

O que Elisabeth da Bohemia perguntou a Descartes? Uma proposta de leitura da carta que inaugura a Correspondência

Katarina Ribeiro Peixoto¹
E-mail: katarinapeixoto@hotmail.com

Resumo: Em maio de 1643, Elisabeth da Bohemia endereçou uma questão a Descartes que inaugurou uma Correspondência de seis anos, até a morte do filósofo. Ele dedica à Princesa o seu trabalho de maturidade metafísica (*Princípios de Filosofia Primeira*, 1644) e redige *Paixões da Alma* (1649) como um dos resultados do diálogo com a filósofa. O silenciamento dos últimos cem anos de historiografia sobre o legado de Elisabeth da Bohemia nesta troca epistolar causou distorções e, em alguns casos, lastreou o viés como regra e como a história. Uma das consequências dessa distorção está na leitura de que a questão da filósofa consistiria em uma crítica ao dualismo substancial. Neste estudo busco oferecer uma interpretação da natureza da primeira questão, com o intuito de esclarecer o pensamento da filósofa e o seu papel no diálogo, de uma maneira compreensiva, sem subscrever o paradigma literário do solilóquio cartesiano, e seu viés na literatura filosófica.

Palavras-chave: Elisabeth da Bohemia, René Descartes, Troca Epistolar, Teoria da Ação, Prudência, *Conscientia*.

Abstract: In May 1643 Elisabeth da Bohemia addressed a question to Descartes which inaugurated a six-year Correspondence, until his death. He dedicates his mature metaphysical work to the Princess (*Principles of First Philosophy*, 1644) and writes *Passions of the Soul* (1649) as one of the results of the dialogue with the philosopher of Bohemia. The silencing of the last hundred years of historiography on Elisabeth of Bohemia's legacy in this epistolary exchange caused distortions and, in some cases, underpinned the bias as a rule and as the history. One of the consequences of this distortion is the interpretation according to which her first question would consist of a critique of substantial dualism. In this study I suggest an interpretation of the nature of the first question, in order to clarify the philosopher's thinking and her role in dialogue, in a comprehensive way, without subscribing to the literary paradigm of the Cartesian soliloquy, and its bias..

Keywords: Elisabeth of Bohemia, René Descartes, epistolary exchange, theory of action, Prudence, *Conscientia*.

¹ Lattes: CV: <http://lattes.cnpq.br/2097301021486201>; Academia: <https://uerj.academia.edu/KatarinaPeixoto>; Medium: <https://medium.com/@katarinapeixoto>

Introdução

Elisabeth da Bohemia (1618-1680)² foi uma princesa exilada da Guerra dos Trinta Anos, que se correspondeu com René Descartes (1596-1649). Esta troca epistolar é o documento de referência para o estudo do pensamento filosófico de Elisabeth e, também, para compreender como Descartes leva adiante implicações do método dele que, até então, não estavam claras nem para si mesmo. As implicações são de ordem prática e psicológica e estão na raiz do último trabalho de Descartes, *Paixões da Alma* (1649), que ele escreveu a partir da interlocução com a filósofa da Bohemia. As cartas com Elisabeth desafiam mais de cem anos de cultivo do cânone racionalista e ainda merecem um longo caminho de pesquisa histórico-conceitual. O que se sabe é que a Correspondência (com algumas cartas perdidas) foi encontrada em 1876 e publicada em 1879 (EBBERSMEYER, 2020, p. 4), e que, somente no fim do século XX, Elisabeth começou a ser retirada do silenciamento, por meio da nova historiografia filosófica, marcada pelo ceticismo frente ao cânone.

Graças ao trabalho de algumas filósofas, como Lisa Shapiro, Sabrina Ebbersmeyer e Lilli Alanen, Elisabeth da Bohemia passou a ser estudada. Este trabalho é recente e tem, contra si, não apenas o deserto literário que se seguiu ao silenciamento da princesa filósofa, como a plethora de comentários, teses, dissertações, livros e ensaios sobre o que Descartes respondeu a Elisabeth. A fama de Elisabeth da Bohemia, na filosofia, anda de par com o silenciamento e a ignorância a respeito do que ela pensou e de como articulou filosoficamente o seu pensamento, a partir da leitura de *Meditações Metafísicas* (1641) e do diálogo com Descartes.

Neste trabalho, busco enfrentar essa injustiça epistêmica (FRICKER, 2007 p. 129). O objetivo é oferecer uma análise da tenacidade da questão feita por Elisabeth, em 06 de maio de 1643, que deu início à troca epistolar de mais de seis anos, com Descartes. A questão de Elisabeth foi reconstruída ao menos quatro vezes na literatura e o modo como se interpreta o que a princesa da Bohemia perguntou a Descartes governa e deve governar a interpretação da Correspondência como um todo. Isso também permite o tratamento dessa troca epistolar como as *Oitavas Objeções e Respostas*³, porque há razões para proceder assim. Com mais força, deve-se reconhecer esse documento como a origem conceitual do tratamento racionalista da moralidade

2 Para saber sobre a vida de Elisabeth, vale consultar os verbetes de Sabrina Ebbersmeyer, referido nas notas, o de Lisa Shapiro, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL:

<https://plato.stanford.edu/entries/elisabeth-bohemia/>

e o meu verbete, publicado no *Blog Mulheres na Filosofia*. URL :

: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/10/19/elisabeth-da-bohemia/>

3 Antônia Lolordo, salvo melhor juízo, foi quem cunhou esta expressão, eu estou de acordo e a reproduzo aqui.

e da política, que Descartes foi levado a pensar a partir do “achado” de Elisabeth. A natureza desse “achado” não está assentada na literatura e o percurso ora proposto visa a oferecer uma interpretação: Elisabeth interpela Descartes quanto à natureza prática de seu projeto fundacionalista (tal como é apresentado nas *Meditações Metafísicas* (1641) e não faz, para tanto, uma crítica à ontologia Cartesiana, e nem critica o dualismo substancial.

