

# EL EXILIO DE LA RAZÓN: ISABEL DE BOHEMIA Y SIMONE WEIL ANTE LA CIENCIA CARTESIANA.

CARMEN REVILLA

## RESUMEN

Casi 300 años distancian la correspondencia de Isabel de Bohemia con Descartes de la lectura que del autor hace Simone Weil. Las dos, sin embargo, muestran una sutil comprensión de la aportación cartesiana y un empeño por hacerse cargo del significado de la misma en la constitución de la ciencia moderna, considerando las implicaciones de la sustitución de la geometría por el álgebra. Las dos subrayan también las dificultades que encuentran en el cartesianismo a la hora de enfocar la relación entre autoconocimiento e investigación del mundo natural, un problema cuyas consecuencias centrarán buena parte del debate teórico del siglo XX.

La investigación de las posibles coincidencias entre estas lecturas pretende aportar una perspectiva en la que se clarifican aspectos decisivos tanto del interés de estas autoras por la fundamentación de la ciencia, como de los términos en los que, desde su origen, se plantean problemas que continúan abiertos.

## ABSTRACT

Almost 300 years separate the correspondence between Princess Elisabeth and Descartes and Simone Weils reading of the French philosopher. Nonetheless, both demonstrate a subtle understanding of Cartesian thought and a determination to establish its significance in the constitution of modern science, by considering the implications of the substitution of geometry by algebra. Both also underline the difficulties they find with Cartesianism for addressing the relation between self-knowledge and the investigation of the natural world, a problem whose consequences have been the centre of much of the theoretical debate of the twentieth century.

The investigation of the possible coincidences between these readings aims to clarify certain important aspects of the interest these authors showed in laying the foundations of science, and of the terms in which problems that continue unresolved today have been presented since their origins.

“Y es, sería poder leer claramente lo que se nos aparece en jeroglífico de estrellas; ver el universo totalmente y en su sentido; habitar no un pequeño rincón desde donde percibimos a lo lejos y en enigma el universo, sino estar en él como en nuestra casa, gozar de su inmensidad sin sobresalto ni extrañeza, que todo nos sea familiar”

*María Zambrano, El hombre y lo divino.*

La matematización, es decir, la incorporación del lenguaje matemático al proceso de investigación del mundo natural y a la formulación de sus resultados, define un rasgo decisivo de la ciencia galileana, cuyas implicaciones suelen tomarse como referencia tanto para determinar el sentido de la llamada ciencia moderna, en sus notas más generales, como para dar razón del carácter de su posterior evolución.

Entre estas implicaciones -y prescindiendo, por supuesto, de consideraciones históricas que obligarían a muchas matizaciones en las que no es posible entrar ahora -, destaca por una parte, y como presupuesto -dadas las consecuencias elementales que tuvo en el modo en el que, desde el XVII, este lenguaje fue asumido por la ciencia-, la reducción del ámbito de la investigación que, desde entonces, procederá a una progresiva abstracción en su consideración del mundo, con el fin de atender a lo que en éste es cuantificable, esto es, medible; por otra, el hecho de que este mismo lenguaje posibilitara la creación de contextos de investigación muy determinados, o, si se quiere, de “comunidades científicas”, en el sentido habitual del término.

Ahora bien, por su repercusión en la autoconciencia de los investigadores y en su actividad, quizá la consecuencia más obvia de haber asumido el presupuesto que permitía el acceso al “camino seguro de la ciencia” pueda decirse que fue la “expulsión” de la razón humana, del *logos* que había aspirado a decir la totalidad de lo existente, la obligada renuncia a su mundo natural y más propio, a la realidad en la que se desarrollaba su existencia de hecho: la ganancia en rigor, precisión, exactitud, y también en certeza en cuanto satisfacción de las exigencias de la razón misma, se pagaba con la pérdida, quizá provisional y aparente, de parcelas de realidad y de aspectos de la misma, así como con el surgimiento de nuevos círculos de “iniciados” de los que algunas “razones” individuales quedaron definitivamente excluidas.

Naturalmente, sería cuando menos exagerado, y probablemente erróneo, decir que las consecuencias de este proceso afectaron en especial a las mujeres interesadas en la ciencia. La pérdida de un posible “mundo de la vida” no está claro que tuviese, ni que haya tenido después, una repercusión preferente en las preocupaciones o en la sensibilidad femenina. Igualmente, a pesar de la tendencia a considerar que es éste uno de los últimos ámbitos en los que su presencia ha dejado una huella, podrían citarse numerosos trabajos dedicados a

poner de relieve su existencia; y, si bien es cierto que se puede cuestionar cuál fue, de hecho, el tipo de presencia que las mujeres tuvieron o si, dado el nivel de profesionalización requerido, ésta no quedó limitada a la de individualidades privilegiadas cuya situación y trabajo fue radicalmente diferente al de los hombres, en todo caso, su participación real como protagonistas de la tarea científica no puede negarse.

En realidad, los dos aspectos destacados de la llamada “revolución científica” se cruzan e implican en sus repercusiones: la parcelación de la experiencia que la investigación exige no es, pues, sólo una cuestión epistemológica y metodológica; supone la delimitación de un territorio de actividad cuyo acceso queda cercado, generando problemas de comunicación entre las diversas “esferas” de alcance ético-político, en la medida en que inciden en el ámbito de la racionalidad práctica, esto es, en el empobrecido “mundo de la vida”. Aunque la sensibilidad respecto a estas cuestiones es bastante general, es también bastante tardía -simplificando, acaso demasiado, habría que decir que corresponde a la segunda mitad del siglo XX - y, desde luego, carece de homogeneidad en los diagnósticos y propuestas que ha recibido.

Sin embargo, y posiblemente por este cruce de actitudes teóricas e implicaciones prácticas, entre los textos de algunas autoras interesadas en la ciencia es posible, creo, encontrar la expresión de la consciencia de este orden de problemas, desde perspectivas, momentos históricos y circunstancias personales muy diversos.

Con el fin de sortear el peligro, o la tentación, de establecer analogías demasiado fáciles en función de textos anárquicamente seleccionados, quisiera, en principio, partir de la hipótesis de que, en sus escritos, la preocupación teórica por la investigación de la naturaleza parece ir acompañada de una atención consciente, más o menos explícita, a la incidencia práctica que la actitud científica lleva consigo. Una prueba de ello podría considerarse que es el atractivo que, desde el inicio de la nueva ciencia, tuvo para las mujeres el cartesianismo, como marco teórico en el que las nuevas perspectivas de investigación quedaban articuladas en una concepción global de la realidad y de la racionalidad.

No sería conveniente, en este sentido, pasar por alto la sugerencia heideggeriana de acudir a Descartes para entender qué es “lo que pasa en la ciencia moderna”; una sugerencia que, si bien se refiere a un texto concreto, el de *Les Reglas*,<sup>1</sup> me permitiré tomar en general, con el fin de buscar lecturas del

---

<sup>1</sup> “Sólo quien haya pensado real y detenidamente este escrito, radicalmente parco, hasta en sus rincones más recónditos y fríos, está en condiciones de tener una idea de lo que pasa en la ciencia moderna”, Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, Niemeyer, 1962, p. 78; tr. cast.: *La pregunta por la cosa*, Alfa, 1975, p. 92.

cartesianismo que puedan ser testimonio de un esfuerzo de comprensión, y no ya de concesión a la moda por parte de *femmes savantes* o de *précieuses ridicules*, es decir, que puedan dejar constancia de la capacidad de sus lectoras de hacerse cargo de la propuesta y de discutir su alcance.

En las páginas que siguen no se pretende una caracterización de lo que podría ser una supuesta ciencia femenina, o una actitud femenina ante la ciencia; tampoco la de una lectura feminista de Descartes; se intentará, solamente, presentar el sesgo de la preocupación por las investigaciones de la naturaleza elaboradas por la ciencia de un par de autoras que, en contextos muy diversos y con formulaciones aparentemente alejados, tomaron a Descartes como interlocutor al que expresar el horizonte en el que sus intereses se movían y los obstáculos que encontraban.

## I

Generalmente, quizá siempre, la elección del texto que decidimos tomar como interlocutor, atendiendo a lo que pueda decirnos, es una opción teórica que, sin duda, abre la perspectiva y ofrece las condiciones de posibilidad de su lectura. No siempre, sin embargo, esta opción es del todo explícita, tal vez porque, en rigor, nunca se puede explicitar hasta el final; pero el esfuerzo por sacar a la luz aquello que, de alguna forma, ha entrado en juego, cuando es posible, resulta considerablemente enriquecedor, sobre todo cuando esta elección recae sobre textos que han sido estudiados ya en repetidas ocasiones, pero de los que, por algún motivo, se sigue esperando algo.

Desde el punto de vista adoptado, parece imponerse como referencia casi obligada la correspondencia de la princesa Elisabeth con Descartes; en este caso, sin embargo, la elección de este texto ha estado incentivada no sólo por la relevancia del papel que desempeña en la génesis del cartesianismo, sino también por la lectura de Simone Weil, una autora más próxima en el tiempo y que sólo indirectamente sugiere esta posibilidad, pero lo hace, precisamente, a través de su personal interpretación del autor.

