Pierre Gassendi e Isabel de Bohemia. Otros ya han adelantado tareas similares<sup>27</sup>. El punto relevante del presente ensayo radica en especificar las repercusiones del planteamiento de una materialización del alma en las ideas políticas de la filósofa palatina. O, en otras palabras, especificar algunas consecuencias de la recepción de las ideas epicureístas en las objeciones de Isabel de Bohemia para la teoría política de la temprana modernidad.

Por ejemplo, En *De rerum natura* el famoso verso, “*tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res* [tocar y ser tocada, si no es cuerpo, ninguna cosa lo puede]”<sup>28</sup>, con el cual Lucrecio expone la necesidad de una naturaleza corpórea, repercutirá en el debate entre el materialismo y el dualismo. Ya que por medio de esta comprensión corpórea de la experiencia sensible sería posible sustentar la consolidación del conocimiento humano y la consideración material de los sentidos ante el mundo (afectados, incluso, por los más pequeños e invisibles corpúsculos). El verso lucreciano es expuesto por Gassendi de la siguiente manera:

Cómo es que una cosa puede efectuar un esfuerzo sobre otra, y moverla, sin mutuo contacto del motor y el móvil; y cómo ese contacto puede producirse sin que haya cuerpos, pues sabemos por luz natural que sólo los cuerpos pueden tocar y ser tocados [*Tangere nec tangi sine corpore nulla potest res?*]<sup>29</sup>

El *topos* clásico lucreciano, sobre la concepción material del alma, se consolida, como una refutación al dualismo cartesiano. Mediante una lectura cristiana del *tangere et tangi* (i.e. tocar y ser tocado) Gassendi reclama una explicación sobre cómo un cuerpo comunica la sensación y el movimiento a otro cuerpo sensible. Como se evidencia, la cuestión y el interrogante acerca de cómo la mente actúa causalmente sobre el cuerpo —o cómo las pasiones, como efectos del movimiento de los objetos del mundo, actúan sobre la mente— se encuentra ya en las objeciones de Gassendi.

En el caso de Isabel de Bohemia, la sensibilidad permite destacar el problema en la interacción entre alma y cuerpo: “También encuentro que los sentidos me muestran

<sup>27</sup> Ver Alexandrescu, *What Someone*, op. cit., pp. 1-10; Ebbersmeyer, *Épicure et argumentation*, op.cit.

<sup>28</sup> Lucrecio (2016). *La naturaleza*. (Edición y traducción de F. Socas), Gredos, (I. 304, p. 62).

<sup>29</sup> Descartes, *Meditaciones*, op. cit., p. 272. Énfasis propio. Cfr. AT-VII, p. 341.

que el alma mueve el cuerpo, pero no me enseñan nada (no más que el entendimiento y la imaginación) de la manera en que lo hace”<sup>30</sup>. En esta carta, de julio 1 de 1643, la filósofa insiste en el vacío que se tiende sobre las propiedades entre el alma y el cuerpo: ”Pienso que hay algunas propiedades del alma, que nos son desconocidas, que tal vez podrían trastornar aquello de lo que tus *Meditaciones metafísicas* me persuadieron con tan buenos razonamientos: la inmaterialidad del alma”<sup>31</sup>. La filósofa, insisto, duda en las premisas expuestas por Descartes. De esta forma, comprobamos que, si bien es cierto que, para el caso cartesiano, las sensaciones del mundo que nos rodea, junto al arraigo de nuestros cuerpos a este, son evidencia de la unión entre diferentes sustancias (lo etéreo y lo corpóreo); para el caso de Gassendi y de Isabel de Bohemia, las sensaciones y las causas materiales son contrargumentos que buscan enfatizar un alma material. La intención de la filósofa no es, sin embargo, la de exponer un materialismo determinista de corte hobbesiano o un materialismo extendido a toda la naturaleza como en el caso de Margaret Cavendish (claros ejemplos de los efectos políticos de la materialización del alma)<sup>32</sup>. Más bien, su intención es usar algunas de las premisas de la estela epicureísta para problematizar los aspectos irresueltos por Descartes, sin dejar atrás el aspecto interaccionista entre el alma y el cuerpo.