Partirei de uma das últimas cartas da filósofa e, em seguida, analisarei a posição de Elisabeth de trás para frente, isto é, da Carta de 1648 à Carta de maio de 1643. A escolha desse percurso visa a reconstruir os passos de maneira a oferecer uma interpretação da primeira questão endereçada a Descartes. Espero, ao final, deixar claro que esta primeira questão tem um sentido programático em relação à Correspondência; e isso vale para a primeira Carta, também, quanto à perspectiva da princesa, na troca epistolar. O estudo das trocas epistolares e da contribuição de figuras não-canônicas na história da filosofia do início do período moderno torna a questão sobre o valor da análise de questões um problema ocioso: a natureza das questões ocupa a reflexão filosófica moderna e sua ênfase em discussões de método de maneira persistente. Ainda assim, é preciso enfatizar o sentido dessa busca, tanto com vistas à literatura já existente como aos estudos e equívocos ou possíveis arregimentações vindouros sobre Elisabeth da Bohemia.

Por um lado, pode-se dizer que dissecar questões filosóficas pelo exercício de análise é incorrer em uma repetição indevida. Esta teria sido a marca da prática de silenciamento não apenas de Elisabeth, mas de muitas mulheres filósofas, nos últimos cem anos de historiografia. Por outro, fazer isso pode e deve ser, eu penso, uma maneira de dignificar a relevância e a potência da interpelação feita pela filósofa, no seu aspecto conceitual. O esforço de reconstrução e análise, aqui, consiste em demonstrar por que Elisabeth da Bohemia deve ser incluída no cânone modernista, e nos currículos. Ao fazê-lo, o papel da filosofia da Princesa da Bohemia ficará claro e, assim, espera-se, a literatura que considerou uma Correspondência como um solilóquio de Descartes será reconsiderada.

Da unidade expressiva da consciência moral à origem de *Paixões da Alma* (julho de 1648 a 13 de setembro de 1645)

Em uma de suas últimas cartas, em julho de 1648, Elisabeth da Bohemia se situa na terceira pessoa ao formular, de maneira compreensiva, o que considera o agir moralmente. Ela afirma que a ação moral é aquela por meio da qual a consciência busca sua satisfação apenas na

“expressão que sua consciência lhe dá de ter feito o que ela [consciência] deve”⁴ (AT V, 210-211). Esta poderia ser tomada como uma afirmação daquilo em que consiste a felicidade moral: satisfazer à própria consciência diante das ações realizadas. Ela não está apenas se referindo a uma “consciência tranquila”, mas satisfeita com as próprias realizações. A satisfação aparece depois: como uma reflexão sobre os próprios atos que deve ser buscada na ação. Assim, pode-se reconstruir a concepção de ação moral como aquela em que 1) há uma busca de satisfação da própria consciência; 2) esta satisfação ocorre quando se verifica os próprios atos. Assim, Elisabeth introduz a satisfação da autoconsciência (uma consciência que pensa e avalia a si mesma) como elemento constitutivo da moralidade, garantido por uma diacronia reflexiva: os atos realizados e aquilo que resulta de ações, por sua vez, conscientes. Tudo se passa, assim, como se a moralidade tivesse uma dimensão autorreferente que não apenas estabelece a busca de satisfação como reclama influência sobre os atos. Quanto a estes, não são desvinculados da infraestrutura consciente, nem à partida, nem à chegada. Elisabeth defenderia, assim, uma unidade a partir da qual se orienta a vontade de agir e sobre a qual repousa a possibilidade de verificação a atestar que aquela ação foi uma ação moral.

A noção de “consciência moral”, aí, segue um padrão de uso de “*conscience*” pela filósofa⁵, e, neste caso, é instanciada na terceira pessoa. Ao fazê-lo, em 1648, Elisabeth já não se situa como uma estudante ou uma aluna, mas como uma filósofa em sentido próprio, a oferecer uma teoria da moralidade não apenas consistente com o cartesianismo, mas como uma versão elaborada ao longo do diálogo com o filósofo. Neste percurso, o que se busca é o encadeamento de razões que levam Elisabeth à formulação da ação moral como uma ação a um só tempo consciente e prudente. A consistência com o cartesianismo depende de alguns passos dados na interlocução com Descartes. Pois, em que pese se possa observar uma irreduzível presença do domínio da psicologia no da moralidade, não se deve perder de vista que a preocupação com a objetividade e com a responsabilidade pelas próprias ações, frente aos outros, de fato impede que se tome o pensamento filosófico de Elisabeth como uma psicologia.

4 Estou usando a tradução e edição comentada por Lisa Shapiro, para o inglês, da Correspondência. Todas as traduções para o português, ao longo deste texto, são minhas.

5 Em artigo que está no prelo (“Context and self-related reflection: Elisabeth of Bohemia's way to address the moral objectiveness”), exploro esse uso recorrente da noção de consciência ou (o texto será publicado na Coleção *Women in the History of Philosophy and Sciences*, com os trabalhos da I Conferência Internacional Mulheres na Filosofia Moderna, ocorrido em junho de 2019). URL:

<https://www.springer.com/series/15896>

Nesse caminho, a satisfação da consciência diante dos próprios atos repousa em uma medida social, na qual se determina a objetividade e a responsabilidade, supondo um conhecimento prático. Este conhecimento não se compara ao metafísico; há um traço intrinsecamente social na tese moral apresentada por Elisabeth. A satisfação da própria consciência depende de uma observância irremediável ao contexto e às exigências correlatas à posição de poder que ela desempenha por ser da família que é. Esta observância é considerada a partir da afirmação de Descartes, na Carta de 01 de setembro de 1645, de que há uma conexão entre o livre arbítrio e o conhecimento do caminho necessário para alcançar a verdadeira felicidade (AT IV, 282, p. 106); para Descartes, tanto a liberdade como o conhecimento do que é melhor para a própria felicidade dependem exclusivamente do exercício da própria racionalidade, independentemente (e apesar do que se passa no mundo) do que se passa consigo, no nível passional. A esta versão racionalista radicalmente interna, se assim se pode dizer, Elisabeth responde em três etapas, em 13 de setembro de 1645, na carta que, segundo Lisa Shapiro (SHAPIRO, 2007, p.110, nota 79), contém a raiz de *Paixões da Alma*, dado o seu caráter programático.