Como es sabido, la compleja trayectoria intelectual de Simone Weil se inicia con un trabajo sobre Descartes y culmina con una elaboración en la que esta referencia inicial no sólo desaparece sino que parece desmontar el núcleo del planteamiento de la modernidad que a partir de la misma se origina. Sería, sin embargo, una simplificación inadmisiblemente subordinar las sorprendentes afirmaciones que jalonan sus escritos a una preocupación por cuestionar el proyecto de la "época de la imagen del mundo"; hay, ciertamente, en su obra una tensión interna que dota de coherencia los distintos momentos de su reflexión, las diferentes experiencias que incorpora, los, aparentemente dispersos, pro-

blemas a los que se enfrenta, pero la actitud en la que esta tensión arraiga no es, a mi juicio, catalogable entre las ya múltiples reflexiones críticas respecto a la modernidad, porque, entre otras cosas, se diría que piensa y habla desde otro lugar, de modo que las coincidencias, si las hay, tienden a parecer casuales.

Estas coincidencias, por otra parte, no siempre se dan. Concretamente, un tema que podría dar al traste con algunos de los tópicos respecto a esta cuestión es el de la ciencia, tal y como aparece tematizada por la autora: produce más que sorpresa toda una serie de afirmaciones que van mucho más allá de lo que sería el testimonio de un interés mantenido o una preocupación constante por este ámbito de problemas. Hay constancia de ello no sólo en sus escritos sobre el tema o en las declaraciones, por ejemplo, a su hermano, en las que confiesa que se trata de algo a lo que le “habría gustado consagrar toda su vida”<sup>2</sup>, la hay también, en su correspondencia sobre todo, mediante indicaciones respecto a la ciencia a la que considera centro específico de nuestra actualidad, requerido de una particular consideración: en esta línea es especialmente interesante la carta a J. Wahl en la que resume su visión de la historia del pensamiento, defendiendo que hay una corriente de verdad que se ha expresado en distintas formas a lo largo del tiempo y que, hoy, necesita de una nueva expresión para la que sólo contamos con “lo único medianamente bueno que tenemos como algo propio, a saber, la ciencia”<sup>3</sup>.

La ciencia, -ese “conjunto de conocimientos que describe, define y, cuando es posible, explica el universo”<sup>4</sup>-, pues, nos pertenece como algo propio e irrenunciable; lejos de despertar rechazo o recelo, delimita para nuestro presente el ámbito de la verdad y ofrece la posibilidad de expresión a la misma.

Naturalmente, no es éste el momento de rehacer el camino seguido por la autora en relación a un tema del que dejó un considerable número de indicaciones, pero apenas desarrolladas; en las notas que aparecen en sus *Cahiers* expresa, incluso, la dificultad que encuentra para definir qué sea la ciencia<sup>5</sup>, a la que se refiere tanto como actitud respecto a la realidad y el saber, como en cuanto contenido del mismo que constituye una determinada tradición. En todo caso, entre los diversos saberes forjados para alcanzar el universo y coincidiendo con ellos, nos dirá que la ciencia corresponde a una relación entre las aspiraciones del ser humano y las condiciones de realización de las mismas<sup>6</sup>; esta relación en el caso

---

<sup>2</sup> Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Paris, Fayard, 1973, vol. II, p. 257 (tr. cast. en ed. Trotta).

<sup>3</sup> O.c., p. 447

<sup>4</sup> Por tomar la definición general de la que parte Margaret Alic en *El legado de Hipatia*, siglo XXI, Madrid, 1991, p. 13.

<sup>5</sup> Vid., por ejemplo, *Oeuvres complètes* VI, Paris, Gallimard, 1994, pp. 98-99 (tr. cast. en ed. Trotta).

de la ciencia moderna parece haber iniciado un proceso de abstracción y alejamiento del mundo cuyas consecuencias se plasman, a su juicio, en el carácter inaccesible e impenetrable de la ciencia actual<sup>7</sup>. Sobre este alejamiento del mundo, o sobre esta ruptura con la intuición, propone llevar a cabo un esfuerzo de reflexión y crítica, para el que la atención a la historia deviene esencial.

La preferencia weiliana por la ciencia griega, su propuesta de recuperar en nuestra civilización “algo análogo al milagro griego”<sup>8</sup>, enlaza con su consideración de las posibilidades positivas de la ciencia como momento de la verdad y con el establecimiento del problema en el marco de la expresión: partiendo de la aceptación de lo que es, de lo que nos es dado, se trata de expresarlo; los griegos, negándose a la adopción del álgebra, encontraron el lenguaje en el que “hacer sensible el parentesco entre el espíritu humano y el universo” de modo que, entre ellos, el mundo aparecía como “la ciudad de todos los seres racionales”<sup>9</sup>.

La aspiración griega, pues, en su lectura, parece ser la ubicación en el universo. Y esta lectura hace pensar en las últimas palabras de sus “Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social”, en las que insta a “rehacer por cuenta propia el pacto original del espíritu con el universo”, una tarea individual que, si bien pasa por la ruptura con el “ídolo social”, no va a ser considerada por ella nueva ni aislada; la apelación weiliana al individuo reclama una actitud de la que ofrece modelos: una huella de la misma la ha encontrado, nos dice, en Rosa Luxembourg, de cuyas *Lettres de la prison* escribe que lo que aparece ante todo en ellas es “ese sentimiento verdaderamente estoico, tan raro entre los modernos y especialmente en nuestros días, de estar en casa en el universo, pase lo que pase”<sup>10</sup>.

Por supuesto, las cartas a las que Simone Weil se refiere carecen de contenido científico. De carácter estrictamente personal, narran las experiencias de quien, encontrándose “como *une bête en cage*”, incorpora a su angosto recinto la totalidad del universo, en la perspectiva de sus recuerdos y de sus proyectos<sup>11</sup>. En las impresionantes descripciones que ofrecen estas cartas no

---

<sup>6</sup> Vid. “Réverie a propos de la science grecque” y, sobre todo, “La science et nous” en *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>7</sup> Aunque no se desarrollará esta idea, conviene tener en cuenta que la autora distingue entre la ciencia clásica y la inflexión introducida con la mecánica cuántica en función de la incorporación de un uso no natural de lo discontinuo, que ha redundado en la “pérdida de la ciencia”, vid. “La science et nous”

<sup>8</sup> *Oeuvres complètes* VI, ed. cit., p. 76.

<sup>9</sup> *Sur la science*, ed. cit., p. 220.

<sup>10</sup> Carta a Florence Halévy, cfr. S. Pétrement, *Vie de Simone Weil* 1, p. 369.

<sup>11</sup> Vid. la selección que aparece en Rosa Luxembourg, *Textes*, Editions Sociales, Paris, pp. 272-287.

sólo destaca la personalidad de la autora, sino también, o sobre todo, lo que en ellas indica una forma de estar en el mundo que constituye, quizá, la meta del saber: el “pacto con el universo” de Rosa Luxembourg es la muestra también de ese “parentesco” que la ciencia griega, el pitagorismo y el estoicismo, hizo sensible y nuestra ciencia parece haber perdido.

La actitud de Rosa Luxembourg ante el universo, en condiciones de existencia dramáticas y obligadas, podría expresar lo que, habitualmente, es una aspiración de la que las palabras de María Zambrano que encabezan estas páginas son también un testimonio: porque enseñan cómo, desde un pequeño rincón, puede habitarse el universo. Tampoco María Zambrano hace acopio de datos científicos, se limita a señalar cuál puede ser “La huella del Paraíso” desde la que nostalgia y esperanza, “resortes últimos del corazón humano”<sup>12</sup>, se unifican.

Ciertamente, los caracteres geométricos del libro de la naturaleza galileano permitían la lectura del universo, pero éste acabó por dejar de ser el espacio en el que se habita; percibido en jeroglífico y en enigma, aun siendo susceptible de ser descifrado, dejaba de sernos familiar. Esta reclusión en “un pequeño rincón”, -que puede ser rigurosamente descrito y, en ese sentido, objeto de dominio, si bien queda limitado en exceso-, María Zambrano no la refiere a la incapacidad de acceder al ámbito de la ciencia; por el contrario, es el género de reclusión que este ámbito impone, como impone también la pérdida de “intimidad” con una realidad que, desde él, se “percibe a lo lejos”; igualmente es consciente de que a la objetivación de una parcela de realidad corresponde otra suerte de reclusión en una subjetividad que, perdida la intimidad con el mundo, deviene “prisión”: para ella, “ver el universo totalmente y en su sentido” y “estar en él como en nuestra casa”, “es, sería la intimidad sin reclusión; el que cesara de haber el dentro donde somos prisioneros y a veces perecemos por asfixia, y el fuera, inmenso y hostil; el fuera de la asechanza y el espacio nuestro donde nadie nos responde”<sup>13</sup>.