En esta instancia el lector o lectora podría preguntarse ¿si Isabel de Bohemia busca mantener la distinción entre alma y cuerpo (i.e. interaccionismo entre una mente material y el cuerpo) no sería esta, sencillamente, otra estrategia propia de la filosofía cartesiana espificada en la noción de *unión* entre sustancias? O sea ¿no estaría dando un rodeo innecesario para, al final, afirmar que tanto Descartes como la filósofa palatina son representantes de un dualismo?

Quizás sería este el caso si ambos pensadores estuvieran de acuerdo con las consecuencias morales y, especialmente políticas, de las maneras en que las pasiones afectan la determinación de la voluntad y la felicidad de las personas, sin contar el vínculo entre gobernantes y súbditos. A lo largo de la relación epistolar, ambos se ubican en puntos divergentes sobre los vínculos entre un cuerpo sensible y un intelecto que debe actuar en el mundo: mientras Descartes recomienda la búsqueda de la paz mental ante las tribulaciones del mundo, Isabel de Bohemia se encuentra en medio del desasosiego y la ansiedad de verse inmersa en las múltiples causas que no controla. Como veremos en el próximo apartado, los efectos de esta premisa radican en una comprensión activa de las pasiones sobre la racionalidad y en una impugnación de la garantía de un *summum bonum* (i.e. *recherche de ce souverain*

<sup>30</sup> De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p. 72.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>32</sup> Sobre los vínculos entre la filosofía natural y las aplicaciones del materialismo en estos autores ver Ramírez Beltrán (2021a). *Potentiae y felicitas en Thomas Hobbes: Una lectura materialista sobre el poder soberano*.

*bien*), de una satisfacción de la persona, junto a su relación con la felicidad (i.e. *beatitudo* o *contento*). En palabras concretas, tanto la virtud como el conocimiento humano son insuficientes para alcanzar un bien y brindar felicidad a la persona o al gobernante (i.e. relación gobierno y bien público). Razón por la cual Isabel de Bohemia rechaza la opción de considerar posible la prudencia del gobernante en los asuntos públicos en su carta del 13 de septiembre de 1645:

Es verdad que el hábito de estimar las cosas buenas [funciona] de acuerdo con cómo puede contribuir al *contento*, medir este *contento* según las perfecciones que engendran los placeres, y juzgar estas perfecciones y estos placeres sin pasión, protegerá [a aquellas personas que gobiernan] de una serie de faltas. Pero con la finalidad de estimar aquellos bienes de esta manera, se debe conocerlos perfectamente. Y con el fin de conocer todos aquellos bienes entre los que se debe elegir en una vida activa, se necesitaría poseer una ciencia infinita.<sup>33</sup>

A causa de que carecemos de un conocimiento infinito, el hábito de estimar las cosas buenas –el diagnóstico o juicio valorativo que nos permite determinar algo bueno y buscar los medios apropiados para su consecución– dependerá en toda medida de las *maneras* o de la *diferencia de modales* y prejuicios de cada persona, y por extensión, de cada gobernante. La valoración (i.e. medir el *contento* de acuerdo con la perfección engendrada por un placer) mantiene varios puntos en común con la postura de Thomas Hobbes<sup>34</sup>. No obstante, no hay forma de comprobar ningún tipo de influencia. No sólo por una cuestión de anacronismo. Sino por el simple hecho de que, si bien Isabel de Bohemia tuvo acceso a las objeciones, ni siquiera conocía el nombre del filósofo inglés que disputó con las ideas cartesianas. Sin contar que en tales objeciones no se tratan estas ideas, ni que tampoco hay fuentes que confirmen la posibilidad de que la filósofa palatina haya tenido contacto con el *De Cive* publicado en 1642. Tampoco es posible que Sorbière haya sido una posible fuente de estas ideas como si pudo serlo con respecto a las ideas de Gassendi<sup>35</sup>, a pesar de haber sido editor y gran defensor de las ideas hobbesianas. La incógnita sobre el contexto e influencias entre estos pensadores en relación con la materialidad del alma y sus efectos políticos culmina con la pompa y artilingio clásicos con los que se suele coronar los vínculos con las premisas materialistas<sup>36</sup>: el rechazo y

<sup>33</sup> De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p.110. Énfasis propio.

<sup>34</sup> Considero digno de destacar la cercanía entre la lectura hobbesiana en torno a la *prudencia*, los límites de la experiencia y la previsión para alcanzar la felicidad y la postura de la filósofa palatina al respecto. Ver Hobbes, Th. (2019) *Leviatán*, edición y traducción de Carlos Balzi, Colihue, pp. 93-102.