As três etapas são as seguintes: 1) Elisabeth estabelece que a posição social obriga e pode prejudicar o exercício do livre arbítrio (“...minha origem e minha fortuna me forçaram a exercer meu juízo mais cedo do que a maioria, para poder levar uma vida muito desafiadora e livre da prosperidade que poderia me impedir de pensar em mim e também livre da sujeição que me obrigaria a contar com a prudência de uma governanta” (AT IV, 288, p. 110); 2) o conhecimento do caminho correto, ou do bem a ser perseguido, precisa de determinação, visto que, do contrário, seria necessário o acesso a uma “ciência infinita”, o que resultaria na impossibilidade do exercício da liberdade, porque não temos como conhecer tudo.

(“É verdade que um hábito de estimar boas coisas de acordo com o modo como elas podem contribuir para o contentamento, medindo este contentamento de acordo com perfeições que dão origem os prazeres, e julgando essas perfeições e esses prazeres sem paixão vai protegê-la de um número de erros. Mas a fim de estimar esses bens desta maneira, deve-se conhecê-los perfeitamente. E para conhecê-los dentre as coisas que devemos escolher em uma vida ativa, deve-se possuir uma ciência infinita” (AT IV, 289, p. 110), e, finalmente, 3) Elisabeth questiona Descartes e lhe pede que explique por que ela tem paixões que a levam a ações razoáveis. Nas Cartas que se seguem, de 13 de setembro de 1645 a julho de 1648, em diversas ocasiões, Elisabeth reitera que não está interessada em fazer uma metafísica. O que pretendo enfatizar, a fim de

lançar luz para a inteligibilidade da primeira questão, entretanto, é que a filósofa não pensa as ações morais fora de um contexto e das posições de poder em jogo nesse contexto; de fato, o contrário ocorre, do que se segue que relações de poder, em sociedade, acarretam níveis de responsabilização distintos, inclusive no nível moral, para ela. Segue-se também que o afastamento da exigência de uma ciência infinita anda de par com o reconhecimento de uma dimensão construtiva ou cooperativa com a moralidade, no domínio passional. E também que se pode pensar, a partir da Carta de 13 de setembro de 1645, que as relações de poder, o conhecimento prático e o papel dos afetos constituem a determinação moral das ações que poderão satisfazer à consciência da agente.

O método mais racional para tratar a mente (16 de julho de 1645 a 18 de maio de 1645)

Entre maio de 1643 e 16 de julho de 1645 a Correspondência entre Descartes e Elisabeth sofre uma mudança. Até maio de 1645, Descartes e Elisabeth seguiam discutindo a partir daquilo que Descartes responde à Princesa na primeira carta dele, onde sugere que ela estaria se referindo apenas a sua ontologia, e ela, então, se engaja na discussão sobre interação mente e corpo. Em 18 de maio de 1645 (AT IV, 200), Descartes escreve para Elisabeth comunicando a sua surpresa com o estado de saúde dela e, a partir daí, ele passa a tentar ajudar a amiga. É assim que Descartes recorre a Sêneca, e seu *Da Vida Beata*⁶, como uma possível leitura para efeitos terapêuticos, contra a tristeza de Elisabeth. Em seguida, o filósofo acrescenta algumas notas críticas ao estoicismo de Sêneca e chega a dizer (em agosto de 1645 – AT IV, 263) que indicou a leitura do neoestoico pela reputação dele mais do que por algum alinhamento com o seu programa.

O problema do estoicismo, de acordo com Descartes, é a admissão de uma heterogeneidade entre a fortuna e a felicidade. De acordo com essa crítica, na medida em que a boa fortuna, segundo Sêneca, depende de algo externo a nós, aqueles que são bem afortunados o são sem terem contribuído em medida alguma para tanto, ao passo que, segundo Descartes, a verdadeira felicidade consiste “em um perfeito contentamento da mente e em uma satisfação interna que aqueles que são mais favorecidos pela fortuna ordinariamente não têm e que os sábios adquirem sem o favor da fortuna” (AT IV, 264, p. 97). Ao situar a felicidade no domínio da subjetividade, Descartes, nesta mesma carta, adiciona uma observação a sua moral provisória tal como apresentada na Terceira Parte do *Discurso do Método*, texto ao qual ele recorre. A Moral

⁶ Eu trato desse expediente de Descartes no verbete Elisabeth do blog *Mulheres na Filosofia*. URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/10/19/elisabeth-da-bohemia/>

Provisória contém três regras: 1) tentar usar a mente tão bem como for possível, a fim de saber o que deve ser feito ou o que não deve ser feito, em todos os eventos da vida; 2) ter uma resolução firme e constante para executar tudo o que a razão aconselha, sem ser levada por apetites e paixões (esta firmeza é uma virtude) e, 3) o bem que se possui é o que se pode possuir e há bens que não podem ser possuídos e se deve contentar com isso, caso 1) seja observada. (AT IV, 265, p.98).