Quizá la situación de exilio de estas autoras, en un sentido literal, haya favorecido esta conciencia de las condiciones de existencia que suscita y, sobre todo, potencia el ideal que guía la investigación científica; en todo caso, en ellas, la aspiración al dominio del mundo natural encuentra como alternativa el deseo de situarse en él de otra manera, de una manera que no suponga la pérdida de vinculaciones reales, que permita hacerse cargo de ellas y que, respetando lo que hay, haga factible la organización de la existencia.

---

<sup>12</sup> María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1991, p. 286 y, en general, las páginas sobre “La huella del Paraíso”.

<sup>13</sup> O.c., p. 294.

Sin duda, esta actitud ante el saber de la naturaleza tiene un marcado componente ético; y no sólo en cuanto que se responsabiliza de deseos y aspiraciones y, desde ahí, busca el modo de orientar la actividad propiamente humana, sino también en cuanto que asume que esta tarea no es, en su raíz, ajena a las posibilidades que la ciencia ofrece, o niega. Si la articulación del comportamiento con vistas a la felicidad ha de contar con las elecciones individuales y con las aspiraciones y valores que surgen en el marco de una cultura, modelada históricamente, ha de contar también con las posibilidades efectivas que, en una determinada época, se nos dan, y éstas parecen haber quedado limitadas al “poder hacer” de la ciencia-técnica y condicionadas por éste: fuera de estos límites, la razón, “exiliada”, habrá de renunciar al deseo.

En esta perspectiva, el primer trabajo, de cierta envergadura, de Simone Weil, dedicado a Descartes, constituye una interesante llamada de atención sobre el momento en el que la investigación de la naturaleza entra en un camino cuya culminación será la pérdida de la misma ciencia y los problemas de los que el siglo XX, especialmente en su segunda mitad, se hace eco. Descartes fundamenta la “época de la imagen del mundo” de tal manera que, como es sabido, la meta de sus investigaciones, la elaboración de una moral racional, quedará definitivamente esbozada como provisional. La raíz metafísica del árbol cartesiano del saber establece una disociación de ámbitos de realidad que, a pesar de su insistencia en responder al fantasma de un Calicles que le exigiera muestras de la operatividad de su propuesta, en el orden ético la apelación a la razón parece generar un peculiar temor al deseo, cuyo control compete a la razón, difícilmente superado desde entonces.

Simone Weil, dirigiendo su atención a los textos más nucleares de la producción cartesiana, ofrece un marco de referencias y matizaciones que, además de una lectura de Descartes, es también la vía de entrada en un campo al que la autora renunciará, instada por diversas circunstancias pero consciente de su interés. En Descartes va a encontrar la primera justificación racional de una escisión metodológica de órdenes de realidad desde la que el parentesco con el universo resulta irreconocible; esta escisión, por ser metodológica, no deja de serlo, es decir, no deja de suponer una pérdida de vinculaciones reales, irrecuperables tras la adopción del lenguaje del álgebra que disuelve, a nivel de expresión, las potencialidades que la figuración geométrica todavía puede ofrecer.

## II

Entre 1929 y 1930 Simone Weil redacta, para la obtención de su diploma de estudios superiores, un trabajo titulado *Science et perception dans Descartes*. Aunque con anterioridad había colaborado en la elaboración de un libro

sobre L. Letellier<sup>14</sup>, al que admiraba como realización del ideal de síntesis de trabajo manual y teórico, y había redactado también pequeños escritos sobre distintos temas<sup>15</sup>, el texto sobre Descartes suele considerarse como el inicio de su actividad intelectual; ciertamente con él parece inaugurar una reflexión sobre las dramáticas contradicciones de la modernidad, sobre las construcciones de la razón y sus efectos, introduciendo cuestiones que serán referencia constante a lo largo de su obra.

En las breves páginas dedicadas a sintetizar la “Conclusion”, la autora reconoce haberse desviado “de la doctrina cartesiana, hasta el punto de que parece contradecirla”<sup>16</sup>; ello se debe a que ha intentado “imitar” su pensamiento, con el fin de aclararlo en cierta medida<sup>17</sup>, pero “las ideas formadas en el curso de esta arriesgada reconstrucción no pueden pretender ser las ideas mismas de Descartes, ni siquiera parecersele. Es suficiente que un esbozo así permita abordar de nuevo y más fructuosamente los textos mismos”<sup>18</sup>. De este modo considera haber desarrollado aspectos centrales y problemáticos de la filosofía cartesiana, sobre todo “las grandes correlaciones, que forman el nudo de la doctrina”<sup>19</sup>; no es ésta la única pretensión, y quizá tampoco la más relevante, desde nuestro punto de vista ahora, de su trabajo.

La “Introduction”, sin embargo, viene a expresar claramente el sentido de su proyecto: llevar a cabo un análisis del significado de la ciencia moderna atendiendo a su origen y cuestionando la legitimidad de su autoridad. El problema de la legitimación del saber es, sin duda, de alcance teórico; sin embargo, la autoridad reconocida a la ciencia afecta al ámbito de la conducta, y no sólo por el evidente papel que desempeña en la vida social y política sino también a un nivel individual y hasta “privado”; por ello, la resolución de este problema es considerada como “lo más difícil y, al mismo tiempo, lo más importante para todo hombre”, ya que se trata de “saber a quién, o a qué, debo someter la conducta de mi vida”<sup>20</sup>.

---

<sup>14</sup> L. Letellier (1859-1926) *extraits fragmentaires, souvenirs de son action*, Paris, Union pour la vérité, 1928.

<sup>15</sup> Sobre la imaginación y la percepción, la creación artística, el tiempo y la existencia etc.; vid. Simone Weil, *Oeuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, 1988, así como, por ejemplo, S. Pétremont, *La vie de S. Weil*, ed. cit.

<sup>16</sup> S. Weil, *Sur la science*, Paris, Gallimard, 1966, p. 96.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> O.c., p. 98.

<sup>19</sup> O.c., p. 97: “No hay contradicción entre libertad y necesidad, entre idealismo y realismo. Respecto a esta última oposición, es suficiente, para no quedar ya detenido por ella, señalar que todo el espíritu está en acto en la aplicación del pensamiento a un objeto”.

<sup>20</sup> O.c., p.13.

S. Weil parte de la observación de una “creencia común”, del “presentimiento” general de que pueda haber un conocimiento más alto, más seguro, que el que depende de los sentidos: la conciencia de sí y la percepción del mundo no son insuficientes, pero se encuentran bajo la acechanza de la posibilidad del error. Es el error, un acto radicado en la voluntad según Descartes, el elemento que dinamiza la búsqueda del conocimiento cierto y, para ella, explica la decisión de “someterse a una autoridad” a la que se supone depositaria del mismo. De este modo, los hombres hacen de quienes “no tienen otra ventaja sobre ellos que el sustituir por un pensamiento cierto un pensamiento loco”, “sus sacerdotes y sus reyes”<sup>21</sup>.

En una búsqueda de referencias, de señalizaciones históricas que permitan pensar en concreto un proceso, cuyo carácter antropológico tiene, en principio, un alcance ilimitado, la autora destaca la figura de Tales: su geometría supuso una revolución, “la primera de las revoluciones, la única”<sup>22</sup>. Tales representa “la destrucción del imperio de los sacerdotes” y su sustitución por la ciencia; en él hay algo de símbolo, representa también “el mayor momento de la historia, como un gran momento en cada vida”. Sin embargo, no será ésta la referencia a la que ahora atienda.

Por una parte, la ciencia griega, dice, “nos deja en la incertidumbre” respecto a su sentido; si para Tales parece tratarse de una “percepción más atenta”, Platón, por el contrario, considera el mundo de lo perceptible como un “tejido de apariencias” ocasión, solamente, de acceso al mundo noético. Por otra, el descubrimiento de Tales, la geometría, ha experimentado en la ciencia moderna modificaciones que apenas permiten reconocerla: con esta ciencia la geometría retorna al mundo sensible, donde “rivaliza con la percepción”, pero lo hace bajo la forma del álgebra, estableciendo así “otro dominio del pensamiento” del que la intuición, y el “hombre común”, quedan excluidos<sup>23</sup>. En tercer lugar, es precisamente en esta misma ciencia donde cree percibir la existencia de contradicciones “sorprendentes” y que, porque conciernen a su relación con la experiencia y con la aplicación, tienen un singular relieve. Reconociendo en Descartes el origen de la doble “revolución por la que la física ha llegado a ser una aplicación de la matemática y la geometría ha llegado a ser álgebra”, la consideración de sus textos persigue algún indicio para abordar si la naturaleza de la ciencia excluye la contradicción y cuál es su relación con el pensamiento común<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> O.c., p. 12.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> O.c., p. 14.

<sup>24</sup> O.c., p. 17.

