



## **CORPO E POLÍTICA: UMA LEITURA SOBRE ELISABETH DA BOÊMIA**

**TESSA MOURA LACERDA<sup>1</sup>**

**RESUMO:** Sou um corpo em meio a outros corpos. Descartes afirma isso na Sexta Meditação quando inicia a análise da sensação, visando demonstrar a existência dos corpos. O que são os outros corpos do ponto de vista de um sujeito de conhecimento? Aparentemente, o filósofo jamais pôde contemplar o aspecto político dessa consideração – sou um corpo em meio a outros corpos. A Sexta Meditação demonstra a distinção radical entre alma e corpo e a união de fato entre alma e corpo no ser humano. Elisabeth da Boêmia, interlocutora de Descartes, é a primeira a apontar a contradição na letra da Sexta Meditação, do ponto de vista da interação entre alma e corpo. Elisabeth sugere que é mais fácil conceber a alma como material do que supor a influência real entre duas substâncias radicalmente distintas. Elisabeth teria uma concepção material da alma? O que o diálogo epistolar entre Elisabeth e Descartes mostra é a presença do corpo nas reflexões de Elisabeth, presença do corpo físico e do corpo político. Talvez Elisabeth entenda melhor do que Descartes o que é ser um corpo em meio a outros corpos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Elisabeth da Boêmia, Descartes, corpo, alma, política.

**ABSTRACT:** I am a body among other bodies. Descartes affirms this in the Sixth Meditation when he begins the analysis of sensation, aiming to demonstrate the existence of bodies. What are other bodies from the point of view of a subject of knowledge? Apparently, the philosopher has never been able to contemplate the political aspect of this consideration - I am a body among other bodies. The Sixth Meditation demonstrates the radical distinction between soul and body and the real union between soul and body in the human being. Elisabeth of Bohemia, Descartes' interlocutor, is the first to point out the contradiction in the text of the Sixth Meditation, from the point of view of the interaction between soul and body. Elisabeth suggests that it is easier to conceive of the soul as material than to assume the real influence between two radically different substances. Did Elisabeth have a material conception of the soul? What the epistolary dialogue between Elisabeth and Descartes shows is the presence of the body in Elisabeth's reflections, presence of the physical body and the political body. Perhaps Elisabeth understands better than Descartes what it is like to be one body among other bodies.

**KEYWORDS:** Fundamental laws, causal inference, scientific realism, experimental realism.

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Editora dos Cadernos Espinosanos (USP). E-mail: tessalacerda@gmail.com.

Meu corpo é o contrário de uma utopia,  
é o que jamais se encontra sob outro céu,  
lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual,  
no sentido estrito, faço corpo. (Foucault, 2013, p.7)

**I. “como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias”?**

Sou um corpo em meio a outros corpos. É essa afirmação de que parte Descartes na análise da sensação que empreende em sua Sexta Meditação, visando demonstrar a existência dos corpos, cuja essência conhecemos pela ideia geométrica de extensão.

O percurso da Sexta Meditação, de algum modo, inverte aquele que abre as meditações. Na Primeira Meditação, com efeito, Descartes havia afastado os sentidos como forma de conhecimento, quando estabeleceu a regra de considerar como falso o que é apenas duvidoso<sup>2</sup>. Seguia ali, em grande medida, argumentos sabidamente céticos. Mas Descartes nunca foi cético. Tampouco é idealista transcendental e, por isso, acredita na realidade das coisas independente do pensamento. Sua questão é seguir fielmente seu método de conhecimento a fim de demonstrar que essências conhecidas de maneira clara e distinta pelo pensamento correspondem a existências. Dentre os objetos clássicos da Metafísica, a saber, Deus, a alma e o mundo, há um que aparentemente resiste ao método racionalista. O mundo ou os corpos são conhecidos de maneira clara e distinta como coisa extensa, mas essa essência não carrega em si a exigência de existência; trata-se de uma essência contingente, ou seja, pode ou não existir. Descartes é idealista – o percurso idealista de conhecimento parte da ideia para a coisa, por isso se fala em primazia do sujeito de conhecimento sobre o objeto de conhecimento – mas é também realista (Cf. LEOPOLDO E SILVA, 2005, p. 70-74). Ademais, seu projeto nunca foi exclusivamente um projeto de elaborar uma Metafísica. A Metafísica é apenas a raiz da árvore do conhecimento para Descartes, como ele explica no prefácio de seus *Princípios da filosofia* (1644). O tronco dessa árvore é a Física, e da Física dependem todas as outras ciências, os três ramos principais são moral, mecânica e medicina.