Descartes reconhece nessa firmeza, “como ninguém antes o fez”, uma virtude; uma decisão exclusivamente racional e solitária. A resposta de Elisabeth, em 16 de agosto de 1645, contém dois aspectos que iluminam a concepção de moralidade do pensamento dela. Em primeiro lugar, ela solicita a Descartes que ele prossiga corrigindo Sêneca, filósofo que ela considera pensar “sem método”, pois Descartes forneceria o método mais natural, na medida em que faz “retirar de minha mente peças de conhecimento que eu não tinha ainda apreendido” (AT II, 269, p. 100). Em seguida, ela estabelece uma distinção entre uma concepção filosófica e uma experiência, ao recorrer ao modo como um filósofo, Epicuro, lidou com as próprias pedras nos rins, como que para evidenciar, por contraste, que esta não era a sua perspectiva. Esta observação, ao final desta Carta, mostra a rejeição que a Princesa da Bohemia faz, tanto à hipótese de uma ciência infinita (AT IV, 289) como, em outro momento, a um “conhecimento infinito” (AT IV, 405, p. 134), a fim de orientar ou determinar o critério moral das próprias ações⁷.

Nessa Carta, Elisabeth questiona não apenas o uso de Sêneca, como a posição de Descartes, de tomar a firmeza da razão como uma virtude suficiente. Ela afirma: “Eu ainda não sei como me livrar da dúvida de que se pode alcançar a verdadeira felicidade da qual vós falais, sem a assistência daquilo que não depende absolutamente da vontade. Pois essas são doenças que destroem totalmente o poder de raciocinar e por consequência o de fruir da satisfação da razão” (AT IV, 269, p. 100).

Para tratar a doença, então, há ao menos um remédio que tem sido interessante, a saber, encontrar na própria mente pedaços de conhecimento que não haviam ainda sido apreendidos. Ela pretende, como afirma ao final da carta, que Descartes continue esclarecendo as suas

7 Segundo Shapiro, não está claro como Elisabeth soube dessa história de Epicuro. Ver nota 64: “Elisabeth está aqui se referindo à morte de Epicuro: ele morreu de falência renal após tentar, por duas semanas, expelir suas pedras nos rins. Não está claro aqui onde Elisabeth teria lido essa história. Montaigne alude a ela no seu ensaio “Sobre a semelhança dos filhos com os pais”. Ver *Complete Essays*, trans. M.A. Screech (New York: Penguin Books, 1987), pp. 858-87, p. 100.

dúvidas, a fim de facilitar o exercício da virtude. E este exercício está voltado à mente da Princesa, de maneira a curá-la do tipo de doença que impede a fruição da razão. Elisabeth parece relacionar o seu padecimento a uma debilidade da vontade. Ao fazê-lo, ela toca em elemento central do projeto cartesiano, que é a unicidade da mente; uma unidade tal que não comporta faculdades porque não admite zonas discretas.

Quando a filósofa menciona a vontade, acima, ela sugere um outro elemento, constitutivo da mente, que Descartes não teria considerado. Então, o método mais racional para tratar a mente, segundo Elisabeth, requer dois exercícios de reflexão: 1) retirar pedaços de conhecimento da mente que ainda não haviam sido apreendidos e 2) ponderar sobre o papel eventual de algum outro elemento, não absolutamente dependente da vontade. Elisabeth sabe que, quando Descartes menciona “firmeza da razão”, ele não está excluindo, mas incluindo, a vontade. Estas ponderações se seguem de uma das respostas da Princesa a Descartes, quando a troca epistolar ainda estava em curso como um diálogo entre aluna e professor. Neste período, que caracteriza os primeiros dois anos de interlocução, a discussão se dá a partir da interpretação de Descartes de que Elisabeth estaria interessada em sua ontologia e na natureza da interação entre mente e corpo. Até 18 de maio de 1645, a princesa se engaja na discussão proposta por Descartes, embora, como ficará claro a seguir, não tenha em momento algum abdicado da questão que a movia.

Da extensão da mente às ações morais (de 01 de julho de 1643 a 06 de maio de 1643)

Na Carta de 01 de julho de 1643, Elisabeth escreve pela terceira vez, nesta Correspondência, a Descartes. A carta tem três partes e, na terceira e na segunda, pode-se observar que Elisabeth tinha clareza a respeito da unicidade do mental. Antes, porém, é preciso mencionar a discussão que estava ocorrendo, a partir da primeira resposta de Descartes, com a qual ele introduz uma teoria das noções primitivas: a noção primitiva de mente, a noção primitiva de corpo e a noção primitiva de união entre mente e corpo. Segundo Descartes, Elisabeth teria cometido um erro, ao esperar que uma noção primitiva levasse a cabo um movimento característico da outra. Esta teoria, que de fato ocupa os primeiros dois anos da troca epistolar, do ponto de vista de Elisabeth, não é o elemento decisivo ou o que parece mover o inquérito filosófico dela. Ela se engaja na discussão proposta por Descartes, isto é certo, mas ela insiste no mesmo ponto até o momento em que Descartes comunica que ficou sabendo do estado de saúde da Princesa. O cânone do século XX se concentrou nestes primeiros dois anos da

Correspondência, fortalecendo, assim, o viés do solilóquio. Caso se observe a Correspondência em sua totalidade, ou, ainda, se mesmo esses dois primeiros anos forem considerados um diálogo, e não um solilóquio, as conclusões podem ser surpreendentes.

Descartes responde a Elisabeth em 28 de junho de 1643, apresentando a teoria das “noções primitivas”, que seriam inteligíveis a partir do paradigma geométrico do “problema dos três círculos”. Diz o filósofo:

A alma é concebida apenas pelo entendimento puro [l'entendement]; o corpo, isto é, a extensão, [como] formas e movimentos, também podem ser conhecimentos somente pelo entendimento, mas são mais bem conhecidos pelo entendimento ajudado pela imaginação; e, finalmente, essas coisas que pertencem à união da alma e do corpo são conhecidas apenas obscuramente pelo entendimento sozinho, ou até pelo entendimento ajudado pela imaginação; mas são conhecidos muito claramente pelos sentidos (AT III, 692, pp. 69-70).