Sin duda, el planteamiento mismo de su perspectiva de análisis indica, con singular perspicacia, el reconocimiento de lo que otros han llamado “el hecho de la ciencia”; un hecho marcado por el establecimiento de un lenguaje -el lenguaje matemático del álgebra -, que, tras haber traducido la experiencia, deviene incapaz de retornar a ella, de modo que, aun como lenguaje de la razón, no garantiza la verdad de sus construcciones, sino tan sólo la “comodidad” de su uso. Constituida en base de la cultura occidental moderna, esta ciencia distanciada del saber inherente a los hombres que dirige su vida común ¿podría asumir la responsabilidad depositada en ella? El problema es ya tópico en la reflexión de las últimas décadas; introducirlo, sin embargo, en estos términos en 1930 tiene algo de innovador, así como pensarlo en la perspectiva de la experiencia del “debilitamiento de la *phronesis*”, en expresión gadameriana.

La primera parte del trabajo está dedicada a examinar el trazado del edificio cartesiano. En cierto modo, el orden lógico de la investigación soslaya el cronológico y, quizás en algunos momentos, la atención a este último habría sido de considerable interés; con todo, el plano que la autora reconstruye no sólo no es objetable, sino enormemente rico en posibilidades teóricas.

En su análisis de la obra cartesiana destaca, desde el comienzo, la sustitución que en ésta se opera del mundo sensible por el inteligible como germen de la nueva ciencia: con una confianza exclusiva en la razón, el autor intentó purificar nuestro pensamiento de “imaginación” y así “transportó el conocimiento de la naturaleza del dominio de los sentidos al dominio de la razón”<sup>25</sup>. Con ello no sólo modificaba esencialmente el sentido de la geometría, no sólo acababa con la “superstición de la figura” estableciendo la posibilidad de concebir la extensión con independencia de los cuerpos y, por lo tanto, convirtiendo en objeto único de la ciencia la relación entre cantidades; con ello modificaba también, y sobre todo, la idea clásica de “filosofía”. Si “la ciencia moderna ha sido desde el origen, aunque menos desarrollada, lo que es actualmente”<sup>26</sup> es porque “el edificio transparente de las ideas” satisface, básicamente, a la razón<sup>27</sup>, y es, de hecho, la estancia cómoda desde la que “toma posesión de la naturaleza”; el orden de la matematización cartesiana es el orden de la razón, en su establecimiento se sustenta el dominio del mundo natural: Descartes “quiere que el orden, esencia de la ciencia, no se conforme servilmente a las cosas, aplicándose a las que no se siguen naturalmente unas a otras”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> S. Weil, *Sur la science*, ed. cit., p. 29.

<sup>26</sup> O.c., p. 30. Vid. “La science et nous” en *Sur la science*, ed. cit.

<sup>27</sup> O.c., p. 31. Entre otras cosas porque la ciencia, “conocimiento cierto y evidente”, no es sino el proceder natural de la razón (A.T., X, 359-363, por ej.)

S. Weil encuentra, sin embargo, una “multitud de textos difícilmente conciliables con el esbozo trazado”<sup>29</sup>, aunque, en último término, para la autora “todas estas contradicciones parecen derivar de una contradicción inicial”, entrañada en la oscuridad de la relación entre conocimiento de sí e investigación del mundo<sup>30</sup>, también entre el respeto al proceder natural de la razón y el ideal de dominio de la naturaleza.

Pero Descartes ha advertido a sus lectores que no encontrarán sino oscuridad y dificultades si sólo buscan en sus textos su opinión, si los abordan “desde fuera” y fragmentariamente. Y S. Weil tomará en consideración la advertencia: “El pensamiento cartesiano no puede comentarse desde fuera; todo comentador debe hacerse al menos por un momento cartesiano”<sup>31</sup>; la segunda parte de su escrito serán, por tanto, las reflexiones de un Descartes fingido.

Este otro Descartes imaginado, el pensador ficticio de la segunda parte de su trabajo, no tiene del primero “ni el genio, ni los conocimientos matemáticos y físicos, ni la fuerza del estilo; no tiene en común con él sino el ser un ser humano y haber decidido no creer más que en sí mismo”. La autora confía en que, escuchándole, coincidiremos en el fondo con el sentido de la doctrina cartesiana<sup>32</sup>.

Antes de seguir las reflexiones del “nuevo Descartes”, conviene insistir en, al menos, dos aspectos relativos a la lectura weiliana: a) El reconocimiento de un alcance ontológico al cartesianismo, desde la misma elaboración de las *Reglas*<sup>33</sup>, e incluso frente a la “moderación” de las *Meditaciones*; b) la sospecha del decisivo, pero ambiguo, papel que la imaginación desempeña en las construcciones de la razón<sup>34</sup>. Estos aspectos adquieren singular relieve, no

<sup>28</sup> O.c., p. 30.

<sup>29</sup> Ibid. Si el fin de la ciencia es “fundar la moral”, el “conformarse al espíritu” del proceder de la razón no será ya “pensar cómodamente, sino pensar bien”. De igual modo, el análisis, la deducción de la causa al efecto, tampoco podría ser considerado como “método de invención”: aquí parece quedar establecida la diferencia entre el papel de la matemática en la ciencia cartesiana y la nuestra, porque en aquélla no es sólo un lenguaje sino que “constituye el conocimiento del mundo”, de forma que su geometría es su física (p. 37). Las contradicciones tienden a multiplicarse cuando se repara en cuestiones puntuales: el problema de las ideas simples, la “geometría natural” de la percepción, el papel de las artes mecánicas, oficios e instrumentos - introducido no como forma de vulgarización sino como “comparación”, en el marco de una lógica de la comparación de identidades -, etc.

<sup>30</sup> O.c., p. 46.

<sup>31</sup> O.c., p. 47.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> O.c., p. 27 ss.

<sup>34</sup> Vid. especialmente el interesante comentario a las observaciones de Gassendi, en o.c., pp. 40 ss.

tanto por la originalidad objetiva que puedan suponer en cuanto interpretación, sino, sobre todo, en la medida en que indican, por una parte, el plano en el que, inicialmente, se sitúa el análisis weiliano y el sentido de su investigación, por otra, un importante núcleo teórico desde el que la discusión se articula.

En efecto, esta segunda parte del trabajo muestra un esfuerzo de recuperación del mundo a partir, exclusivamente, de la experiencia del *cogito*. Ahora, sin embargo, el pensar aparece, en primer lugar, como sentimiento de placer y dolor, como experiencia de la dependencia: “la presencia del mundo es este sentimiento” que opera, simultáneamente, como testimonio de mi existencia y también de la del mundo como límite o como imposición<sup>35</sup>. “Nada de lo que pasa en mi conciencia tiene otra realidad sino la de que yo tengo conciencia de ello”, ni siquiera el *moi*. La realidad del *cogito* presenta, pues, como rasgo, un carácter “ilusorio” y limitado, afectado por la imposición -no en virtud de su necesidad sino del azar<sup>36</sup>-, de sensaciones e ideas.

Al llegar a este punto, la argumentación de la autora podría sintetizarse en los siguientes momentos: 1) El pensar se resuelve en un puro “tener conciencia” de algo cuyo rango es el de la “ilusión”. 2) Que lo consciente, o pensado, tenga el rango de “ilusión” no significa que aparezca como “ilusorio” o manifiestamente ficticio, por el contrario, significa que “parece cierto”: “son cosas que pienso y que parecen existir”<sup>37</sup>. 3) Estas “ilusiones”, por lo tanto, “necesitan de mí para ser pensadas”, pero ejercen sobre mí un poder (*puissance*) propio, por ello me parece que existen y lo que piden de mí es la “creencia”<sup>38</sup>. 4) “El poder (*puissance*) que ejerzo sobre mi creencia no es una ilusión”: por este poder sé que pienso. 5) En consecuencia, el *cogito* se define por el poder: “lo que soy se define por lo que puedo”<sup>39</sup>.

El análisis del “yo” en la perspectiva del “poder” proporciona una vía de entrada en el oscuro territorio de las relaciones entre el conocimiento de sí y la investigación de la naturaleza y, en consecuencia, se convierte en clave desde la que pensar la conexión entre el ámbito de la razón y el mundo; de hecho, constituye un aspecto de particular interés, entre otras cosas por los temas, decisivos en la obra de esta autora -y que ahora quedan sólo apuntados -, que introduce.

Ciertamente, un poder ejercido sobre “ilusiones” tiene algo de “ilusorio”, es, de hecho, un poder sólo negativo y limitado: el de dudar sobre mis creen-

---

<sup>35</sup> O.c., p. 50 ss.

<sup>36</sup> O.c., p. 52-55.

<sup>37</sup> O.c., p. 54.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> O.c., p. 55.

cias<sup>40</sup>, porque “puedo dudar pero no creer”. En otras palabras, el conocimiento como transformación de la ilusión en certeza, del azar en necesidad, ha de justificarse en la determinación de los límites de mi “poder” y “para conocerme he de saber hasta dónde se extiende” éste<sup>41</sup>. En la determinación de tales límites dos factores juegan un papel fundamental: deseo e imaginación.