Descartes busca uma Física matemática, mas não quer apenas uma ciência hipotética, quer uma ciência que verse sobre corpos concretos, e para isso é preciso garantir, na Metafísica, a demonstração da existência dos corpos. Eis por que, na Sexta Meditação, Descartes vai trilhar o caminho inverso da Primeira. Para isso, parte da análise da imaginação, que embora seja um

---

<sup>2</sup> “uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas.” (DESCARTES, 1973, primeira meditação, §2, p.93)

modo do pensamento, parece lidar com algo outro além do pensamento, as imagens de corpos, imagens que só podem ser formadas depois da sensação. Em seguida, chegamos ao ponto do qual nós partimos neste artigo, a análise da sensação:

Primeiramente, pois, senti que possuía cabeça, mãos, pés e todos os outros membros de que é composto este corpo que considerava como parte de mim mesmo ou, talvez, como o todo. Demais, senti que esse corpo estava colocado entre muitos outros, dos quais era capaz de receber comodidades e incomodidades e advertia essas comodidades por um certo sentimento de prazer e de voluptuosidade e essas incomodidades por um sentimento de dor. (DESCARTES, 1973, p. 139)

Somos um corpo em meio a outros corpos. É a resposta de Descartes à sua pergunta sobre o que considerávamos como verdadeiro antes de todas as meditações. Sem entrar no detalhe da argumentação cartesiana, gostaríamos apenas de mencionar que é a partir dessa análise da sensação que Descartes vai habilitar dois critérios que o senso comum usa para conferir verdade a suas sensações: a *coaço* do sensível e nossa *inclinação natural* em acreditar que a sensação provém de objetos externos. Estendendo sobre esses critérios – coação e inclinação natural – o princípio da veracidade divina, Descartes vai afirmar que, se os sentidos não nos ensinam nada sobre a natureza das coisas extensas que conhecemos pela ideia clara e distinta de extensão, todavia devem trazer algum grau de verdade, já que Deus nos fez acreditar que as percepções sensíveis provêm dos corpos. Assim, Descartes poderá afirmar: 1. a distinção radical entre a alma (pensamento) e o corpo (extensão); 2. a existência dos corpos; 3. a união de fato entre alma e corpo no ser humano. E passará, então, a descrever alguns aspectos dessa união entre alma e corpo, tema que desenvolverá com mais profundidade, depois, no *Tratado sobre as paixões da alma* (de 1649).

Muito se escreveu sobre a Sexta Meditação ao longo de mais de três séculos. Contemporâneos de Descartes trataram de buscar uma explicação alternativa à afirmação da influência real entre alma e corpo, duas substâncias radicalmente distintas e, por isso, incomensuráveis; a teoria das causas ocasionais de Malebranche e a hipótese de Leibniz acerca da harmonia preestabelecida entre alma e corpo são apenas dois exemplos. A História da Filosofia, podemos afirmar com certeza, nunca mais foi a mesma depois da Sexta Meditação. Talvez precisássemos refletir sobre o que é a História da Filosofia, ou pelo menos o que significa a narrativa que temos a respeito da História da Filosofia e como determinados autores e obras são considerados parte do cânone, enquanto outros, e outras, sobretudo, sequer têm seu nome escrito nessa História. O que podemos dizer de maneira muito resumida é que a História da Filosofia, como a História em geral, interroga o passado com questões contemporâneas. Por isso, “a história está sempre sendo reescrita... Cada época, com sua orientação principal, apropria-se dela” (ELIAS, 1996, p.30), nas palavras de Ranke retomado por Norbert Elias.

Carla Pinsky resume essa ideia quando afirma que “toda história é história contemporânea: tem um compromisso com o presente” (PINSKY, 2017, p.11). Também por isso, seguimos a proposta de Lisa Shapiro: “os leitores só precisam começar a considerar o lado de Elisabeth da correspondência como positivamente representativo de uma perspectiva filosófica, mais do que uma simples reação ao programa de Descartes.” (SHAPIRO, 2007, p.6)

Retomemos, então, as palavras de Elisabeth da Boêmia que, de forma muito direta, denuncia a contradição interna que via no próprio texto de Descartes.

me digais como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias. Efetivamente, parece que toda a determinação do movimento se faz pela impulsão da coisa movida, segundo o modo pela qual é impelida por aquela que a move, ou conforme a qualificação e a figura da superfície desta última. O contato é exigido às duas primeiras condições e a extensão à terceira. Excluí esta inteiramente da noção que tendes da alma e aquele parece-me incompatível com uma coisa imaterial. (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.29-30. Elisabeth a Descartes, 6-16/5/1643)

Elisabeth evidencia a contradição flagrante nas afirmações da Sexta meditação cartesiana – a afirmação da distinção radical entre a substância pensante e a substância extensa e, ao mesmo tempo, a afirmação da união de fato entre alma e corpo no ser humano. A princesa faz isso de um ponto vista muito específico: a ela, interessa saber como a alma pode mover o corpo, como a alma, imaterial, pode agir sobre o corpo, material; como pode determinar o movimento dos corpúsculos do sangue, os chamados “espíritos animais”, uma vez que sendo inextensa não poderia ter contato com algo material de modo a impulsionar um corpo. Segundo Lisa Shapiro (2007, p.40), Elisabeth é a primeira a colocar o problema do dualismo substancial cartesiano a partir da interação entre alma e corpo. Ora, a Física cartesiana, como ficará claro no livro II dos *Princípios da filosofia*, é uma física do contato, não há ação à distância, mas choque entre corpos. Como explicar esse fato admitido por Descartes, na Sexta meditação, segundo o qual alma e corpo estão intimamente unidos<sup>3</sup>?