Neste comentário, Descartes coaduna a sua ontologia à epistemologia, e o faz a fim de esclarecer à Princesa como ele compreende o nosso modo de conhecimento das coisas mentais, se assim se pode dizer, e dos movimentos não mentais, ou próprios dos corpos (o mecanicismo) capturados pela imaginação. Em seguida, Descartes procede a uma distinção entre a perspectiva filosófica e aquela da imaginação, e enfatiza que aquela, e não esta, deve ser levada em conta nas *Meditações* e sugere que Elisabeth teve um entendimento obscuro da relação entre alma e corpo. (AT III, 694, p. 72). Se as observações de Elisabeth forem levadas a sério, entretanto, torna-se claro que, se ela não estava se referindo ao sentido do movimento ou da ação, ao menos ela tinha clareza sobre o estatuto do mental. É exatamente o que se lê na resposta da filósofa, na Carta de 01 de julho de 1643, após considerar a tese sobre as três noções primitivas.

Eu também penso que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, *mas eles não me ensinam nada* (não mais do que o entendimento e a imaginação) a respeito do modo como o fazem. Por esta razão, eu penso que há *algumas propriedades da mente, as quais são desconhecidas por nós, que poderiam talvez inverter o que as suas Meditações Metafísicas me persuadiram por esta boa razão: a não-extensionalidade da mente*. Esta dúvida parece ser encontrada na regra que vós forneceis lá, ao falar do verdadeiro e do falso, de que todo erro nos ocorre ao formar juízos a respeito daquilo que não percebemos bem o suficiente. (AT IV, 2-3, p. 72 – minha ênfase).

Ao afirmar que os sentidos não lhe ensinam nada, Elisabeth se situa em uma posição filosófica e parece responder a Descartes, dizendo-lhe que não está confundindo noções. Antes, ela tece considerações sobre a natureza da mente e menciona eventual opacidade de estados mentais. Assim é que ela parece excluir o entendimento puro, ao passo que denega que esta parte não conhecida caiba à imaginação (se fosse imaginação o que ela tinha em mente, não haveria razão alguma para não a mencionar, ao invés de mencionar alguma “parte desconhecida”). Ao mesmo tempo, ela sabe que a consideração de alguma zona discreta na mente atenta contra a unicidade do mental, aí apontada como a sua “não-extensionalidade” - o que é o bastante, no cartesianismo das *Meditações*, ao menos. Não é sem propósito que Elisabeth se refere à *Quarta Meditação* para apontar que o problema que a mobiliza é aquilo que responde pela asserção do verdadeiro e do falso. Elisabeth parece alinhar-se ao programa cartesiano e inclusive tomar proveito da teoria das noções primitivas, na medida em que reconhece que os sentidos não lhe ensinam a respeito da natureza da ação, de maneira que é legítimo depreender que o conhecimento tem um papel no que mobiliza a sua questão. Ainda, Elisabeth protocola a Descartes, na mesma carta, que não se alinha à tese escolástica *tota in toto et tota in singulis partibus*, com a qual Tomás (a partir do Livro VII da *Física* de Aristóteles, na *Suma Teológica*, Parte I, Questão 8, art. 2 e 3) responde ao desafio da divisibilidade espacial de Deus, com a defesa de sua presença total no todo e em cada parte, por meio da qual a indivisibilidade da alma restaria assegurada⁸. A busca por uma extensão da mente nas cartas de Elisabeth, em que pese pareça fazer sentido, depende de um passo que ela não dá, na distinção entre extensão e espaço ou na eventual identificação, e sob que condições, entre extensão e corpo. Com mais força, ela menciona a noção escolástica para contrastar com a sua e para enfatizar que não é isso o que tinha em mente em sua primeira questão e que, portanto, ela pode ter errado, ao confundir domínios (hipótese que ela admite mais verbalmente que de fato, como se pode ler, na medida em que ela mantém a mesma posição), mas não incorreu, por isso, em um dogmatismo escolástico. O que se passa é que Elisabeth encerra a carta dizendo que foi Descartes, e somente Descartes, que a fez abandonar o ceticismo. Portanto, se o inquérito orientado a buscar, em Elisabeth, uma investigação sobre

⁸ Schmaltz tem uma leitura distinta desta passagem. Para ele, Elisabeth não estaria totalmente afastada da perspectiva escolástica, na medida em que, nesta mesma carta, afirma que a extensão não é necessária ao pensamento, mas por isso não lhe é repulsiva, sugerindo, assim, que a filósofa estaria de alguma maneira em busca de uma extensão da mente. Esta leitura poderia ser adequada se Elisabeth não tivesse afirmado, poucas frases depois, que 2) a sua “primeira dúvida” segue em aberto e ela não consegue se libertar dela. Ver: Tad Schmaltz: *Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom*. In: *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women’s Philosophical Thought*, O’Neill and Marcy Lascano (Eds), pp. 155-173 – minha tradução.

a extensão da alma prosperar, não terá sido a partir do que ela afirma em julho de 1643 e menos ainda de um alinhamento à metafísica tomásica.

Na medida em que o percurso de leitura avança, mais próximas vamos chegando à questão fundamental de Elisabeth que, como sugiro, é a primeira. Até aqui, vale anotar, com respeito ao que foi dito acima, que a filósofa se engaja na discussão sobre a ontologia cartesiana, nos primeiros dois anos, mas isso não quer dizer que ela e Descartes estivessem buscando esclarecer as mesmas coisas ou que estivessem, digamos, “na mesma página”. Nesta resposta, ela deixa claro que, em que pese possa estar errada ao ter confundido os domínios de “noções”, ela entendeu o dualismo e o argumento da distinção real; bem como que leu as *Sextas Respostas*. Então, na Carta de junho de 1643, ela reformula a sua questão:

Eu espero, como uma desculpa para a minha estupidez em ser incapaz de compreender, ao apelar para a ideia que vós uma vez teve de peso, a ideia por meio da qual devemos poder julgar como a mente (inextensa e imaterial) pode mover o corpo; nem por que esta potência de mover o corpo para o centro da terra, a qual vós anteriormente atribuídes a um corpo como uma qualidade, deveria antes nos persuadir de que um corpo pode ser empurrado por alguma coisa imaterial, em vez da demonstração de uma verdade contrária (a qual o senhor promete em sua Física) deveria confirmar para nós a opinião de sua impossibilidade (AT III, 685, p. 68).