En la dinámica del “yo”, el deseo surge entre la sensación y mi poder, indicando la orientación del límite. Ya al comienzo de estas páginas de la segunda parte la “presencia del mundo para mí” ha aparecido ante todo como “un sentimiento ambiguo” de mi propia existencia y de su limitación, precisamente, a través del deseo: la vida, el estar en el mundo, es un pensar acompañado de placer, y sin embargo, el deseo corrompe todo placer al introducir lo inaccesible como un límite a mi existencia. Por ello, el límite que desde el deseo se perfila da razón de la distinción entre pensar y conocer, entre el mundo de mis representaciones, que sólo es testimonio de mi existencia, y el de mis percepciones, en el que domina el sentimiento de dependencia recíproca.

Admitida esta última distinción, el papel intermediario de la imaginación viene a ser esencial en el acceso al mundo: por su actividad las ideas son “en tanto que dependen de mí, signos del yo, en tanto que no dependen, signos de otra existencia”, de tal modo que “conocer es leer en un pensamiento cualquiera esta doble significación, es hacer aparecer en un pensamiento el obstáculo, reconociendo en este pensamiento mi propio poder (*puissance*)”<sup>42</sup>.

El análisis de la imaginación, “única causa de todas mis incertidumbres y de todos mis errores”<sup>43</sup>, es uno de los aspectos de mayor interés en este escrito; responde a la preocupación de la autora por cuestionar “el vínculo de acción y reacción entre el mundo y mi pensamiento”<sup>44</sup>, cuestionamiento en el que sustentará su idea de la ciencia moderna como forma específica de relación con el mundo, juego de poder o “lucha cuerpo a cuerpo” en la que la imaginación es “el arma del espíritu contra el azar”<sup>45</sup>.

Como consecuencia de su análisis pondrá de relieve la ambigüedad de esta física de la imaginación: “¿Esta física es verdadera? No podría afirmarlo”<sup>46</sup>. Entre otras cosas, la geometría y la física “me hacen concebirme como dos seres”, el que sufre la acción del mundo y el que actúa sobre él<sup>47</sup>,

<sup>40</sup> O.c., p. 57.

<sup>41</sup> O.c., p. 60.

<sup>42</sup> O.c., p. 61.

<sup>43</sup> O.c., p. 71.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> O.c., pp. 76-78.

<sup>46</sup> O.c., p. 81.

<sup>47</sup> O.c., p. 83.

dos seres que S. Weil entiende que sólo podrían reconciliarse por medio de una acción real, “respuesta a los asaltos del mundo”, esto es, por medio del trabajo, acción verdadera e indirecta “por la que puedo hacer que lo que sufra sea mi propia acción”<sup>48</sup>.

Las reflexiones del pensador, supuestamente cartesiano, finalizan así con una reflexión sobre el trabajo, -ámbito en el que la existencia humana ha de quedar constituida como presencia, mediada por el cuerpo y los instrumentos, en el mundo-, que le permitirá matizar la idea de ciencia introducida en la modernidad y abrir perspectivas en las que pensar sus posibles y “sorprendentes contradicciones”. Entre los temas, más o menos concretos, que la autora ha ido abriendo, en la “Conclusión” destacará, en primer lugar, la relación de la nueva ciencia con el conocimiento de sí: “El fin de la ciencia es hacer al espíritu humano dueño, en la medida de lo posible, de esta parte de la imaginación que la percepción deja libre, después de ponerle en posesión del mundo; y quizá los dos fines, no sean sino el mismo”<sup>49</sup>; en segundo, y en consecuencia, la posibilidad de abordar la conexión entre esta forma de saber y la percepción, porque “a fin de cuentas, la única sabiduría consiste en saber que hay un mundo, es decir una materia que el trabajo sólo puede cambiar, y que, a excepción del espíritu, no hay nada más... La sabiduría que he buscado laboriosamente, está contenida en la más simple percepción”<sup>50</sup>.

### III

La lectura weiliana, no ya de Descartes sino de lo que la ciencia comenzó siendo y ha llegado a ser, experimentará, a partir de este inicial trabajo, un desarrollo considerable, sobre todo de explicitación; de igual modo puede decirse que, aunque el Descartes de las *Reglas*, al que no sólo pero básicamente se refiere, tiene una singular importancia, sus preocupaciones presentan, al menos en dos momentos cruciales, una inflexión. Sin embargo, el escrito de la autora no sólo nos ha conducido a un tema -el de la nueva ciencia y sus implicaciones-, a un espacio histórico -el de su constitución-, y a un texto -el de su intento de fundamentación-, sino que parece advertir en éste cómo se perfilan ya líneas de evolución, cuestionables en su formulación misma.

Simone Weil parece haber visto que la experiencia, el tomar la palabra por parte del mundo, requiere dejar un espacio a éste, de modo que las impo-

---

<sup>48</sup> O.c., p. 84.

<sup>49</sup> O.c., p. 93-94.

<sup>50</sup> O.c., p. 94.

siciones de la autoconciencia moderna no establezcan una barrera insuperable. En este sentido es sintomática la observación de Vattimo: “La existencia de Simone Weil parece realizada a propósito para ser objeto de una biografía; no tanto por dramatismo de los acontecimientos externos, del que éstos no carecieron, cuanto por el continuo esfuerzo por hacer de cada evento un momento de conocimiento, testimonio, revelación de la verdad”<sup>51</sup>. Este esfuerzo por hacer del conocimiento revelación de la verdad el autor indica cómo se inicia con la valoración del trabajo físico, que proporciona la captación más auténtica del sentido de la existencia, y se concreta tras su aproximación al cristianismo, cuando “la verdad del trabajo se convierte en la de la pobreza y el amor cristiano”; se abre así una nueva perspectiva en la que sus preocupaciones, permanentemente políticas, pasan por un “no perturbar el orden del mundo”, esto es, por la “afirmación de una moral superior fundada en la pobreza, el estilamiento del yo, un hacerse transparente y dejar hablar a las cosas”<sup>52</sup>, que tanta incomodidad suscitó en ocasiones: a propósito de Bataille, Vattimo nos recuerda cómo, para éste, “todo en ella daba la impresión de “haber contraído un pacto con la muerte”<sup>53</sup>.

En relación, sin embargo, con ese “hacerse transparente y dejar hablar a las cosas” que supone una “disminución” del yo, su “debilitamiento”, la distinción de María Zambrano entre la conciencia o el yo de la modernidad y el alma, que es “un trozo del cosmos en el hombre”, puede ser clarificadora. “El alma que no es una cosa, sino un medio donde entran todas las cosas haciéndose, diríamos, verdaderas, transmutando su anónima condición en verdad”<sup>54</sup>, parece haberse perdido en el distanciamiento crítico que define la actitud inaugurada y fundamentada por Descartes: “La cultura moderna fue arrojando de sí al ser total del hombre, cuidándose sólo de su pensamiento”<sup>55</sup>, en un proceso en

---

<sup>51</sup> El escrito es un breve artículo que apareció en *La Stampa* el 5 de Agosto de 1981 con el título “Simone Weil: el yo transparente” y está recogido en G. Vattimo, *Le mezze verità*, La Stampa. Tercera página, Torino, 1988, p. 105.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> María Zambrano, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1982, p. 245. Sobre el alcance de este punto en el contexto de la obra zambraniana, vid. G. de Martino y M. Bruzese, *Las filósofas. Las mujeres protagonistas en la historia del pensamiento*, Apéndice “Pensadoras españolas” de Alicia H. Puleo, Madrid, Cátedra, 1996, pp. 566-567.

<sup>55</sup> Vid. de la autora el texto “Hacia un saber sobre el alma” en la obra del mismo título editada en Alianza y también, por ejemplo, *La confesión: género literario*, Madrid, Mondadori, 1988, donde afirma explícitamente: “Antes, antes de que el yo cartesiano la barrera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino. Este espacio fue borrado y en su lugar aparecieron los hechos psíquicos o los actos de conciencia”.

el que el alma, espacio de inserción en el universo y lugar de la verdad, quedó definitivamente como un “reto”.

Conducidos, pues, al texto cartesiano, es éste el momento de reparar en otro que, a mi juicio, no forma parte sólo de la historia de sus interpretaciones sino, en cierto modo, de su misma gestación: el de la correspondencia que mantiene con el autor la princesa Elisabeth<sup>56</sup>.

Si para que haya pensamiento ha de haber alteridad, si el pensamiento surge, en cierto modo, del conflicto y se articula como diálogo, la conversación por escrito que recoge la literatura epistolar tiene, en principio, un interés muy particular. Como objeto de atención, son textos en los que, además, la escisión sujeto-objeto se diluye, en la medida en que el corresponsal emerge tanto como sujeto de su propio discurso como en condición de “tema” sobre el que se le responde y del que se ofrece también una información, lo que parece poner de relieve una cierta latencia de la respuesta en la misma pregunta que, cuando menos, choca con el mito de la certeza sustentada en la subjetividad: el juego de preguntas y respuestas circunscribe el ámbito del saber, pero ampliándolo al de la razón que coincide con el horizonte del mundo humano.

