

Reseña: Marie Bardet (ed.), Elisabeth de Bohemia y René Descartes, *Correspondencia. Un uppercut al dualismo*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2018.

Marcos Travaglia (UBA)

Descartes es un filósofo omnipresente en los programas de filosofía, sea para analizarlo, para tomarlo como punto de referencia o para desestimarlo. Esta última vía es transitada con bastante frecuencia. Como notara en una conferencia reciente Beatriz von Bilderling, golpeamos demasiado a Descartes, pero dedicamos poco esfuerzo a profundizar en su filosofía, especialmente en cuanto refiere al cuerpo y la composición del ser humano¹.

Editorial Cactus nos brinda, con este pequeño libro, una nueva oportunidad de introducirnos en el extraño y apasionante planteo antropológico cartesiano del dualismo e interaccionismo mente-cuerpo. *Correspondencia. Un uppercut al dualismo* es una invitación a volver sobre Descartes con textos fundamentales: en 80 páginas incluye una selección de la reseña biográfica de los corresponsales extraída de *La vie de monsieur Descartes* (1691) de Adrian Baillet, un ensayo a cargo de Marie Bardet (editora del libro y directora de la colección “Pequeña Biblioteca Sensible” de Cactus) y cinco cartas entre Descartes y Elisabeth.

La traducción, que cuenta con breves notas filológicas, estuvo a cargo de Pablo Ires. En castellano disponíamos ya de algunas traducciones: la de Elisabeth Goguel (de 1949, y la edición más completa a la fecha), la de María Teresa Gallego Urrutia (publicada en España en 1999) y una selección incluida en las *Obras escogidas* editadas por Ezequiel de Olaso en 1967 (que solo contiene las cartas escritas por Descartes). Ninguna de las ediciones locales se volvió a imprimir, y la española no circula tampoco en nuestro país. En ese sentido, aunque escueta, esta selección actualiza y pone a disposición un fragmento central de la copiosa correspondencia cartesiana. Sin embargo, se extraña la paginación fijada por Charles Adam y Paul Tannery (AT),

¹ La conferencia, titulada “Descartes. Sobre la locura de no tener cuerpo”, está disponible en: <https://youtu.be/KhhGTE8nvBM>, revisado 07/07/2018.

herramienta importante para el trabajo porque facilita la ubicación de la fuente. La traducción no tiene diferencias sustanciales con las ediciones anteriores consultadas (Goguel y Gallego Urrutia), pero se destaca por actualizar al uso del español del siglo XXI estos textos tan lejanos.

Las epístolas son tres de Elisabeth a Descartes y dos de Descartes a Elisabeth, fechadas entre el 16 de mayo y el 1 de julio de 1643. En medio de una sofocante situación (la desgracia económico-política en que había caído su familia y la melancolía que la invade), Elisabeth pide a Descartes que sea el médico de su alma (p. 62).

Las preguntas de Elisabeth son acerca del dualismo mente-cuerpo. Descartes ensaya varias estrategias de respuesta con poco éxito o, tal vez, con poco tino. Recurre a las nociones comunes e innatas (“unión” sería la correspondiente al compuesto), también apela a conceptos escolásticos (como la *gravitas*). Elisabeth no logra salir de su aporía y le critica con lucidez el interaccionismo, sugiriendo que concebiría más fácil la materialización del alma que la interacción entre dos cosas distintas. Ahí está la llave: concebir un alma material no es más que concebirla como una sola cosa junto con un cuerpo, lo que se nos presenta muy claramente a través de la sensación (pp. 72-73, 75-76). Esta caracterización es más profunda y Descartes llama a Elisabeth a posicionarse en su experiencia senso-afectiva. Experimentamos todo el tiempo la unión de forma a-racional, especialmente cuando estamos acostumbrados a concebir intelectualmente la distinción. Aunque el entendimiento puro la comprenda confusamente, los sentidos dan cuenta de ella con claridad: tenemos sensaciones, sentimientos, imaginaciones y pasiones y referimos su causa al cuerpo. La receta que prescribe el médico del alma para la melancolía de la princesa es incitarla a estimular sus sentidos e imaginación por lo perjudicial que puede ser dedicar demasiado tiempo a lo intelectual (pp. 76-77). Tal vez, como sugieren muchos intérpretes, Descartes podría haber ido a su explicación más clara: *distinción* no es *separación*, ni es contraria de *unión*. Cottingham, en *Filosofía cartesiana de la mente* (Norma, 1997), da un ejemplo tan simple como efectivo: entendemos que mermelada e hidratos de carbono son dos conceptos distintos, pero cuando untamos mermelada en la tostada sabemos que comeremos ambas. Podemos concebir sus esencias como distintas, pero vivimos su existencia como una sola cosa.