Aqui, Elisabeth parece conceder que errou, ao confundir noções primitivas. Ao mesmo tempo, a filósofa observa que a explicação oriunda da física (aí está o exemplo do peso, tal como apresentado nas *Sextas Respostas*) não é aquela adequada ao seu inquérito. As considerações de Elisabeth dão a ver que ela não se enganou, exatamente – mesmo que conceda que sim. Pois, nesta mesma carta de 10 de junho de 1643, a princesa afirma: “Eu, no entanto, nunca fui capaz de conceber essa coisa imaterial como outra coisa que a negação da matéria, a qual não pode ter nenhuma comunicação com ela”. (AT III, 685). E ainda:

Eu admito que seria mais fácil para mim atribuir matéria e extensão à alma, do que [atribuir] a capacidade de mover um corpo e ser movido por ele a uma coisa imaterial. Pois, se a primeira é alcançada através da informação, seria necessário que a mente, a qual causa os movimentos,

⁹ É o que faz Lilli Alanan questionar a natureza do diálogo como filosófico: Alanan, L. (2004) *Descartes and Elisabeth: a Philosophical Dialogue? In: Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers. L. Alanan & C. Witt (eds), pp. 193-218

fosse inteligente, uma capacidade à qual você não atribui nada corpóreo.
(*Idem*)

Aqui vale registrar as observações de Shapiro, em uma nota de sua tradução para o inglês desta troca epistolar, na qual ela sugere a possibilidade de um diálogo com a tradição aristotélica ou com um eventual traço intencional característico do tratamento estoico das faculdades cognitivas (Shapiro 2007, nota 12, p. 68). Esta via merece atenção, dada a precariedade do material das cartas e também a possibilidade de que Elisabeth tenha tido uma expressão filosófica mais distante do cartesianismo (LOLORDO, 2019, p.85 e EBBERSMEYER, 2020, p. 3, sugerem uma influência epicurista no pensamento da filósofa). Entretanto, a própria filósofa da Bohemia tem sua dúvida baseada nas *Meditações*. É o que ela afirma em seguida:

E, mesmo que, nas suas *Meditações Metafísicas*, você mostre a possibilidade do segundo [i.e., que a mente cause os movimentos], é muito difícil entender que uma mente, como vós descreverdes, possa perder todos os seus vapores, e que, sendo capaz de subsistir sem o corpo, e tendo nada em comum com ele, ainda ser a mente governada por ele. (AT III, 685, p. 68).

Pode-se considerar essa passagem como uma concessão a um materialismo (mesmo que nuançado¹⁰) ou ponderando sobre a aplicabilidade ou não da analogia com o peso. Eu penso que o que Elisabeth está afirmando é que, se a analogia com o peso (conforme indicada por Descartes nas *Sextas Respostas*), não se aplica, visto que seria resultado de uma confusão no uso de noções primitivas, ela permanece assim achando difícil entender a ação do corpo sobre a mente, e por isso menciona a hipótese da “perda de vapores”, que seria aplicável caso a alma fosse material, o que ela não concede. Vale lembrar que a primeira questão dela parece conduzir a uma dificuldade no sentido contrário. Elisabeth não parece satisfeita com a mera afirmação de que há uma noção primitiva de união. E isto aparece claramente na hipótese que ela menciona de o corpo governar a mente. Para Shapiro (SHAPIRO, 1999, p. 506-7), aí estaria uma afirmação de um traço materialista ou não cartesiano de Elisabeth; ela teria sugerido uma candidatura originária do movimento que possa não ser o pensamento, visto que, segundo Descartes, ela teria, incorretamente, buscado no pensamento uma origem não autorizada para a sua questão.

10 É o que Lisa Shapiro faz, em *Princess Elisabeth and Descartes...* (SHAPIRO, 1999, p. 507).

O problema de Elisabeth com os candidatos a substituir o entendimento puro é que ela não pretende se afastar do cartesianismo. O contrário se passa. É porque ela concebe a unicidade da mente que ela busca descartar a materialidade do mental, por um lado, e a discussão mesma sobre dualismo, que, após a virada na Correspondência, em julho de 1645, desaparece do diálogo, ao passo que a preocupação com a natureza moral das ações é preservada por ela e, então, pelo próprio Descartes. Isso nos diz algo sobre o que moveu Elisabeth a buscar uma explicação, após a leitura das *Meditações Metafísicas*. O ponto aqui é que a preocupação fundamental da filósofa é de natureza prática em sentido forte, e não um inquérito a mais sobre teologia ou ontologia. Com base no que foi dito acima, pode-se ler a primeira questão de Elisabeth, bem como o final da primeira carta por ela endereçada a Descartes, com uma visão informada pelo diálogo, e não pelo solilóquio. Nesse caminho, poderemos ler o que Elisabeth disse e as razões por que o faz em uma relação consistente com todas as suas cartas ao longo da Correspondência, embora, a partir de julho de 1645, de maneira mais elaborada, quando um diálogo entre pares é finalmente estabelecido, depois da carta de 13 de setembro de 1645.

Aqui está, enfim, a primeira questão de Elisabeth:

O Senhor poderia por favor me responder como a alma de um ser humano (sendo apenas uma substância pensante) pode determinar os espíritos encorporados a fim de levar a cabo ações voluntárias. Pois parece que toda determinação do movimento é feita ou pelo impulso sobre a coisa movida ou é impulsionado por aquilo que a move ou, ainda, por qualidades particulares e formas de superfícies da última. O contato físico é requerido para as primeiras duas condições, a extensão, para a terceira. Vós excluídes inteiramente uma da noção que tem da alma, e as outras parecem incompatíveis com uma coisa imaterial. (16 de maio de 1643, ATIII, 661).