Es verdad que en las cartas de la princesa el perfil intelectual de ésta, en una primera lectura al menos, tiende a desdibujarse; aparece en ellas, básicamente, como interlocutora de Descartes, discípula y admiradora que, si bien plantea cuestiones y objeciones, es, ante todo, receptora de sus enseñanzas. En estos textos, sin embargo, hay una presencia del pensamiento teórico de su autora bajo una fórmula de expresión que, aunque puede inducir a devaluar el papel que jugó en el ámbito de la filosofía, admite también otras versiones: ajena al círculo profesional de los filósofos, o científicos, la princesa habría encontrado un vehículo a través del cual hacer llegar sus propuestas y problemas, habría acertado también a formular las preguntas decisivas para el desa-

---

<sup>56</sup> Princesa palatina, nacida en Heidelberg el 26 de diciembre de 1618, en el exilio desde 1621. Al parecer es Pollot quien la pone en contacto con Descartes en 1642 y mantendrá con él una amplia correspondencia entre mayo del 43 y noviembre del 46 (traducida al castellano por M<sup>a</sup> Teresa Gallego Urrutia: R. Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999).

Las referencias biográficas básicas pueden encontrarse en Foucher de Careil, *Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine, d'après des lettres inédites*, Paris, Baillièrre, 1879, en Baillet, *Vie de Mons. Des-Cartes* II, en Réaux, *Historiettes*, o en Sorbière, *Sorberiana*, cfr. con la reproducción de testimonios y comentarios en A. T. IV, pp. 449 y sigs. especialmente. Para una perspectiva más simplificada, aunque muy ajustada, vid. Garin, E., *Descartes*, Barcelona, Crítica, 1989 (el capítulo “Entre princesas y reinas: una nueva “Summa” y un tratado de las pasiones”).

Una presentación general también se encuentra en G. Martino y M. Bruzzese, *Las filósofas*, ed. cit., pp. 164-169.

rollo de una orientación de la que, ciertamente, no será principal protagonista, pero habría, en fin, insertado su actividad en un contexto de diálogo en el que, a pesar de las indicaciones cartesianas, se renuncia de hecho a la ficción de la subjetividad autónoma y autosuficiente, sin perder los rasgos que identifican su fisonomía propia.

Un nuevo acercamiento a esta correspondencia permitiría, ya desde este punto de vista, encontrar sugerencias y reflexiones concretas que la habitual valoración de los estudiosos de Descartes han pasado, casi sistemáticamente, por alto. Posiblemente no sea necesario desbriznar estos escritos; quizá baste una mera alteración del punto de vista, -alteración para la que es conveniente reparar en un par de consideraciones que no siempre parece que se hayan tenido en cuenta- para descubrir en la autora un efectivo interés por la ciencia en el que confluyen, por una parte, su preocupación por las cuestiones introducidas por el nuevo planteamiento y una sólida formación que le permite distinguir con perspicacia el núcleo del mismo y participar en su discusión, y por otra, una singular sensibilidad para apuntar en la dirección de sus posibles desarrollos.

Conviene recordar que, si en las relaciones de la princesa Elisabeth con Descartes la correspondencia constituye la documentación básica, ésta no es, sin embargo, la única. Por trivial y obvio que pueda parecer, ha de tomarse en alguna consideración la epístola-dedicatoria que el autor incorpora a la edición de los *Principios*; y ha de hacerse porque, aunque en sus cartas Descartes responde como maestro y aunque la dedicatoria recoge las expresiones de reconocimiento al uso, el hecho de dirigirse a ella como destinataria y el hacer constar que ello se debe a que es la única persona que ha encontrado capaz de apreciar tanto los aspectos metafísicos como geométricos de su obra, algo dice en torno a esta figura y, posiblemente, en torno a su participación en el desarrollo del cartesianismo, es decir, en la elaboración de las investigaciones del autor.

Suponiendo la sinceridad de Descartes, de la que, en este punto, no cabe dudar en función de los temas abordados y del talante atribuido a la princesa por otros testimonios<sup>57</sup>, resulta discutible, además de excesivamente sorprendente, la versión de quienes atribuyen el sentido, y la existencia misma, de esta

---

<sup>57</sup> “Joven, culta, despierta, si damos oídos a Sorbière era también desenvuelta en sus modales hasta la despreocupación. No se deleitaba en fatuidades escolásticas, sino que quería conocer las cosas claramente; ... tenía un ingenio preciso y un juicio sólido; [...] le agradaba escuchar a Descartes; [...] leía hasta altas horas de la noche; [...] se hacía realizar disecciones y experimentos; [...] en su palacio había un ministro que era considerado sociniano”, Garin, o.c., p. 181, por ejemplo.

correspondencia a la condescendencia, acompañada de respeto y afecto, eso sí, del maestro con una destacada e interesada discípula<sup>58</sup>.

Naturalmente es verdad que son muchas las páginas que el autor dirige a la princesa hablándole del modo de adquirir, filosóficamente, la felicidad, como lo es el hecho de que los problemas familiares y políticos de ésta encuentran eco y expresión en unas cartas de carácter, en ocasiones, bastante personal. Sin embargo, no es éste ni el tema exclusivo o preferente, ni el sesgo destacado en la dedicatoria a los *Principios*; y no parece casual que no lo sea, teniendo en cuenta que en ésta Descartes esboza un planteamiento explícitamente moral y destaca la “perspicacia y máxima preocupación por conocer la verdad” de la princesa en el contexto de una discusión de las virtudes a fin de matizar la noción de *sagesse*.

Si a la redacción de los *Principios* y, posteriormente, de *Las pasiones del alma*, puede atribuirse un “cambio de estilo” que corresponde a la decisión de elaborar una exposición articulada de los resultados obtenidos, los gestos y el tono “magistral” que el autor adopta, en ocasiones también en su correspondencia, no deberían oscurecer la relevancia del impulso teórico que la discusión de algunos temas con Elisabeth tuvo que producir en la progresiva orientación práctica -moral y médica-, de las preocupaciones que intenta incorporar a su definitiva sistematización.

En pocas palabras, hay indicios para suponer que las observaciones, intereses o preocupaciones de la princesa no fueron sólo una excusa para la explicitación de algunos temas del último Descartes; la afirmación de Garin respecto al hecho de que su “nombre es indisoluble de estos años de reflexión cartesiana”<sup>59</sup> probablemente deba entenderse como el reconocimiento no sólo de su presencia en los textos del autor, sino también de su efectiva participación en la articulación de los mismos.

Desde este punto de vista, incluso el contenido propiamente moral desarrollado en la correspondencia, tanto en función de sus mismas afirmaciones como por la inflexión que en las de Descartes propician, permite destacar el hecho de que la perspectiva teórica de la princesa está orientada por la consi-

---

<sup>58</sup> También como ejemplo: “Para dar cuenta del contexto en el que todas estas reflexiones (sobre moral y por parte de Descartes) tienen lugar, recordaremos que Elisabeth vive en el exilio, y tanto razones políticas como de índole familiar producen en ella estados permanentes de tristeza y depresión; admiradora de la obra de Descartes, sigue con inusitado interés todos los grandes planteamientos que éste desarrolla, y le formula preguntas así como problemas que merecen el mayor respeto por parte de Descartes; por lo cual éste hace lo posible para conseguir que se sienta tan “feliz y contenta como merece” [...], F.J. Blázquez-Ruiz, *Moral y voluntad en Descartes*, Biblioteca de estudios cartesianos, Córdoba, 1984, p. 127.

deración del ámbito de la moral como un ámbito esencialmente vinculado al de la investigación de la naturaleza.

No es el momento de entrar en una discusión, suficientemente desarrollada ya, en torno a Descartes, a cómo, ciertamente, su concepción del “árbol del saber” recogía como “ramas”, en las que la tarea emprendida habría de culminar, la moral y la medicina, en torno a la problemática vinculación establecida, cuando intenta elaborar esta culminación, entre *verité* y *sagesse*, o en torno, en fin, a los obstáculos que, a pesar de las modificaciones introducidas, el planteamiento adoptado le pone al paso y, no siempre, le permite superar.

Se trata, más bien, de atender a la lectura que la princesa cartesiana hace de esta propuesta, destacando las posibilidades y problemas que en ella ve, y reparando también en la específica formulación de esta lectura: es una época en la que algunos constatan que “se está poniendo de moda que las damas estudien filosofía”<sup>60</sup> y, en virtud de la nueva moda que afecta particularmente, como es sabido, al cartesianismo, surge la “dama de ciencia” como producto de la revolución científica<sup>61</sup>, de forma que, aunque su aportación efectiva es real, hay en sus elaboraciones algo de artificio: se escriben textos resumidos para ellas, se incorporan a la investigación con colaboraciones anónimas o bajo pseudónimo, aparecen como interlocutoras “ficticias” en diálogos de divulgación...<sup>62</sup>, incluso en casos señalados, como pueda serlo el de Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, su participación en la difusión del mecanicismo no está exenta de gestos, cuando menos, artificiosos, entre los que la representación de su “biblioteca vacía” como ostentación de su carencia de guías y maestros no parece sino una forzada asimilación del pensamiento al que se acoge.