<sup>35</sup> Ver Alexandrescu, *What Someone*, op. cit., pp. 10-19.

<sup>36</sup> Sobre los riesgos sobre enunciar premisas materialistas ver Mintz, Samuel. (2010) *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.

negación de cualquier influencia, quizás, por temor a acusaciones de herejía. Como lo atestiguan las palabras de la filósofa el 5 de diciembre de 1647:

Cada vez que releo las objeciones que se hicieron, aumenta mi asombro de cómo es posible que personas que han pasado tantos años en meditación y estudio no sepan entender cosas que son tan simples y tan claras. La mayoría de ellos, al disputar lo verdadero y lo falso, no saben distinguirlos, y el señor Gassendi, que tiene tanta fama de sabio, hizo, después del inglés [Thomas Hobbes], las objeciones menos razonables de todas.<sup>37</sup>

No obstante, como veremos a continuación, Isabel de Bohemia mantiene posiciones políticas que señalan una cercanía más que un rechazo con estos pensadores.

### Fuerza de la pasión, felicidad y conflicto

LA DISCUSIÓN en torno a cómo alcanzar la felicidad (i.e. *contento* o *beatitud*) no es más que el debate moral alrededor de la existencia de un *summum bonum*. A continuación, expondré tres instancias en las que Isabel de Bohemia expone su posición al respecto de esta temática. Aspectos que considero son efectos políticos de la materialización del alma: i. el vínculo entre las fuerzas de la pasión y la razón, o sea, el desarrollo de un modelo de regulación de las pasiones en términos cognitivos; ii. la valoración de esta fuerza pasional en términos causales; y, iii. la imposibilidad de establecer de un curso de acción que permita al ser humano, en términos individuales y colectivos, acceder a un *contento*. Concluiré que la postura de la filósofa palatina no es el establecimiento de una armonía racional, ni de una expurgación de las pasiones de la política, sino, por el contrario, el reconocimiento del conflicto como punto de partida de la tarea política. Entre las cartas del hasta las cartas del 24 de mayo de 1645 y el 25 de abril de 1646 se exponen los derroteros señalados. No es posible dejar de lado un aspecto adicional a los efectos políticos del horizonte materialista: la lectura de Maquiavelo que la filósofa palatina propone y discute con Descartes. No obstante, por términos de extensión dejaremos tal tarea para otra ocasión<sup>38</sup>.

El primer derrotero surge a lo largo de la relación epistolar. Pero ante la discusión sobre el valor de las cosas y cómo evaluarlas se evidencia la posición de la filósofa palatina. Pues allí señala que las pasiones a menudo podrían tergiversar su relación con el bien y el mal. Por ejemplo, la fuerza de la pasión es visible en casos en que: “hay [enfermedades o debilidades corporales] que disminuyen la fuerza de la razón e im-

<sup>37</sup> De Bohemia, *Correspondance*, op. cit., p. 167.

<sup>38</sup> Sobre la lectura maquiaveliana de la filósofa palatina ver Paganini, *Elisabeth*, op. cit.



piden seguir las máximas que habría forjado el buen sentido”, condiciones materiales que afectan al alma y, que, por tanto, “*hacen al hombre más moderado sujeto a dejarse llevar por sus pasiones y menos capaz de desenredarse de los azares de la fortuna* que requieren una pronta resolución”<sup>39</sup>. La pasión, entonces, permitiría calificar el valor y sentido de los objetos y cuerpos del mundo, e igualmente, determinar quién sería un hombre moderado. La regulación de la pasión, por tanto, implica cómo evaluamos los bienes, desde el buen sentido, y cuáles cosas apreciamos más que otras; su vínculo con la razón se caracteriza por ello: la pasión determina qué consideramos valioso (i.e. contenido cognitivo que valora algo) y, en simultáneo, arroja a nuestro cuerpo a su búsqueda (i.e. movimiento que en exceso lleva al vicio o al error). En síntesis, el vínculo indisoluble entre la fuerza de las pasiones y la razón desembocará en un movimiento que lleva a la ansiedad; provocada por los límites del conocimiento humano; y, al arrepentimiento e inquietud, provocada por el verse afectado por otros:

[L]a multitud de accidentes que sorprenden a las personas que gobiernan lo público, sin darles tiempo para examinar el expediente más útil, las llevan a menudo (por muy virtuosas que sean) a realizar acciones que luego las hacen arrepentirse. Y, como [usted] dice, *el arrepentimiento es uno de los principales obstáculos para la verdadera felicidad*<sup>40</sup>.