Descartes dedicará a primeira parte de seu ensaio sobre *As paixões da alma* à explicação do mecanismo de geração das paixões da alma: dessa maneira pretende explicar como o corpo atua contra a alma e não apenas como a alma determina o corpo a fim de não ficarmos submetidos às paixões. Boa parte das cartas trocadas entre Descartes e Elisabeth se debruça sobre o tema das paixões. Elisabeth não apenas está interessada em entender a interação entre a alma e o corpo de um ponto de vista teórico, ela se dirige a Descartes como a um médico da alma. Ela quer aprender a controlar suas paixões, paixões que debilitam seu corpo, corpo que

---

<sup>3</sup> “A natureza me ensina, também, por estes sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.” (DESCARTES, 1973, Sexta meditação, §24, p.144)

precisa estar saudável para que ela possa lidar melhor com os assuntos de sua “casa” e com aspectos do que ela nomeia “vida civil”.

O diálogo epistolar entre Elisabeth e Descartes se inicia com uma carta de Elisabeth em maio de 1643 e termina apenas em dezembro de 1649, poucos meses antes da morte do filósofo. É evidente a influência deste diálogo para o pensamento de Descartes e, particularmente, para a concepção do tratado sobre *As paixões da alma*. Vale mencionar, por exemplo, as cartas trocadas entre 18 de maio de 1645 e 30 de novembro de 1645; e dentre estas, particularmente, as cartas escritas entre 1 de setembro de 1645 e 3 de novembro de 1645, quando Elisabeth questiona a afirmação de Descartes segundo a qual as paixões “podem ser tanto mais úteis quanto mais inclinadas ao excesso.” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.84). Firme em suas convicções e na maneira de exprimi-las desde a primeira carta, Elisabeth comenta de maneira bastante crítica a longa explicação de Descartes sobre o domínio racional das paixões pela alma. Descartes havia afirmado na carta de 15 de setembro de 1645 que através de um bom juízo, ou daquilo que chamará mais tarde das “armas próprias” da alma (cf. DESCARTES, 1973b, I, 48, p.246), seria possível, junto com o manejo dos hábitos, controlar as paixões. Elisabeth responde a Descartes em 28 de outubro de 1645 que conhecer Deus, a imortalidade da alma, as obras de Deus e nosso lugar diminuto no universo, além do fato de que somos sempre parte de um todo (da terra, do Estado, da sociedade, da família) e não poderíamos subsistir sozinhos (cf. CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.87-88),

de modo nenhum basta para apoiar a doutrina contida numa de vossas cartas precedentes, que as paixões são tanto mais úteis, quanto mais tenderem para o excesso, quando estão submetidas à razão, porque parece que elas não podem ser excessivas e submetidas. (CARDOSO E FERREIRA 2001, p.100)

No *Tratado das paixões*, Descartes mencionará as paixões violentas e mais fortes que são difíceis de ser dominadas<sup>4</sup>, contemplando, talvez, a questão de Elisabeth. Mas manterá a afirmação de que usando “armas próprias”, os juízos verdadeiros, “não existe alma tão fraca que não possa, sendo bem conduzida, adquirir poder absoluto sobre as suas paixões” (DESCARTES, 1973b, §50, p.247), retomando temas do diálogo epistolar com Elisabeth. Outro exemplo da influência deste diálogo no pensamento de Descartes é a enumeração das paixões na segunda parte do tratado sobre *As paixões da alma*, tal como lhe sugeria Elisabeth, na carta de 13 de setembro de 1645.

---

<sup>4</sup> “o máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo. Por exemplo, se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante.” (DESCARTES, 1973b, §46, p.245).

Mas se é notável a influência do debate de ideias entre Elisabeth e Descartes na obra posterior deste, é notável também a firmeza com que Elisabeth propõe determinadas reflexões. Há claramente uma perspectiva nas cartas de Elisabeth que não pode ser reduzida a um mero comentário das proposições de Descartes, ainda que possam surgir a partir desse comentário. Há particularmente duas dessas reflexões, que nos parecem profundamente imbricadas uma na outra e que gostaríamos de comentar. A primeira, e talvez mais importante, é a hipótese de que a alma é material; a segunda, mais sutil, é a questão sobre a “vida civil”, ou política: corpo físico e corpo político. Podemos dizer que Elisabeth dialoga com Descartes a partir do ponto de vista do corpo. Vejamos.