En la última carta, Elisabeth acepta las respuestas, pero señala que

queda sin resolver la interacción. Descartes desarrollará la respuesta en *Las pasiones del alma* a través de la glándula pineal (arts. 30-32), que es agitada por los espíritus animales (¿impulsos nerviosos?), aunque también se expide sobre ello en las *Meditaciones* con la institución natural (leyes naturales que establecen conexiones entre eventos, pero sin comprometerse con la homogeneidad / semejanza entre alma-cuerpo) y cuando sugiere nociones de causalidad no mecanicistas ni fisicalistas (ver AT VII, pp. 389-390). Esta polémica teoría desató un intenso y extenso debate, tanto entre contemporáneos de Descartes que optaron por “abandonar la partida” (Leibniz) o replantear el sistema (Spinoza, Malebranche), como entre historiadores de la filosofía que buscaron esclarecer la cuestión (Cottingham, Monroy Nasr, Castelli, Pavesi), y filósofos de la mente actuales, que desarrollan sus líneas ora a favor (Chalmers) ora en contra del dualismo (Ryle, Kim, etc.).

El artículo de Bardet (pp. 15-58) es el aporte original a este libro, y a cuya discusión quisiera abocarme especialmente. La autora analiza usos que hacemos de la terminología y conceptualización dualista respecto del alma y del cuerpo en el sentido común contemporáneo de nuestra cultura, usos cuyas raíces retrotrae hasta Descartes. Asimismo, y por otros intereses de su investigación, realiza conexiones con la teoría de la danza y cómo ésta se posiciona frente a la cuestión del movimiento. A mi entender, el ensayo reviste interés en este segundo sentido. Aunque a veces las frases pierdan claridad por la rimbombancia de las adjetivaciones, los momentos en que reflexiona sobre la danza son aquellos en los que el texto fluye mejor. Considero, sin embargo, que como análisis del dualismo resulta insuficiente, cuando no errado. Esto no sólo sucede respecto del tratamiento de los términos del sistema cartesiano, sino también por poner a Descartes a la par de teorías posteriores, como la física newtoniana o las geometrías no euclidianas, ajenas a los paradigmas de la ciencia en la primera mitad del XVII.

El ensayo de Bardet tiene seis secciones que recorren el contexto del intercambio, la propuesta cartesiana y una reivindicación de aportes de Elisabeth que significan, a entender de la autora, el *uppercut*. Finalmente, Bardet se aboca a mostrar cómo este golpe permite pensar una corporalidad y discursividad en términos del movimiento de la danza (según teorías contemporáneas).

En la primera sección, titulada “Relación epistolar” (pp. 15-21), Bardet

ofrece una sucinta reflexión sobre el registro epistolar en general y las condiciones en que se dio éste en particular. En su reconstrucción, explota fértilmente toda una serie de imágenes que aparecen en las cartas sobre acercar los cuerpos, moverse y conmovirse juntos, suscitar pasiones, etc. El encuentro de Elisabeth (tal vez demasiado desapegada de su cuerpo) y Descartes (sumergido en esa vivencia) está cargado de afectos mutuos y nos da una imagen de hacer filosofía como un “telar en construcción, y en co-construcción. [Nos hace r]ecordar que se piensa con otrxs, invocadxs (sic), imaginadxs, interlocutadxs” (p. 18).

En la segunda sección, “Relación *res extensa* y *res cogitans*” (pp. 21-27), Bardet explicita sus objetivos. Es aguda al indicar que desde el sentido común concebimos al cuerpo como un cuerpo-objeto, movido por un alma (i.e., un cuerpo animado), y que incluso cuando resaltamos la potencia de la corporalidad, muchas veces estamos partiendo de una simiente dualista en la cual la espiritualidad e inmaterialidad de lo anímico son el contrapunto en base al cual establecemos una jerarquía. Esta evaluación es plausible, pero me resulta mal encaminada en la medida en que Bardet sostiene que Descartes es el autor que permite con su dualismo establecer “una distribución de las voces, de las decisiones y de los poderes basada en la jerarquía del espíritu sobre el cuerpo” (p. 22).

Coincido con Bardet en que es común a muchos dualismos jerarquizar lo espiritual por sobre lo corpóreo y fundamentar así metafísicamente un orden político (p. 22). Esta jerarquización ubica lo espiritual por encima, como lo único, bueno y verdadero, mientras que lo corpóreo queda ligado a la disgregación, lo malo y el error. De todos modos, esta cualificación no es patente en la ontología que Descartes construye en las *Meditaciones* y *Principios*. Tal confusión se reitera a lo largo del estudio, porque la autora crea un Descartes conforme a aquello que quiere atacar, construcción que no resiste demasiado a la confrontación con el Descartes de textos muy conocidos. Trataré de mostrar que, con este Descartes de paja, Bardet sostiene que las objeciones de Elisabeth son un *uppercut*. Para ello me remitiré tanto a las cartas que aparecen en esta edición como a otras obras en las que se trata este tema.