A leitora que chegou até esta página já pode ter entendido que esta é uma questão sobre a origem das ações voluntárias e não uma dúvida ontológica. Elisabeth parece dizer apenas isto: como a mente, sendo una e não material, origina ações morais? Em seguida, ela procede a afastar as hipóteses a que ela sabe não poder recorrer, a fim de fundar ou dar origem àquilo que busca conhecer, a saber, as ações voluntárias. Claro que se pode interpretar essa questão sobre a origem do movimento, ou a origem da relação motriz, no sentido de uma questão sobre a relação mente-corpo. Ou se pode considerar essa questão como uma dúvida sobre o modo como Descartes

trata as ações morais, dada a sua ontologia; pode-se considerar essa uma questão puramente ontológica ou pode-se considerar essa uma questão unicamente prática. Até hoje, salvo melhor juízo, há quatro reconstruções dessa primeira questão e, de acordo com o que foi acima apresentado, apenas uma dessas reconstruções parece adequada para traduzir o que Elisabeth tinha em mente, sobretudo se considerarmos a Correspondência como uma série.

A primeira reconstrução a ser considerada é a de Daniel Garber, que trata a questão de Elisabeth sob o enquadramento do conceito de movimento. Ele propõe uma interpretação segundo a qual o que está em questão é a conceitabilidade da relação motriz entre substâncias. Segundo Garber, a resposta adequada de Descartes à princesa da Bohemia teria de estar inspirada não nas *Meditações*, mas no *Tratado do Mundo*. Para Garber, a questão de Elisabeth é esta: “Como é possível que uma substância imaterial, como a mente, possa concebivelmente agir sobre uma substância extensa como o corpo humano?” (GARBER, 2001, p. 178). A resposta consistente a Elisabeth, por parte de Descartes, seria uma resposta ancorada na inteligibilidade da interação mente e corpo. Para Lisa Shapiro, provavelmente a primeira filósofa a investigar o pensamento de Elisabeth, a questão da filósofa está voltada ao problema da união entre mente e corpo. A partir da primeira carta, a Princesa da Bohemia teria deixado claro que o que está em jogo é saber como alguma coisa imaterial e não extensa pode mover algo material e extenso. Shapiro identifica a posição filosófica própria de Elisabeth como nem materialista nem dualista, mas voltada a “encontrar um caminho de respeito da autonomia do pensamento sem negar que essa faculdade da razão é em de algum modo especialmente dependente de nossa condição encorporada” (SHAPIRO, 1999, p. 505). Para Sabrina Ebbersmeyer, Elisabeth da Bohemia pergunta isto a Descartes: “como se pode abordar o problema da interação sob as condições do dualismo substancial cartesiano?” (EBBERSMEYER, 2020, p. 5). De acordo com as duas últimas leituras, a questão da princesa da Bohemia estaria voltada a uma dificuldade do mecanicismo de Descartes, que admite o movimento dos corpos exclusivamente via contato. Há ainda uma quarta interpretação, a qual parece mais alinhada ao pensamento de Elisabeth, eu penso, e que é sugerida por Thomas Lennon. A filósofa teria questionado se, por meio da volição, a mente é capaz de mover o corpo (LENNON, 2011); a preocupação de Elisabeth teria sido:

*Como é possível que, por meio da volição, a mente seja capaz de mover o corpo. O último foi explicitamente apontado para Descartes como um problema pela princesa Elisabeth da Bohemia (a quem Descartes em breve dedicaria seu *Princípios da Filosofia*). A preocupação dela era que a alma,*

ou a mente, parece incapaz de afetar o corpo de modo a ocasionar ações voluntárias. Segundo Descartes, argumentou ela, o início de um movimento depende de contato com a sua causa, a qual, por sua vez, deve ter propriedades dependentes da extensão, ao passo que *tanto o contato como a extensão estão excluídos da mente*. (LENNON, 2011, p. 456 – minhas ênfases).

Essas quatro reconstruções oferecem respostas ou interpretações variadas. O que não parece suscetível a discordâncias é o diagnóstico de que Descartes não respondeu satisfatoriamente a Elisabeth. Embora seja curioso que haja acordo quanto ao fato de que Descartes não respondeu à filósofa, foram as respostas dele o objeto de interesse da literatura historiográfica, como se ele estivesse estado em um solilóquio, e é também estranho que essa questão tenha sido tomada unicamente como uma discussão a mais sobre os custos do abandono da Escolástica como paradigma metafísico. Descartes responde de maneira insatisfatória e desnecessária (segundo Garber), com o uso de “noções primitivas”: a noção primitiva de mente, a noção primitiva de corpo e a noção primitiva de união entre mente e corpo. O esclarecimento para a interação poderia ser feito ao atribuir a Elisabeth o erro de tomar de empréstimo noções oriundas da física, isto é, as noções de movimento entre corpos. Ao recorrer a essas “noções primitivas” (que parecem fazer as vezes de hipóteses *ad hoc*), Descartes não fornece nenhuma resposta positiva à questão de Elisabeth. Este diagnóstico de Garber parece irrefutável, embora a sua defesa de “como Descartes deveria ter respondido a Elisabeth” (o subtítulo de seu artigo) prescindia de uma consideração detida sobre o conjunto da troca epistolar.