**II. “seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma do que a capacidade de mover um corpo e de ser movido por ele a um ser imaterial.”**

Corpo e alma se relacionam de que maneira? Retomemos a pergunta de Elisabeth em sua primeira carta a Descartes: “como é que a alma do homem (sendo uma mera substância pensante) pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias”? (Elisabeth a Descartes, 6-16 de maio 1643, CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.29-30). Elisabeth é a primeira leitora de Descartes a colocar a questão do dualismo substancial cartesiano a partir da interação entre alma e corpo, segundo a leitura de Lisa Shapiro (cf. SHAPIRO, 1999 e 2001). Leitura esta que se notabilizou por afirmar, com todas as letras, que as cartas de Elisabeth são um trabalho filosófico (SHAPIRO, 2007, p.4), e não uma simples reação à obra de Descartes. Elisabeth não seria apenas uma cartesiana, “a chefe das cartesianas de seu sexo”, como sugeriu o primeiro biógrafo de Descartes, Baillet<sup>5</sup>, e nem mesmo a discípula mais dedicada de Descartes. Na verdade, Baillet sugere que Elisabeth é “a primeira discípula” de Descartes, mas que deveria ser vista também, por sua genialidade, como “a chefe das cartesianas de seu sexo” (belgioioso, 2014, 15), referindo-se certamente ao círculo de pensadores e pensadoras que Elisabeth tinha enquanto morava em Haia – depois de deixar Haia, Elisabeth teve um papel na difusão do cartesianismo em outros círculos, como Berlim, a universidade de Heidelberg, entre outros lugares (ver PELLEGRIN, 2014, p.51). Marie-Frédérique Pellegrin pergunta-se sobre o porquê de Baillet enfatizar, nessa expressão, o feminino: chefe das *cartesianas* de seu sexo. Uma mulher só poderia ser líder de outras mulheres? (cf. PELLEGRIN, 2014, p.53).

---

<sup>5</sup> Adrien Baillet escreveu a *Vie de Monsieur Descartes*, livro publicado em 1691 (41 anos depois da morte de Descartes) (cf. BELGIOIOSO, 2014, p.13).

A visão segundo a qual Elisabeth era a discípula de Descartes fez história. É assim, por exemplo, que ela é descrita ainda em 2008, por Cassirer, que considera os *Princípios da filosofia de Descartes*, obra que o filósofo dedica a Elisabeth, não como a verdadeira obra pedagógica de Descartes, mas sim a correspondência com Elisabeth (cf. PELLEGRIN, 2014, p.47). O caso de Elisabeth é, por isso, exemplar, da dificuldade de incluir mulheres na História da Filosofia e de definir o que é uma mulher filósofa (cf. PELLEGRIN, 2014, p.57). Afinal Baillet escreve também que Elisabeth é filósofa: “pela insistência de seus amigos para que ele publicasse [o tratado sobre as *Paixões da alma*], Descartes resolveu rever o texto e consertar os problemas que havia observado a Princesa filósofa sua discípula.” (BAILLET *apud* PELLEGRIN, 2014, 48). Elisabeth é chamada de discípula, mas também de filósofa. Segundo Lisa Shapiro, Elisabeth propõe uma teoria materialista da mente ou da alma.

Com efeito, tendo observado que a explicação mecanicista não é suficiente para esclarecer a interação entre alma e corpo, porque exige a ação por contato e o contato só é possível entre corpos, que são partes da substância extensa, Elisabeth será levada a afirmar na carta de 10/20 junho de 1643, a hipótese da alma ser material: “E confesso que seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma do que a capacidade de mover um corpo e de ser movido por ele a um ser imaterial.” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.35). E o argumento que oferece imediatamente para sua hipótese é o poder do corpo sobre a alma:

é (...) muito difícil compreender que a alma, tal como a descrevestes, depois de ter tido a faculdade e o hábito de bem raciocinar, possa perder tudo isso por via de alguns vapores e que, podendo subsistir sem o corpo e não tendo nada em comum com ele, seja tão dirigida por ele. (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.35).

O corpo interage com a alma de maneira tão evidente que se pode duvidar que a alma seja radicalmente distinta dele. É esse poder do corpo que Elisabeth observará em si mesma em outras cartas: ela cita a fraqueza do corpo, a febre lenta e a tosse seca (Elisabeth a Descartes, 24 de maio de 1645, cardoso e ferreira, 2001, p.58), a perturbação de um corpo melancólico (Elisabeth a Descartes, 22/junho/1645, CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.64). Mas também, vale notar, escreve sobre um corpo “imbuído duma grande parte das fraquezas do meu sexo que se resente muito facilmente das aflições da alma” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.58): Shapiro pergunta-se se Elisabeth teria internalizado algum tipo de sexismo ou se a frase tem um tom irônico. Neste caso, a ironia se daria por causa do remédio proposto por Descartes<sup>6</sup> à força dos afetos em Elisabeth: raciocínios fortes e poderosos, satisfação em si mesma, apesar

---

<sup>6</sup> “raciocínios tão fortes e tão poderosos que, embora [as almas maiores] tenham também paixões e muitas vezes até mais violentas que as do comum, a sua razão permanece, todavia, sempre a mestra e faz com que as próprias aflições se sirvam e contribuam para a mais perfeita felicidade de que gozam já nesta vida.” (Descartes a Elisabeth, 18/maio/1645, CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.56).

do que lhe acontece, a consciência de cumprir o dever. Um remédio neo-estoico. Com efeito, em carta posterior, de 21 de julho de 1645, Descartes vai sugerir que Elisabeth leia Sêneca e propor que ela pense em coisas alegres. Não seria de se estranhar que a resposta de Elisabeth apontando para as “fraquezas do seu sexo” se tratasse de uma ironia mesmo, tal como uma outra frase que Elisabeth escreve na carta de 22 de junho de 1645, lamentado o fato de não poder viajar sozinha para encontrar Descartes por ser mulher: “a maldição de meu sexo priva-me do contentamento que me daria uma viagem a Egmond, para aí apreender as verdades que extraís no vosso novo jardim.” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.64-65). O comentário espirituoso, digamos assim, condizente com as regras de uma sociedade de corte – regras que Elisabeth chama em outro momento de “leis impertinentes da civilidade” (Elisabeth a Descartes 30 de setembro de 1645, CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.91) – reforça a ideia de que se tratava de um diálogo entre iguais. Com efeito, a correspondência é um gênero que se pensa como um diálogo entre iguais.