Así pues, la fuerza de la pasión enfrentada a las acciones en el mundo expone que no es posible acceder ni al contento, ni a la verdadera felicidad. Es en este vínculo (i.e. multitud de accidentes) que sobresale el aspecto causal del segundo derrotero. Puesto que, ante la multiplicidad inasible de accidentes y causas que constituyen el mundo –y con ello, el juicio valorativo de aquellas cosas deseadas– emerge el problema de elección de una acción correcta. A propósito de la posición adoptada por la filósofa con respecto a la multitud de accidentes surgen las temáticas del conocimiento sobre la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la gran extensión del universo. Con respecto a la última dirá:

La consideración de que *somos parte de un todo del cual debemos buscar el provecho es*, con bastante seguridad, *la fuente de toda acción generosa*; pero encuentro muchas dificultades en las condiciones que [usted] prescribe. ¿Cómo medir uno los males que se acarrea a sí mismo por *el bien del público* contra el bien que se acumulará para el público, sin que los males nos parezcan mayores en la medida en que nuestra idea de ellos es más distinta? ¿Y qué medida tendremos para comparar aquellas cosas que no nos son igualmente conocidas, como nuestro propio mérito y el de aquellos con quienes convivimos?<sup>41</sup>

<sup>39</sup> De Bohemia, *Correspondance, op. cit.*, p. 100. Énfasis propio.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 110. Énfasis propio.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 115. Énfasis propio.

Con esta cita, llegamos, finalmente, al punto neurálgico de toda propuesta materialista. El carácter relacional que condiciona el ejercicio de la acción junto a la elección de fines en relación con otros cuerpos. Para Isabel de Bohemia, tan sólo un conocimiento causal, que abarque a la totalidad de la naturaleza, podría garantizar-nos la felicidad (i.e. *beatitudo* 42 o *contento*) y la elección de una acción correcta (i.e. valoración de la fuerza de la pasión en la consolidación de la racionalidad). De esta forma, se genera el problema de *cómo medir* y *cómo evaluar* o, mejor aún, sopesar, la relación entre un bien y un mal propios ¡con relación a otros! Esto incluiría, por supuesto, sin lugar a dudas, a la utilidad y los bienes buscados. En otras palabras, el efecto del argumento de la filósofa es impugnar la postura moral cartesiana mediante una lectura materialista sobre *la consolidación del bien del público* (i.e. cuerpos de los súbditos). Con esta finalidad señala que para alcanzar el “contento de acuerdo con la perfección que lo causa, sería necesario ver claramente el valor de cada cosa” aspecto que nos llevaría a “determinar si son preferibles aquellas cosas que sólo nos sirven a nosotros o las que nos hacen aún más útiles otros”<sup>43</sup>.

En consecuencia, para el tercer derrotero, hay que indicar que existe un impulso que caracteriza a todo ser humano. Sobre este inquiera a Descartes: “Este sentimiento no debe llamarse pasión porque nacemos con él.”<sup>44</sup> Así que dígame, por favor, hasta qué punto se debe seguir a este sentimiento (que es un don de la naturaleza) y cómo corregirlo”<sup>45</sup>. A su vez, este sentimiento categoriza a la naturaleza humana: entre aquellos que piensan en sí mismos en relación a otros (quienes son atormentados por lo que les ocurre a sus semejantes) y aquellos que sólo piensan en sí mismos (quienes viven, exclusivamente, para sí). En palabras de Isabel de Bohemia: “Una persona naturalmente arrogante siempre inclinará la balanza a su favor, y una modesta se estimará menos de lo que vale”<sup>46</sup>. Finalmente, el resultado es que, para poder establecer un *summum bonum*, “es necesario conocer exactamente todas las pasiones que sentimos y los prejuicios que tenemos, la mayoría de los cuales son imperceptibles”<sup>47</sup>. Y, en términos políticos, el resultado es que la inasibilidad de causas frente a las que nos encontramos nos deja a merced de los otros (quienes podrán actuar de forma modesta o de forma arrogante). Premisa de la cual subyace el conflicto político propio de la naturaleza humana:

---

<sup>42</sup> AT, IV, p. 288.