En este contexto, las 59 cartas que componen el diálogo entre Descartes y la princesa Elisabeth, habitualmente fechadas y firmadas, testimonio de la conciencia de la autora de que el pensamiento se “conjuga en plural”, vienen a ser una documentación privilegiada de lo que, al menos ella, leyó de Descartes y le dijo a él mismo. De estas cartas, tal vez no debiera pasarse por alto ninguna; sin embargo, tampoco es el momento de reproducirlas; de ellas se destacarán, por tanto, aquellos hitos en los que parece observable la percepción que esta autora tuvo de los límites de la racionalización, especialmente lo que en la empresa cartesiana hay de pérdida de referencias, o de incapacidad de incorporarlas al proyecto: la reducción del cuerpo y el deseo al horizonte de

---

<sup>59</sup> Garin, o.c., p. 179.

<sup>60</sup> Vid. Margaret Alic, *El legado de Hipatia*, ed. cit., p. 101.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>62</sup> *Ibid.*

una razón que, sometiéndolos a sí misma, queda también reducida, incapacitada para mantener la intimidad zambraniana con el universo, o el pacto originario con el mismo del que Simone Weil hablará.

La princesa escribe a Descartes, hasta que en octubre de 1646 se traslada a Berlin, desde La Haya, y el autor responde, habitualmente, desde Egmond du Hoef; las cartas de ambos proporcionan datos de carácter biográfico respecto a acontecimientos, relativos a las circunstancias personales y familiares de la autora, que pueden reconstruirse, pero el contenido dominante de las mismas es teórico; aunque es también bastante heterogéneo, pueden encontrarse tanto rasgos constantes como una cierta evolución en el tratamiento de los temas.

Desde el punto de vista del contenido, la correspondencia podría articularse en tres grandes momentos:

a) Las cartas que corresponden al período transcurrido entre mayo de 1643 y agosto de 1644 constituyen un primer momento de carácter manifiestamente científico; en ellas se abordan temas metafísicos, matemáticos y físicos: de hecho, esta etapa se inicia con los problemas que la princesa plantea en relación al dualismo, concretamente respecto a la acción del alma sobre el cuerpo -un problema que, a su juicio, sugeriría la conveniencia de una nueva definición del alma -, y podría cerrarse con la carta de agosto de 1644, que Descartes le envía desde Le Crévis, respondiendo a las observaciones que Elisabeth le hace sobre los *Principios*, aunque afirma encontrarse de viaje y no poder, por tanto, responder con la precisión y referencias concretas al texto que serían de desear.

Resulta, naturalmente, comprensible que este primer momento no haya sido particularmente atendido por parte de los estudiosos de Descartes, bien porque aún no aparecen los temas que, en la perspectiva de su obra, quedarán incorporados al tratado sobre las pasiones, o bien porque algunos de los problemas abordados encuentran su desarrollo en otros escritos del autor, especialmente en las respuestas a las objeciones a las *Meditaciones metafísicas*<sup>63</sup>; sin embargo, son textos de un especial interés para acercarse al pensamiento de la princesa, no sólo porque con ellos se inicia una relación de cuya importancia el autor dejará constancia en la Dedicatoria de los *Principios*, sino, sobre todo, porque muestran un modo de pensamiento que, aun presentándose en deuda respecto al proceder cartesiano, no deja de manifestar una orientación propia.

Ciertamente, el problema planteado por la princesa es ocasión para que el autor explicitase aspectos fundamentales de su planteamiento y, en la discu-

---

<sup>63</sup> El mismo autor remite a las sextas objeciones en la carta del 21 de mayo de 1643.

sión del mismo, para que ella introduzca importantes reservas al ideal de racionalización que más adelante encontrarán su desarrollo, así como algún ejemplo del modo de enfocar las cuestiones matemáticas que Descartes le propone y, quizás especialmente, una particular valoración del método cartesiano que incide en destacar su dimensión ética. Con todo ello, estas primeras cartas se convierten en referencia fundamental y presentan una perspectiva que su autora no abandonará.

b) Un segundo momento, en el curso de la correspondencia, parece iniciarse con la carta de Descartes, desde Egmond, del 18 de mayo de 1645. Ha transcurrido casi un año sin respuesta por parte de la princesa a su última carta y ahora el autor alude a las noticias que de su corresponsal ha tenido a través de Pollot, noticias en torno a la larga enfermedad que durante este tiempo la ha aquejado: ésta será motivo para que el propio autor introduzca temas relativos a la moral que constituirán el centro de interés de esta etapa que se cierra con el pequeño escrito de la princesa, del 27 de diciembre de este mismo año, y la respuesta de Descartes de enero de 1646.

Respecto a la enfermedad de Elisabeth, una persistente “fiebre lenta, acompañada de tos seca”<sup>64</sup>, Descartes juzga que puede tener como causa la tristeza, ocasionada por los problemáticos asuntos en los que su casa se ve envuelta, por lo que apela al dominio de la razón, capaz de ver la vida del propio cuerpo como lo que acontece en un teatro: en ello consiste el control de las pasiones, esto es, el control de lo que nos sobreviene, y la “elevación del alma” que ha de proporcionar la consiguiente felicidad.

La respuesta de Elisabeth da paso a lo que serán las líneas básicas de una discusión en la que encuentran expresión los temas más destacados y estudiados de la correspondencia entre ambos autores. A la sugerencia cartesiana, la princesa objetará su convencimiento de que existen límites a ese control de la razón que su corresponsal propugna, límites que derivan del cuerpo -al que se refiere hablando de “las debilidades de su sexo”-, de los accidentes penosos que la fortuna propicia y, en cierto modo, de la indefensión en la que se encuentra la conciencia en soledad: “Pienso que, si mi vida os fuese enteramente conocida, encontraríais más extraño que un espíritu sensible, como el mío, se haya mantenido tanto tiempo, entre tantos obstáculos, en un cuerpo tan débil, sin otro consejo que el de su propio razonamiento ni otro consuelo que el de su conciencia...”<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> A.T. *Correspondance*, IV, 201. Se citará siempre por esta edición, normalmente haciendo constar en el texto la fecha de la carta que figura en la misma y sólo en ocasiones particulares, para evitar reiteraciones, se remitirá en nota a la página en concreto.

<sup>65</sup> O.c., p. 209.

Introducidos estos límites al ideal racionalizador, la discusión entre ambos autores pierde progresivamente algo del tono “pedagógico” que, en cierto modo, ha tenido, para adquirir el carácter de genuino intercambio de puntos de vista: Descartes no cede en su apelación, expresa en la carta de junio de 1645, al *bon sens* como único bien que impide que los males sean absolutos, pero, a instancias de las consideraciones de la princesa, reconoce la importancia de la imaginación y los sentidos, de la salud y, en definitiva, de los elementos somáticos en el *bon usage* de una razón *maitresse des passions*; defiende igualmente que la filosofía enseña que la felicidad proviene de nosotros y no de la fortuna (21 de julio) pero para reconocer también la necesidad de distinguir entre la suerte proporcionada por ésta (*heur*) y la felicidad (*beatitudine*), así como la conveniencia de cuestionarse la dependencia efectiva del mundo exterior; y, respecto a la observación de Elisabeth en torno a la dificultad que encuentra una conciencia aislada como único apoyo del razonamiento, sugiere la posibilidad de recuperar algunas lecturas, de Séneca en este caso, a fin de encontrar en la filosofía *quod beatam vitam efficiat*, lo que hace la vida feliz.

En estas cartas se va perfilando, al hilo del comentario de Séneca, el desarrollo de la moral que *par provision* había introducido en el *Discurso*, así como el entramado de lo que será *Las pasiones del alma*, texto en el que se recupera la cuestión, inicialmente debatida, sobre la interrelación entre el alma y el cuerpo y en el que es decisiva la definición de lo que son las pasiones, requerida por la princesa (13 de septiembre de 1645) y proporcionada por Descartes casi inmediatamente (6 de octubre). Es ésta, sin duda, la etapa de esta correspondencia a la que los estudiosos del autor han prestado una mayor atención, destacando positivamente el decisivo papel desempeñado por su correspondencia<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Es curioso hacer constar que una de estas valoraciones positivas se encuentra en Guido Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, La nuova Italia, 1980 (especialmente en la III parte, pp. 302 ss.), en un trabajo que persigue integrar la propuesta moral cartesiana en su planteamiento epistemológico y en el contexto de sus desarrollos efectivos en el ámbito de la ciencia.

De la importancia de estos textos se hace eco también J.L. Marion tanto en *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, como en *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, atendiendo, naturalmente, a la perspectiva del autor.