Podemos nos perguntar sobre a peculiaridade do gênero epistolar no século XVII. Adma Fadul Muhana reconstitui brevemente o papel do gênero epistolar ao longo da História. Ela afirma que, na Antiguidade, as cartas tinham um papel destacado: Cícero definia a epístola como um “diálogo entre ausentes”, Poliziano e Tasso, “a metade de um diálogo”; de maneira que as cartas eram consideradas, afirma Adma Muhana, “uma produção letrada, pública, apta a ser colecionada” (MUHANA, 2000, p.329). E é também assim no Renascimento, quando o gênero epistolar é reconhecido como aquele que melhor imita um diálogo entre amigos, entre iguais. O século xvii, afirma Marilena Chaui, mantém viva a tradição filosófico-científica da carta, cartas “escritas para (...) permitir a circulação e a comunicação das ideias” (CHAUÍ, 2000, p.5) a despeito de serem endereçadas a um destinatário. O que significa que as cartas são consideradas no xvii um gênero filosófico por excelência. Não à toa, o editor de Descartes publica as cartas do filósofo logo após sua morte e pede autorização de Elisabeth para que publicasse também as cartas escritas por ela. Chanut argumenta que seria inacreditável para a posteridade que uma pessoa da idade e da condição de Elisabeth “tenha sido a primeira, e por muito tempo quase a única, a ter compreendido as verdades” (Chanut a Elisabeth, 19 de fevereiro de 1650 apud PELLEGRIN, 2014, p.56). Embora autorize que se façam cópias das cartas que Descartes enviou a ela, Elisabeth recusa que suas próprias cartas sejam publicadas. Imaginamos que a recusa se deve mais ao fato das cartas revelarem o olhar de Elisabeth sobre sua casa e seus deveres, que eram em larga medida, deveres políticos, do que à hipótese de Elisabeth não se enxergar como uma pensadora. Inclusive porque o diálogo epistolar entre



Elisabeth e Descartes se faz como um diálogo entre iguais e não apenas pelo reconhecimento de Descartes em relação à pertinência das observações de Elisabeth e ao brilhantismo de sua amiga<sup>7</sup>, mas também, e sobretudo, pelo tom com que Elisabeth escreve a Descartes. Ainda que se coloque como paciente de um médico da alma, Elisabeth se sente à vontade para discutir assuntos diversos, geometria e moral, metafísica e política – quando adentrar ao tema da “vida civil” é Elisabeth quem vai sugerir uma leitura a Descartes, Maquiavel, assim como Descartes sugeriu que ela lesse Sêneca.

Talvez possamos dizer, então, que a ironia a respeito das “fraquezas de meu sexo” apontava para uma aguda consciência de uma diferença social no que diz respeito a homens e mulheres; talvez Elisabeth quisesse insistir que não se pode ignorar o poder do corpo inclusive o poder que se atribui (ou se retira) socialmente ao corpo feminino.

De todo modo, como mostra Lisa Shapiro (SHAPIRO, 2007, p.42-43) sendo a introjeção de um sexismo, sendo uma ironia em relação ao remédio proposto por Descartes, a resposta de Elisabeth sugere que ela concorda em parte com a autonomia do pensamento em relação ao corpo, mas não uma inteira autonomia como seríamos levados a admitir se considerarmos a diferença radical entre pensamento e extensão, apenas uma relativa autonomia. E que não precisa excluir da alma a materialidade. Com efeito, em carta de 1 de julho de 1643, Elisabeth argumenta:

Acho também que os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas que não me ensinam (como tampouco o entendimento e a imaginação) o modo como ela o faz. E, para isso, penso que há propriedades da alma, que nos são desconhecidas, que poderão talvez inverter aquilo de que vossas *Meditações metafísicas* me persuadiram, por muito boas razões, da inextensão da alma. E esta dúvida parece fundar-se na regra que aí apresentais ao falardes do verdadeiro e do falso e que todo erro nos vem de formarmos juízos acerca do que não percebemos suficientemente. Ainda que a extensão não seja necessária ao pensamento, o que não repugna nada, ela poderá convir com alguma outra função da alma que lhe não é menos essencial. (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p. 39).