<sup>43</sup> De Bohemia, *Correspondance, op. cit.*, p. 110.

<sup>44</sup> Por extensiones del trabajo no es posible profundizar en este aspecto. Pero se menciona que este sentimiento puede ser similar o aproximado al derecho de autopreservación hobbesiano. Ver Ramírez Beltrán (2021b).

<sup>45</sup> De Bohemia, *Correspondance, op. cit.*, p. 110.

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 115.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 115.

[S]e necesita un número infinito de errores para conseguir una verdad, puesto que hay tantos medios de extraviarse por cada uno que lo lleva por el buen camino, y puesto que hay tantas personas que tienen la intención y el poder de dañar y pocas que tienen lo uno o lo otro para ayudar. Finalmente, *todo lo que depende de la voluntad y el rumbo del resto del mundo es capaz de inquietarnos*.<sup>48</sup>

## Conclusiones

A LO LARGO DEL PRESENTE TRABAJO he buscado demostrar los efectos políticos de la materialización del alma. Idea propuesta por Isabel de Bohemia en las críticas hacia la filosofía cartesiana. Tal finalidad implicó, en primer lugar, exponer a qué hace referencia el concepto materialización, en términos de una exposición del contexto en que la filósofa formula sus premisas. Los vínculos entre Hobbes y Gassendi se han hecho evidentes al momento de confrontar las posturas. Posteriormente, se expusieron los efectos de tales premisas. Las cuales evidencian, en palabras de Lisa Shapiro, que existe un movimiento de los cuerpos en Isabel de Bohemia, movimiento que basado en las pasiones “sugiere otra lectura de las objeciones de Elisabeth, a saber, motivar una ética contractualista. La ética contractualista toma como punto de partida agentes interesados, cada uno con sus propios deseos”<sup>49</sup>.

El aporte principal de todo lo anterior ha sido, en consecuencia, demostrar que tal ética es de corte materialista. Puesto que se evidencia la imposibilidad de establecer un curso de acción que permita al ser humano, en términos individuales y colectivos, acceder a un *contenido* basado en la armonía, excluyente de la naturaleza corpórea y que elida la función política de las pasiones (i.e. emoción reactivas y de todo tipo). Por el contrario, la ansiedad, el desasosiego e inquietud de vernos inmersos en múltiples causas que no controlamos nos obliga a preguntarnos constantemente *cómo* medir el valor de los bienes deseados, *cómo* evaluar nuestros deseos, y especialmente, *cómo* calificar nuestra relación con los otros a partir de las utilidades propias y ajenas. En un exceso frente al contractualismo (el cual propondría una solución armonizadora del conflicto entre personas, imbuidas en la pasión de sus cuerpos, mediante el contrato social), Isabel de Bohemia afirmará que el efecto político central de la materialización del alma es que no tenemos razones que nos lleven a pensar que las utilidades y deseos –de diferentes personas, junto a sus valoraciones de un bien supremo– coincidirán. La tarea política, es entonces, enfrentar la naturaleza humana, y encarar el conflicto entre las pasiones de personas moderadas y arrogantes.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>49</sup> Shapiro, *Introduction*, *op. cit.*, p. 48.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexandrescu, V. (2012). What someone may have whispered in Elisabeth's Ear. Garber, D. y Rutherford, D. (Eds.), *Oxford studies in early modern philosophy* (pp. 1-27). Volume VI. Oxford University Press.
- Alanen, L. (2004). Descartes and Elisabeth a philosophical dialogue? *Feminist reflections on the history of philosophy* (pp. 193-218). Springer.
- Broad, J.; Green, K. (2009). *A history of women's political thought in Europe, 1400-1700*. Cambridge University Press.
- Becker, A. (2017). Gender in the history of early modern political thought. *The Historical Journal* 60(4), pp. 843-863. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X17000061>
- Ciriza, A. (2010). A propósito de una controversia feminista: sobre ambivalencias conceptuales y asuntos de disputa. Las relaciones entre cuerpo y política. *Herramienta* 45. Clucas, S. (Ed.). (2018). *A princely brave woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Routledge.
- Cunning, D. (2019). *Margaret Cavendish: Essential writings*. Oxford University Press.
- De Bohemia, I. (2007). *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes* (Editado y traducido por L. Shapiro). University of Chicago Press.
- Descartes, R. (1977). *Metafísicas, Meditaciones. Con Objeciones y Respuestas* (Edición y traducción, V. Peña). Ediciones Alfaguara.
- Descartes, R. (1996) *Oeuvres de Descartes* (C. Adam y P. Tannery, Eds.). 11 vols [AT-IV]. París.
- Duncan, S. (2012) Debating materialism: Cavendish, Hobbes, and More. *History of Philosophy Quarterly* 29(4), pp. 391-409.
- Duncan, S. (2016). Materialism and the activity of matter in seventeenth-century european philosophy. *Philosophy Compass* 11(11), pp. 671-680. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12358>
- Duncan, S. (2022) *Materialism from Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Ebbersmeyer, S. (2014). Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d'Élisabeth. D. Kolesnik-Antoine y M.-F. Pellegrin (Eds.), *Elisabeth de Bohême face à Descartes: Deux philosophes?* (pp.171-183). Librairie philosophique J. Vrin.