Comenzaré señalando que el dualismo de Descartes no es moralizante: no hay un alma *bueno* y un cuerpo *malo*, sino que ambos se hallan en pie de igualdad ontológica. Son dos sustancias finitas que se distinguen por sus

atributos. Puedo pensar la *res cogitans* sin los conceptos de la *res extensa*, y viceversa. Ahora bien, en tanto pensamos la unión, aparecen una serie de modos que cada registro por separado no podría ejecutar: imaginar y sentir. Al desarrollar el origen del error, Descartes dice que su causa está solamente en el alma, que afirma cosas que no comprende y yerra. Epistemológicamente, ni el cuerpo ni las representaciones de cosas corpóreas son causa directa del error. Es la voluntad la que se equivoca al afirmar como verdaderas ideas oscuras y confusas. El cuerpo tiene un rol relativo en la emergencia del mal: es una cosa que se mueve, toma figuras y las cambia y que, en el caso humano (contra Bardet en pp. 31-32), es causa de sus propios movimientos. Esta es una diferencia fundamental del dualismo cartesiano en comparación con, e.g., el platónico, que no escatima en motes negativos para con la corporalidad (“cárcel”, “obstáculo”, “tumba”) y que sería un destinatario más adecuado de las críticas que esboza este ensayo. Por el contrario, Descartes se encarga en numerosas ocasiones de recalcar el carácter positivo de nuestra corporalidad. Así, en la Sexta Meditación habla de las enseñanzas de la naturaleza, que indican cómo conservar la vida. Igualmente, en *Las pasiones del alma* indica que el cuerpo es la sede de la vida (art. 4), que las pasiones que éste causa en el alma son buenas (arts. 40, 211) y lo vincula al origen de la felicidad (art. 212). En la correspondencia también aparecen ideas en este tenor, como en la carta del 28 de junio a Elisabeth (pp. 72-77), donde le recomienda dedicar pocas horas al día a la ejercitación de la matemática, pocas horas al año a la indagación metafísica y el resto del tiempo a disfrutar y experimentar de los sentidos.

Bardet insiste, sin embargo, en que Descartes realiza tres movimientos: “diferenciar, oponer, jerarquizar” (p. 24) alma y cuerpo. Ciertamente, Descartes diferencia (distingue) alma de cuerpo, y esto es lo único en que podemos concordar. Es muy cuestionable, en cambio, que cuerpo y alma sean opuestos (incluso Elisabeth confirma lo contrario, p. 79), y aunque la autora refuerce esta idea, no encontramos textos que hablen de un “combate”. Lo que aparece es la acción recíproca, explicada al comienzo de *Las pasiones del alma*, que explica que el cuerpo es activo y pasivo respecto de sí mismo y del alma y lo mismo para el alma. Finalmente, como señalé, es dudoso que Descartes coloque el alma por encima del cuerpo: en tanto sustancias finitas están ontológicamente equiparadas, y en tanto unión son una sola cosa y no dos. Tal vez podríamos pensar en el ejemplo del piloto en el navío, pero viene

sucedido por una coma a la que sigue que “estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo” (AT VII 81/IX 64). Es por obviar todas estas fuentes textuales que Bardet puede crear un Descartes de paja y reconstruir el intercambio epistolar sosteniendo que Elisabeth le dio un *uppercut*. Sin embargo, el golpe, si fue dado, no acierta. Descartes muere convencido de la compatibilidad entre el dualismo y la unión-interacción cuerpo-alma y escribe *Las pasiones del alma* para detallar su original teoría al respecto. Del lado de Elisabeth, no vemos intenciones de refutar a su maestro, sino más bien su honesto esfuerzo por comprenderlo.

La tercera sección, “Tocar sin contacto” (pp. 27-41), comienza retomando la solicitud de Elisabeth de una respuesta acerca de la interacción en la carta del 21 de junio. Otra vez, Bardet des-lee a Descartes. En efecto, para la autora, Elisabeth le lanza al filósofo una objeción que no puede responder, que desarma su sistema, que lo deja “fuera de sus cuerdas” y lo hace aceptar algo presuntamente contradictorio. Analiza entonces la idea de *gravitas* que aparece en la primera respuesta de Descartes y las relaciones de mover y con-mover entre los registros, con imprecisiones respecto de la física y la teoría del movimiento de Descartes (y de la metafísica, al decir que el alma es una sustancia “infinita” en p. 38). Luego aparecen, es cierto, interesantes reflexiones sobre el movimiento, la gravedad y el contacto en danzas contemporáneas. Sin embargo, otra vez hay respuestas inmediatas desde el cartesianismo a los ataques: el cuerpo no es inerte sino siempre moviente y semoviente, y sus movimientos son físicos y extensos. Por otra parte, en el caso del compuesto, Descartes se corre de la explicación causal mecanicista y se abre a otras posibilidades (que no termina de desarrollar). En ese ámbito especial que se abre en la interacción, el fluir de un registro a otro a través de la particularidad de la perspectiva de una corporalidad, el carácter hasta alucinatorio (de isomorfismo sostenido sólo por confianza en la veracidad divina) de la imaginación y los sentires sensibles y sentimentales, Descartes mismo resquebraja el rígido dualismo de las esencias.