A alma move o corpo. Os sentidos nos mostram isso – Elisabeth privilegia a experiência empírica, aqui como em outros momentos da correspondência. Mas nem sentidos, nem imaginação e – contra o que crê Descartes – nem o entendimento conseguem explicar como se dá essa interação entre alma e corpo. Na carta de 6/16 de maio de 1643, Elisabeth pede que Descartes esclareça como a alma do ser humano, sendo uma substância puramente imaterial,

---

<sup>7</sup> Em carta de novembro de 1643, Descartes escreve a Elisabeth: “A experiência dera-me a conhecer que a maior parte dos espíritos que têm facilidade em entender os raciocínios da metafísica não são capazes de conceber os da álgebra, e, reciprocamente, que os que compreendem facilmente estes são normalmente incapazes de compreender os outros; e só conheço o espírito de Vossa Alteza para o qual todas as coisas são igualmente fáceis.” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.46). O mesmo elogio, junto com muitos outros, aparece na carta dedicatória dos *Princípios da filosofia* de Descartes, na qual o filósofo dá testemunho público de sua admiração por Elisabeth.

pode mover um corpo, e pede uma definição da alma mais particular do que aquela que Descartes apresentou em sua metafísica; na carta de 10/20 de junho de 1643, Elisabeth admite que “seria mais fácil conceder matéria e extensão à alma do que a capacidade de mover um corpo e de ser movido por ele a um ser imaterial” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.35); agora, na carta de 1 de julho de 1643 chama atenção para que Descartes não caia no erro da maneira como ele mesmo descreve, formando juízos acerca do que não conhece claramente e sugere, em um texto vigoroso, que talvez seja preciso encontrar uma resposta diferente da que deu Descartes nas *Meditações metafísicas* acerca da relação entre alma e corpo. Eis a tese de Elisabeth. A alma é material, ou, pelo menos, é constituída não apenas de pensamento puro, mas também de extensão.

### III. “*julguei sempre melhor servir-me da experiência do que da razão*”

A perspectiva de Elisabeth, aparentemente muito mais próxima da experiência do que a perspectiva de Descartes, a leva a sustentar, na carta de 1 de julho de 1643, citada acima, a verdade da percepção sensível, que nos mostra que a alma efetivamente interage com o corpo. Nas cartas seguintes, a partir de 1645, o diálogo se concentrará na questão das paixões e, mais uma vez, Elisabeth se atém à experiência do corpo, muitas vezes o próprio corpo, para contestar a possibilidade de um controle de paixões fortes pela alma racional, em carta de 16 de agosto de 1645 afirma que

há doenças que tiram completamente o poder de raciocinar e, por conseguinte, o de gozar duma satisfação razoável, e há outras que diminuem a força e impedem de seguir as máximas que o bom senso terá forjado e que tornam o homem mais moderado suscetível de se deixar levar pelas paixões e menos capaz de se libertar dos acidentes da fortuna, que requerem uma resolução pronta. (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p. 73).

Mas com certeza o tema que para Elisabeth mais evidentemente mostra a necessidade de se recorrer à experiência, experiência que Elisabeth opõe claramente à razão, é a vida civil.

Delphine Kolesnik-Antoine sustenta que Elisabeth propõe um cartesianismo mais empírico, quando se pergunta se Elisabeth tem uma filosofia própria ou, pelo menos, um tipo de questionamento filosófico próprio; trata-se, diz ela, de uma filosofia do caso particular, do contra exemplo e do detalhe (cf. KOLESNIK-ANTOINE, 2014, p.122; 126). Acreditamos que, no caso da política, esse ponto de vista mais empírico é o que permite a Elisabeth propor uma reflexão sobre a vida civil que não pode se dar dentro dos limites do cartesianismo. Com efeito, nos parece, Descartes busca uma moral como modo de vida, daí porque o estoicismo é algo importante para ele. Mas Elisabeth propõe uma ética que é também política, ou como afirma

Lisa Shapiro, “a questão ética, para Elisabeth, é essencialmente uma questão política” (SHAPIRO, 2007, p.49). E isso se dá, porque público e privado em suma sociedade de corte não podem estar desvinculados um do outro. O corpo físico de Elisabeth tem também, pela posição que a princesa ocupa na sociedade de corte, um aspecto político. A corte se caracteriza pela não diferenciação entre a estruturação da família real e o órgão central de administração do Estado. Em outras palavras: relações pessoais e relações profissionais dos príncipes não se diferenciavam, de modo que “alianças e rivalidades familiares, amizades e inimizades pessoais agiam como fatores normais no tratamento dos assuntos de governo, assim como em todos os outros assuntos oficiais.” (ELIAS, 1996, p.23). Neste contexto da corte do Antigo Regime, um rei como Luís XIV, por exemplo, que aparentemente representa um poder absoluto, na verdade faz parte de uma rede de interdependências, ele não é absolutamente livre (cf. ELIAS, 1996, p.29 e 55), está entrelaçado à sociedade de corte. É assim também que se deve entender as queixas de Elisabeth em relação às suas obrigações com os cortesãos e familiares<sup>8</sup>. A corte é descrita, quando Elisabeth fala de sua formação na carta de 10/20 de junho de 1643, como “um meio onde a maneira usual de conversar me acostumou a ouvir pessoas incapazes de fazer louvores verdadeiros” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.34). Para Elisabeth está claro que o corpo, seja físico, seja político, tem um papel fundamental. Esse “empirismo” da princesa em relação à política é evidente, por exemplo, na carta de 25 de abril de 1646, quando insta Descartes a refletir sobre a vida civil:

já me disseste as principais, no que diz respeito à vida particular, eu contentar-me-ia em saber ainda as vossas máximas no que respeita a vida civil, embora esta nos torne dependentes de pessoas tão pouco razoáveis, que até agora *julguei sempre melhor servir-me da experiência do que da razão*, nas coisas que lhe dizem respeito (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.114 (itálico meu)).