- Ebbersmeyer, S.; Hutton, S. (2021). *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A Philosopher in her historical context*. Dordrecht Springer.
- James, S. (1997). *Passion and Action: The emotions in seventeenth-century philosophy*. Clarendon Press.
- James, S. (2003). *Margaret Cavendish: political writings*. Cambridge University Press.
- Jeffery, R. (2017). The origins of the modern emotions: princess Elisabeth of Bohemia and the embodied mind. *History of European Ideas*, 43 (6), pp. 547-559.
- Lucrecio (2016). *La naturaleza* (Edición y traducción de F. Socas). Gredos.
- Mintz, S. I. (2010). *The hunting of Leviathan: seventeenth-century reactions to the materialism and moral philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge University Press.
- Ojea Fernández, M. (2018). El saber femenino al margen de la academia correspondencia entre Descartes y la princesa Isabel de Bohemia. Martín Clavijo, M; Martín Martín, J. M.; García Pérez, M. I. (Eds.), *Las mujeres dentro y fuera de la academia* (pp. 207-220). Ediciones Universidad de Salamanca.
- O'Neill, E. (2005). Early modern women philosophers and the history of philosophy. *Hypatia*, 20 (3), pp. 185-197. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2005.tb00494.x>
- Pacheco, A. (Ed.). (2008). *A companion to early modern women's writing*. John Wiley & Sons.
- Paganini, Gianni. (2021). Elisabeth and Descartes read Machiavelli in the time of Hobbes. *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A philosopher in her historical context* (pp. 109-126). Springer.
- Pal, C. (2021). A persistent princess: How Elisabeth of Bohemia constructed her personal politics. *Elisabeth of Bohemia (1618–1680): A philosopher in her historical context* (pp. 89-107). Springer.
- Ramírez Beltrán, J. (2021a) *Potentiae y felicitas en Thomas Hobbes: Una lectura materialista sobre el poder soberano*. Universidad de Buenos Aires. Tesis de maestría.
- Ramírez Beltrán, J. (2021b) Thomas Hobbes y el liberalismo político. Una lectura sobre la noción de felicidad. *Ápeiron: estudios de filosofía*, (14), pp. 17-48.
- Rodis-Lewis, G. (1999). Descartes et les femmes: l'exceptionnel apport de la princesse Élisabeth. Totaro, R. (Ed.), *Donne filosofia e cultura nel seicento* (pp. 155-170). Consiglio Nazionale Ricerche.

Sutton, J. (2012). Soul and Body. Anstey, P. (Ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century* (pp. 285-307). Oxford University Press.

Shapiro, L. (1999). Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 7(3), pp. 503-520.

Shapiro, L. (2007). Volume Editor's Introduction. *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*. University of Chicago Press.

Vardoulakis, D. (2019). Neo-epicureanism. *Philosophy Today*, 63(4), pp. 1013-1024. DOI: <https://doi.org/10.5840/philtoday2020124308>.

Wolfe, C. (2016). *Materialism: A historico-philosophical introduction*. Springer.

Wunderlich, F. (2016). Varieties of early modern materialism. *British Journal for the History of Philosophy* 24 (5), pp. 797-813. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1223012>.

---

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.004>

Bajo Palabra. II Época. N°29. Pgs: 79-100