En “Coescapadas y coextensiones” (pp. 41-44), la autora vuelve sobre la idea de jerarquización y retoma la frase sobre el alma extendida, que para ella “contradice punto por punto lo que el cartesianismo expone en sus tratados y *Meditaciones*” (p. 41). Igualmente, al final de este apartado, cita un interesante pasaje de la última carta en la cual Elisabeth sugiere que hay

propiedades del alma que se confunden con el cuerpo y que derriban la inextensión del alma. Otra vez, Bardet apresura aquí el golpe al dualismo, pues se trata de las facultades de imaginar y sentir, que aparecen ya en las *Meditaciones* (AT VII 28/IX 22) como no esenciales al pensar y dependientes de la aplicación del alma al cuerpo íntimamente presente (AT VII 73/IX 58). No hay, otra vez, un *uppercut*.

El penúltimo apartado, “Co-extendiéndose” (pp. 44-53), comienza con una reflexión sobre el tiempo verbal de la *res cogitans* (participio activo presente), y a partir de allí juega con su extensibilidad en la porosidad de la unión. Esta cuestión de la fijación en palabra la lleva a los descentramientos de sentidos en decires y haceres: en las intervenciones de Elisabeth surgen nuevos términos que comienzan a habitar la filosofía en un ámbito desordenado. Esos, diría yo, son los modos del sentir, postergados en el yo puro de la segunda meditación, pero que lo colman de singularidad una vez recuperado el mundo. Vinculándolo con la danza, la autora dice que en ésta se ve la reapropiación de lo que excede los registros de lo meramente cuerpo o alma. Es Elisabeth, dice Bardet, quien introduce esta danza en los conceptos cartesianos y quien halla la grieta para que Descartes reconozca la coextensividad en la unión (tal vez menos a regañadientes de lo que quiere hacerlo parecer).

Por último, “Coextensión del pe(n)sar” (pp. 53-58) oficia de conclusión de este ensayo: la unión es una tonalidad que entra con pinceladas que difuminan los contrastes del dualismo. Gira aquí, como sobre pasajes anteriores, la idea errónea de dualismo que he intentado enmendar.

A modo de conclusión, si bien la edición de las cartas es algo a celebrar, el texto preliminar no parece suficiente para conformar a un lector atento. En vez de abrir posibilidades de lectura, cierra sentidos de una manera prejuiciosa y dogmática, anulando caminos de indagación de una filosofía que es más diversa de lo que se piensa. Con esta intervención, no pretendo defender el dualismo, sino defender una práctica histórico-filosófica en la cual hagamos un uso justo de las fuentes, reconociendo que cargamos prejuicios en nuestras lecturas para justificarlos o eliminarlos a través del trabajo crítico. ¿Desaparece el dualismo si hacemos esto? No, lo que sucede es que se enriquecen nuestros elementos para definirlo y caracterizarlo, encontrar sus límites y pensarlo con mayor complejidad que la mera oposición mente-cuerpo (que es tan poco

constatable en los textos como fértil o interesante para la reflexión). Cuando tomamos a filósofos y filósofas del pasado para armar una discusión, nos enfrentamos con sus obras y sus recepciones como materiales de trabajo. Las generalmente caudalosas tradiciones que se sirven de los textos fuente conforman un reservorio que nutre y amplía los horizontes de nuestras discusiones. No podremos llegar al pensamiento e intención originarios, pero podemos leer y reflexionar críticamente sobre esas intervenciones y los modos (nunca inocentes) en que fueron retomadas. En este sentido, el dualismo es uno de los temas de la filosofía cartesiana más vigentes para discutir filosóficamente, porque constituye sentido común filosófico y cotidiano. En buena medida, nuestro pensamiento antropológico está estructurado en términos dualistas (hasta el más materialista sigue diciendo que *tiene* un cuerpo). El estudio de sus bases (en Descartes o en otros sistemas filosóficos, teológicos y religiosos) nos permite desentrañar nuestros prejuicios y desarrollar estrategias para desactivar sus efectos. Volviendo a la reflexión de von Bilderling citada al principio, tal vez sí debamos leer más a Descartes antes de golpearlo y no quedarnos acríticamente con una imagen heredada de su pensamiento.

Recibida: 09/2018; aceptada: 11/2018.