Se Descartes sugeriu a leitura de Sêneca, a Elisabeth, esta sugere que o filósofo leia *O Príncipe* de Maquiavel. Ela acredita que a obra ajuda a promover a estabilidade social e permite ponderar o peso dos interesses privados e interesses públicos, mas nesta situação muito específica da sociedade de corte em que público e privado não se distinguem inteiramente.

---

<sup>8</sup> Por exemplo, em carta de 22 de junho de 1645: “as vossas cartas servir-me-iam sempre de antídoto para a melancolia, desviando meu espírito dos objetos desagradáveis que aparecem todos os dias” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.64).

E em carta de 16 de agosto de 1645: “Há oito dias que o mau humor dum irmão doente me impede de vos fazer este pedido, retendo-me sempre junto dele para o obrigar (...) a submeter-se às regras do médico” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.74).

Ou em carta de 30 de setembro de 1645: “esperava aproveitar a estadia no campo [Riswick], como tempo que empregaria no estudo, e encontro, sem comparação, menos tempo livre do que tinha em Haia, devido as diversões daqueles que não sabem o que fazer; (...) sou obrigada a ceder às leis impertinentes da civilidade que estão estabelecidas, a fim de não arranjar inimigos. Desde que estou a escrever esta carta, fui interrompida mais de sete vezes por essas visitas incômodas.” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.91).

Sobre as máximas contidas n’*O Príncipe*, ela afirma em carta de 10 de outubro de 1646: “aprovava algumas delas, não por serem boas em si, mas porque causam menos mal do que aquelas de que se servem uma quantidade de ambiciosos imprudentes que eu conheço” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.124). Ela conhece a vida política da corte, os bastidores das decisões que movem impérios. Elisabeth é a terceira filha de Elisabeth Stuart, da Inglaterra, e de Frederico V, Eleitor Paladino e depois rei da Boêmia. Sua família está envolvida no início da Guerra dos Trinta anos. Seus pais se casam em 1613, pouco depois, os eleitores protestantes da Boêmia, entre os quais, Frederico, descontentes com o ato de Fernando II (futuro imperador do Sacro Império Romano Germânico), ou seja, a adoção do catolicismo como religião da Boêmia, se revoltam. Em 1618 invadem o Palácio real de Praga, defenestram dois ministros e um secretário no ato que ficou conhecido como “Defenestração de Praga”. Frederico V perde o trono e a família passa a viver no exílio, em Haia. Na época em que Elisabeth está se correspondendo com Descartes, estão ocorrendo negociações pelo fim da guerra (em 1648).

Elisabeth não se acanha em defender o uso do conhecimento que tem sobre as relações entre as cortes para pensar as relações políticas. Porque, mesmo estando sem trono, tem ainda e sempre um papel político; e esse papel, como sói acontecer numa sociedade de corte, está intimamente ligado ao seu corpo. Por se pensar a si mesma como uma das “pessoas que governam o público” (Carta 13 de setembro de 1645, CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.85), não pode concordar com a moral individual de Descartes. Antes mesmo de dialogarem sobre a vida civil, quando Descartes afirma que a maneira de bem julgar para agir com controle da razão sobre as paixões inclui o conhecimento da verdade, e entre essas verdades, o conhecimento de que somos parte de um todo e o todo, em geral, vale mais do que a parte, Elisabeth responde com um comentário crítico:

A consideração de que somos uma parte do todo, cuja vantagem devemos procurar, é realmente a fonte de todas as ações generosas; mas acho muitas dificuldades nas condições que lhes prescreveis. Como medir os males que se aceitam em favor do público, contra o bem que deles advirá, sem que nos pareçam maiores, visto que a sua ideia é mais distinta? E que regra teremos para a comparação das coisas que não nos são igualmente conhecidas, como o nosso mérito próprio e o daqueles com quem vivemos? Um natural arrogante fará pender a balança para o seu lado e um modesto estimar-se-á menos do que vale. (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p. 90-91)

Talvez a proposta de Descartes seja demasiado teórica e desconsidere a política concreta – ou, talvez, Descartes estivesse interessado numa maneira de bem viver, e nos meios que poderia ter para essa vida boa independente da questão política. Elisabeth *conhece*, como afirma em carta de 10 de outubro de 1646, “uma quantidade de ambiciosos imprudentes” (CARDOSO E FERREIRA, 2001, p.124). Conhecimento que é empírico, não teórico ou filosófico. Se Descartes admite que o Eu pensante, um sujeito de conhecimento, é um corpo em meio a outros

corpos, o que são esses outros corpos senão também objetos de conhecimento. Como pensar a partir dos textos de Descartes a intersubjetividade exigida pela política se o outro é sempre objeto, e talvez, ainda como aqueles chapéus e casacos que se avistam da janela, talvez homens fictícios<sup>9</sup>, tal como descritos na Segunda Meditação cartesiana?