S. Gaukroger, en *Descartes, an intellectual biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 385 destaca cómo la princesa Isabel, con la que el autor mantuvo una relación “extremadamente compleja” a su juicio, jugó un papel clave en su vida, intelectual y personal, entre 1643 y 1650. En esta misma obra se encuentran referencias bibliográficas al respecto, entre las que pueden destacarse por su interés: Marguerite Néel, *Descartes et la princesse Elizabeth*, Paris, 1946 y G. Cohen, *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII siècle*, Paris, 1920 (ed. facsímil, Ginebra, 1976).

c) El tercer momento que se podría distinguir se iniciaría con la carta de Elisabeth del 25 de abril de 1646, en la que no sólo es perceptible el comienzo de un cierto cambio de estilo por el eco progresivo que irán encontrando acontecimientos hasta cierto punto ajenos al debate teórico, sino también la introducción, posiblemente debido a ello, del tema de la “vida civil”, en cuyo desarrollo queda incorporada la discusión sobre Maquiavelo, autor al que Descartes se acerca por indicación de la princesa.

Prescindiendo de los comentarios que corresponden a la introducción de esta nueva temática, importa llamar la atención sobre la evolución que ahora presentan aspectos anteriormente abordados: si ante la definición de lo que es la felicidad, propuesta por Descartes (6 de octubre de 1645) como “posesión de todos los bienes cuya adquisición depende de nuestro libre arbitrio” la princesa había ya mostrado las limitaciones impuestas por lo que no depende de nosotros como obstáculo (30 de noviembre de 1645), ahora, tras la lectura del esbozo del tratado de las pasiones al que realiza algunas observaciones a la “parte física”, retoma las consideraciones anteriores, en el contexto de la teoría de la pasión, con el fin de destacar las dificultades de aplicación de la misma y recalando en un punto, sólo aludido por el autor, pero de capital importancia en su planteamiento moral: la problemática del deseo que, como es sabido, ha de quedar sometido al dictado de la razón: “Pero encuentro menos dificultad en entender lo que decís sobre las pasiones que en practicar los remedios que ordenais contra sus excesos. Porque ¿cómo prever todos los innumerables accidentes que pueden sobrevenir en la vida?, ¿cómo impedir el desear con ardor las cosas que tienden necesariamente a la conservación del hombre (como la salud y los medios de vida) que, sin embargo, no dependen en absoluto de su arbitrio? Para el conocimiento de la verdad, el deseo es tan justo que está naturalmente en todos los hombres...”<sup>67</sup>.

En su respuesta, Descartes se detiene en explicitar los principios físicos de los que hipotéticamente se ha servido para descifrar los movimientos que acompañan a cada una de las pasiones, introduciendo aclaraciones en torno a la identidad del sujeto moral en el que la unión entre el alma y el cuerpo no es entendible en términos de mera coexistencia<sup>68</sup>. El reconocimiento de una correspondencia efectiva entre pasiones y estados del cuerpo nos conduce de

---

<sup>67</sup> A.T. IV, p. 405, la argumentación de la princesa continúa con referencia a la discusión del tema de las pasiones y la necesidad de un infinito, e imposible, conocimiento de lo que nos afecta que permitiese su discernimiento como un bien o un mal.

<sup>68</sup> Es éste el aspecto destacado por estudiosos de Descartes como Gouhier o Guéroult que se refiere a una “sustancia compuesta alma-cuerpo”. En G. Canziani, o.c., pp. 235-236 pueden encontrarse referencias bibliográficas de las distintas lecturas al respecto.

nuevo al problema planteado por la princesa y con el que se había iniciado esta relación epistolar.

En realidad, cuando, por primera vez, la princesa le plantea cómo el alma puede determinar los espíritus del cuerpo en las acciones voluntarias, sorprende que Descartes se hubiera referido a su respuesta a las sextas objeciones, en primer lugar porque no es exactamente la misma la cuestión suscitada<sup>69</sup>, pero sobre todo porque, en orden a matizar el planteamiento e intereses del autor, resulta mucho más clara la argumentación que proporciona en esta carta (del 28 de junio de 1643) que la del texto al que remite<sup>70</sup>: que la distinción entre el alma y el cuerpo no es sino nocional y de carácter metodológico, con vistas a la construcción del saber “según el orden de la razón”, perspectiva en la que el entendimiento, mediante la reflexión, disocia lo que de hecho y, por tanto, en la experiencia, en la práctica y en la vida aparece obviamente unido.

Sin embargo, en esta misma perspectiva adoptada por el autor, la cuestión que se le plantea es pertinente: la princesa requiere una noción del alma que dé razón de una capacidad, a su juicio, también sustantiva: la de padecer y actuar sobre el cuerpo. En ausencia de esta noción, la ciencia que, en expresión de Descartes, “no consiste sino en distinguir bien las nociones” (21 de mayo de 1643)<sup>71</sup>, se torna incapaz de recomponer el territorio parcelado del saber. Esta parcelación responde, sin duda, a lo que es la aspiración cartesiana de fundar un orden que sacie el ideal de certeza de la razón; pero, sin duda también, esta aspiración queda vinculada a un espacio -el ámbito metafísico del entendimiento puro -, así como el de la ciencia requerirá el concurso de la imaginación y “las cosas que pertenecen a la unión del alma y del cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento sólo, ni siquiera por el entendimiento ayudado de la imaginación; se conocen muy claramente por los sentidos” (28 de junio de 1643)<sup>72</sup>; por ello, “haciendo uso solamente de la vida y

---

<sup>69</sup> Como se recordará, las sextas objeciones, elaboradas por algunos filósofos y teólogos del círculo del P. Mersenne aparecen estructuradas en nueve “escrúpulos”, acompañados de un breve apéndice y un escrito adjunto, en los que se cuestionan aspectos distintos de las *Meditaciones metafísicas*; de los temas apuntados podrían tener relación con la observación de la princesa los dos primeros “escrúpulos” y el séptimo, pero desde una perspectiva manifiestamente diferente: la insuficiencia de argumentación del *cogito*, obviamente innecesaria en cuanto evidencia.

<sup>70</sup> Concretamente, remite al final de su respuesta, donde, entre otras cosas, dice: “Desde mi más tierna infancia, concebí el espíritu y el cuerpo (de los que yo percibía confusamente estar compuesto) como una misma y sola cosa; y éste es el vicio común a casi todo conocimiento imperfecto: reunir varias cosas en una, y creer que son la misma; por eso hay que tomarse el trabajo de separarlas luego, distinguiéndolas entre sí mediante un examen más cuidadoso”, tr. de V. Peña, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, Alfaguara, 1977, p. 339.

<sup>71</sup> A.T. III, p. 665.

<sup>72</sup> A.T. III, pp. 691-692.

de las conversaciones ordinarias, y absteniéndose de meditar y estudiar, se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo”<sup>73</sup>.

Es esta remisión del problema al plano de la vida, excluyéndolo del de la ciencia, lo que la princesa parece no admitir: “Encuentro que los sentidos me muestran que el alma mueve el cuerpo, pero no me enseñan en absoluto (no más que el entendimiento y la imaginación) el modo en el que lo hace. Y, por ello, pienso que hay propiedades del alma, que nos son desconocidas, que podrían quizá trastornar aquello de lo que, con tan buenas razones, sus *Meditaciones metafísicas* me han persuadido respecto a la inextensión del alma” (5 de julio de 1643)<sup>74</sup>.

Tal vez el hecho de que Descartes utilice el término “fuerza” (*force*) para referirse a la forma de relación entre el alma y el cuerpo, mientras Elizabeth opta por el de “capacidad” (*puissance*) pueda considerarse sintomático, en función de las connotaciones físicas y metafísicas de los mismos, del plano en el que la princesa establece su discurso, de su convicción de que, a falta de una tematización del problema suscitado, el planteamiento fundamentador podrá experimentar una quiebra y mostrarse insuficiente.

En este sentido, las páginas que la princesa dirige al autor no sólo ponen de relieve su percepción y deseo de encarar esa “oscura relación entre autococonocimiento e investigación del mundo” con las dificultades o contradicciones que pueda entrañar -y a la que Simone Weil se referirá también -, sino que, además, son el testimonio de su pretensión de establecer un tránsito fluido entre formas de conocimiento, planos de realidad y órdenes del saber, capaz de satisfacer las aspiraciones no sólo de una razón individual, autoconsciente y autónoma que persigue el dominio de la naturaleza, sino del ser humano emparentado con el universo, a través de una ciencia capaz de hacer de él “la ciudad de todos los seres racionales”<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> A.T. IV, p. 2.

<sup>75</sup> Simone Weil, *Sur la science*, ed. cit., p. 220. Posiblemente las cartas de Elizabeth y Descartes de noviembre del 43, en las que abordan el problema matemático de los 3 círculos y en las que el autor, entre elogios a la princesa por su capacidad en este ámbito, presenta las “claves de su álgebra” frente a la opción de ésta por la resolución geométrica, puedan enmarcarse en esta misma pretensión, si bien no hay, por su parte, otra justificación a su posición salvo el que es el método al que está habituada.