Garber, entretanto, chama a atenção para um elemento crucial: a assimetria entre mente e corpo e o sentido do movimento que mobiliza Elisabeth, que é o movimento mente-corpo. Dado que a filósofa Elisabeth descarta a fundamentação física do que está acontecendo e, como podemos ler na carta de 13 de setembro de 1645, tampouco se ancora em um inquérito de natureza metafísica, pode-se inferir que sua primeira questão é, de fato, como aliás está escrito, uma questão sobre a origem das ações morais. Trata-se, assim, de uma questão prática em sentido estrito, caso a Correspondência, e não apenas os dois primeiros anos, sejam considerados. Neste caminho é que a virada na troca epistolar deve ser entendida a partir da equiparação entre interlocutores, a de maio de 1645 em diante, quando Descartes informa, com surpresa e lamento, que ficara sabendo da situação de saúde da Princesa da Bohemia. Um olhar atento para a primeira carta, entretanto, evidencia que não há razão para essa surpresa. Ao final da primeira carta, depois de formular a sua questão, Elisabeth, antes de se despedir, faz um pedido ao filósofo.

Sabendo que vós sois *o melhor médico para a minha alma*, eu lhe exponho com bastante liberdade a fraqueza das especulações dela, e espero que, em observância ao *juramento hipocrático*, vós vindes a me suprir com remédios sem torná-las públicas, de modo que lhe peço discricção e que as guarde para si (AT III, 662 – minhas ênfases).

Em uma nota de tradução (DESCARTES, 2007, p. 62, nota 6), Shapiro procede ao esclarecimento das fontes históricas de Hipócrates, a fim de estabelecer que se tratava de um juramento bastante conhecido por ambos os interlocutores. Agora, bem: o juramento hipocrático não é apenas um pacto de bons modos, que caberia a uma princesa tímida, ao se dirigir a um filósofo. O juramento hipocrático é e era e sempre foi um pacto celebrado entre paciente e médica, que envolve uma terapêutica. Esta leitura ora proposta ganha força na medida em que se considera o modo como Descartes passa a se dedicar a ajudar a sua amiga, de maneira que a hipótese de que ele esteja buscando reparar uma desatenção faz sentido. Como já foi apresentado acima, Descartes então recorre a Sêneca e Elisabeth o faz buscar, na sua filosofia, uma resposta. Seja nas *Quartas Meditações*, seja nas considerações sobre o objeto que fornece o critério a um só tempo de satisfação da consciência e de responsabilização moral, Elisabeth não abre mão de que a resposta a sua questão seja de natureza cartesiana.

Conclusão: uma reconstrução promissora

Uma maneira de reconstruir a primeira questão é interrogar a intenção da filósofa e outra é interrogar o que ela afirma. Se observarmos que aquilo que ela toma como ação moral, em uma das últimas cartas, a saber: a satisfação na expressão que a agente tem perante si mesma, diante do fato de ter agido de maneira correta (AT V, 210-211), com que abri este estudo, poderemos enxergar nessa formulação uma versão elaborada da questão sobre a origem das ações morais, dado que a relação motriz entre corpos não é o que explica a moralidade (ela já disse que não, inclusive, na Carta de 10 de junho de 1643, ao descartar a analogia com o peso, tal como nas *Sextas Respostas*). Ao fornecer uma relação interna e derivativa de uma unidade da mente, Elisabeth leva Descartes, ao longo da Correspondência e, com força, em *Paixões da Alma*, a buscar, a um só tempo, a regra do agir prudente e a satisfação da própria *conscientia*. Ao introduzir uma forma lógica e epistemológica da subjetividade, no solo da fundamentação do conhecimento, e ao propor uma mobília ontológica não-escolástica, Descartes terminou sendo levado, também, a considerar as implicações práticas de seu método no domínio das ações

morais. E foi Elisabeth da Bohemia que o levou a buscar formular uma teoria das paixões “da alma”, vale dizer. É assim que uma reconstrução da primeira questão é filosoficamente promissora.

Referências bibliográficas:

Bibliografia primária:

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam e Paul Tannery, 12 vols. (Paris: CNRS/Vrin, 1964-76)

_____. *The Correspondence Between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Ed. e Trad. Lisa Shapiro (Chicago; Chicago University Press, 2007)

Bibliografia Secundária:

ALANEN, L. (2004) *Descartes and Elisabeth: a Philosophical Dialogue? In: Feminist Reflections on the History of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers. L.Alanen & C. Witt (eds), pp. 193-218

EBBERSMEYER, S. (2020) “Bohemia, Elisabeth of”. Verbete na *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Ed. D. Jalobeanu, C.T.Wolfe, Springer, 2020

FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice*. New York, Oxford University Press

GARBER, D. (2001) *Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*. In: *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science* (Cambridge: Cambridge University Press), 168-188.

LENNON, T. (2011) *O Legado de Descartes no Século XVII: problemas e polémicas*. In: *Descartes*. Janet Bourghton e John Carrierio (Eds). Consultoria, Supervisão e Tradução: Lia Levy e Ethel Rocha. Porto Alegre, Penso, pp. 452-465

LOLORDO, A. (2019) *Descartes's Philosophy of Mind and its Early Critics*. In: *Philosophy in the Early Modern and Modern Ages*. The history of Philosophy of Mind, vol. 4. Rebecca Copenhaver (Ed). Routledge, New York, pp. 69-90

PEIXOTO, K. (2021). *Context and self-related reflection: Elisabeth of Bohemia's way to address the moral objectiveness – forthcoming*

_____. (2020). *Elisabeth da Bohemia*. Verbete. Blog Mulheres na Filosofia, Universidade Estadual de Campinas. URL: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/2020/10/19/elisabeth-da-bohemia/>

_____. (2017) *Simmern van Pallandt e o problema normativo moderno: há objetividade na moral?* In: *100 Vozes Femininas da Filosofia*. Rieger, A. Secco, G & Zanuzzi, I. (eds)

SHAPIRO, L. (2013). "Elisabeth, Princess of Bohemia". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed), <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/elisabeth-bohemia>

Shapiro, L. (1999) *Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body and the Practice of Philosophy*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 7: 503-520

SCHMALTZ, T. (2019) *Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom*. In: *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*, O'Neill and Marcy Lascano (Eds), pp. 155-173