O ponto de vista “empírico” de Elisabeth é o que faz com que a ética, para ela, seja essencialmente política. É o corpo, físico que a põe inevitavelmente ligada ao corpo político. Há, poderíamos dizer, algo como uma “exigência de corporeidade” no pensamento de Elisabeth.

Judith Butler escreve sobre uma “exigência de corporeidade” quando discute o fenômeno político que tomou ruas e praças mundo a fora desde 2010. Refletindo sobre o “Occupy”, Butler sugere em *Corpos em aliança* (BUTLER, 2018) uma maneira de pensar a política que exige a presença dos corpos no espaço público. Gostaríamos de tomar de empréstimo essa fórmula – “exigência de corporeidade” – para pensar analogamente o papel que Elisabeth da Boêmia atribui à materialidade do corpo em sua correspondência com Descartes.

Pode parecer anacrônico usar um conceito de Butler para considerar a presença de um pensamento político nas cartas de Elisabeth. Mas vamos correr esse risco. Butler questiona a separação feita por H. Arendt em *A condição humana* entre público e privado, porque Arendt localiza o corpo na esfera da necessidade, e, por isso, afastado da liberdade que deve caracterizar a política (BUTLER, 2018, cap.1 e 2). Butler cita a ocupação da Praça Tahir e o fato, muito particular, dos corpos estarem não apenas reunidos ali, mas dormindo juntos. Dormindo juntos estão fazendo uma nova forma de política, esta que mostra a exigência da corporeidade como elemento fundamental (butler, 2018, p.107). Ora, na sociedade de corte a separação entre público e privado que H. Arendt usa para pensar a política burguesa não faz sentido ainda. Então, talvez, embora anacrônico, seja possível pensar que há também no pensamento de Elisabeth uma exigência de corporeidade, de uma maneira completamente diferente da nova forma de fazer política inaugurada pelos movimentos de ocupação de praças e ruas no início dos anos 2010. Elisabeth é um sujeito político, seu corpo por si só tem um papel político. Talvez por isso para ela seja mais fácil conceber que a alma seja extensa, do que considerar a interação real entre duas realidades incomensuráveis como parecem ser, dentro do

---

<sup>9</sup> “Entretanto, eu não poderia espantar-me demasiado ao considerar o quanto meu espírito tem de fraqueza e de pendor que o leva insensivelmente ao erro. (...) sou quase enganado pelos termos da linguagem comum (...) se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens (...); e, entretanto, o que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas?” (DESCARTES, 1973, Segunda meditação, §14, p.105).

cartesianismo, corpo e alma, coisa extensa e coisa pensante. Essa exigência da corporeidade apresenta-se na hipótese sugerida por Elisabeth – hipótese a que Lisa Shapiro dá a dignidade de tese filosófica – de que a alma é corpórea. Ou, talvez, possamos avançar: não há de fato separação radical entre corpo e alma. Tudo é corpo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELGIOIOSO, Giulia (2014). “Descartes, Élisabeth et le cercle cartésien de La Haye” in pellegrin, M.F. et kolesnik-antoine, D. (dir.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* Paris : Vrin, p.13-44.

BUTLER, Judith (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

DESCARTES, r. (1973). *Meditações metafísicas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_ (1973b). *As paixões da alma*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

CARDOSO, Adelino e ferreira, Maria Luísa (orgs.) (2001). *Medicina dos afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boêmia*. Oeiras: Celta Editora.

CHAUÍ, Marilena (2000). “Apresentação”, *Revista Discurso*, 31, São Paulo.

elias, Norbert (1996) *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FOUCAULT, M. (2013). *O corpo utópico* (série radiofônica sobre utopia, 7/12/1966). São Paulo: n-1 edições.

KOLESIK-ANTOINE, Delphine (2014). “Élisabeth philosophe : un cartesianisme empique ?” in pellegrin, M.F. et kolesnik-antoine, D. (dir.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* Paris : Vrin, p.119-137.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin (2005). *Descartes. A metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna.

MUHANA, ADMA (2000). “O gênero epistolar: diálogo *per absentian*”. *Revista Discurso*, 31, São Paulo.

SHAPIRO, Lisa (1999), “Princess Elisabeth and Descartes: the union of soul and body and the practice of philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy* 7, n.3, p.503-20.

\_\_\_\_\_ (2001), “Volume Editor’s Introduction” in *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

PELLEGRIN, Marie-Frédérique (2014). “Élisabeth, ‘chef des cartésiennes de son sexe’” in pellegrin, M.F. et kolesnik-antoine, D. (dir.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?* Paris : Vrin, p.45-61.

PINSKY, Carla (2017) “Apresentação” in perrot, Michelle, *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto.