

TEATRO DAS PAIXÕES: A CRÍTICA DE ELISABETH DA BOÊMIA À MORAL CARTESIANA

THEATER OF THE PASSIONS: ELISABETH OF BOHEMIA'S CRITIQUE OF CARTESIAN MORALITY

MARY EMILY MATTOSO SILVA SUZANO

Mestranda em Filosofia na PUC-RIO

Bolsista da CAPES

<https://orcid.org/0009-0009-5818-1215>

<http://lattes.cnpq.br/8666278856141079>

marymattoso@aluno.puc-rio.br

Resumo: Entre os anos de 1644 e 1646, Elisabeth da Boêmia e René Descartes discutiram acerca das paixões e da moral em sua correspondência. Nessa ocasião, Elisabeth da Boêmia apresentou uma crítica à moral cartesiana e suas aplicações na conservação da saúde. Descartes defende que as grandes almas devem lidar com as paixões com certo distanciamento, tal como espectadores em um teatro, buscando o contentamento mesmo em situações adversas. No entanto, Elisabeth questiona essa noção, argumentando que a moral cartesiana ignora as limitações impostas pelo corpo e pelas influências externas. Ela ressalta que as paixões, muitas vezes, afetam nossa capacidade de decisão e que as circunstâncias da vida e a condição física influenciam o juízo. Veremos de que forma a moral cartesiana pode ser caracterizada enquanto uma moral heroica, bem como a crítica tecida por Elisabeth contra as ideias de regramento passional sugeridas por Descartes.

Palavras-chave: Elisabeth da Boêmia; René Descartes; Filosofia Moral; Paixões.

Abstract: Between 1644 and 1646, Elisabeth of Bohemia and René Descartes discussed passions and morality in their correspondence. On this occasion, Elisabeth of Bohemia presented a critique of Cartesian morality and its applications to the preservation of health. Descartes argued that great souls should deal with the passions with a certain detachment, like spectators in a theater, seeking satisfaction even in adverse

situations. Elisabeth, however, challenges this notion, arguing that Cartesian morality ignores the limitations imposed by the body and external influences. She points out that passions often affect our ability to make decisions, and that circumstances and physical condition affect judgment. We will see how Cartesian morality can be characterized as heroic morality, as well as Elisabeth's critique of Descartes' ideas of passion regulation.

Keywords: Elisabeth da Boêmia; René Descartes; Moral Philosophy; Passions.

Introdução

Podemos encontrar, no corpo da obra de René Descartes (1596-1650), diversas passagens em que o filósofo evoca a imagem do teatro, sobretudo a relação espectador-enredo, numa espécie de analogia para a dinâmica das paixões no composto da união mente-corpo.¹ Na terceira parte de seu *Discurso do Método* (1637), por exemplo, ele menciona o teatro quando diz procurar ser mais como um espectador do que como um ator em todas as comédias representadas no mundo (Descartes, 1979, p. 44). Mais tarde, em 1645, em correspondência com Elisabeth da Boêmia (1618–1680), Descartes recorre novamente à figura do espectador de teatro para ilustrar o bom procedimento com as paixões:

Mas parece-me que a grande diferença que existe entre as almas maiores e as que são baixas e vulgares, consiste principalmente no facto de as almas vulgares se deixarem levar pelas suas paixões e de serem felizes ou infelizes apenas conforme as coisas que lhes acontecem são agradáveis ou desagradáveis [...] E como as histórias tristes e lamentáveis, que vemos representar num teatro, nos proporcionam muitas vezes tanta recreação como as alegres, se bem que nos façam correr lágrimas dos olhos; assim, estas almas maiores, de que falo, têm satisfação nelas mesmas com todas as coisas que lhes acontecem, mesmo as mais aborrecidas e insuportáveis (Descartes, 1979, p. 44).

¹ A relação entre a moral cartesiana e o teatro já foi analisada por autores como Jean-Marie Beyssade, Gustave Lanson, Pierre Guenancia e outros, fornecendo contexto e precedente para a análise pretendida. Este precedente é enfatizado diante da analogia que o próprio Descartes faz ao valer-se do teatro como recurso para compreender a ordenação das paixões. Ver, por exemplo, Beyssade, 1991; Guenancia, 2018 e Lanson, 1894.

Nesse trecho, o espectador de teatro é comparado àqueles que possuem *grandes almas*, cuja postura devemos imitar: temos que lidar com os acontecimentos de nossas vidas como espectadores de uma comédia ou tragédia, que apenas observam o desenrolar do enredo. O espectador encontra satisfação, seja nas cenas felizes, seja nas cenas tristes, por saber que, com o fechar das cortinas, as paixões evocadas pela trama desvanecerão. Também na vida, as grandes almas encontram satisfação em toda sorte de acontecimentos, sejam eles bons ou ruins. É a suscetibilidade às paixões e a resolução de não conduzir a vida segundo elas que distingue as *grandes almas* das *almas baixas e vulgares*. As grandes almas, para o filósofo, são firmemente guiadas pela razão, nunca perdem de vista a imortalidade da alma e os contentamentos da eternidade, e, ainda, não confiam sua felicidade à fortuna.

O espectador do teatro aparece novamente no artigo 147 do *Tratado das Paixões* (1649):

E quando lemos aventuras estranhas num livro, ou quando as vemos representadas num teatro, isso excita às vezes em nós a tristeza, outras vezes a alegria, ou o amor, ou o ódio, e geralmente todas as paixões, segundo a diversidade dos objetos que se oferecem à nossa imaginação; mas com isso temos prazer de senti-las erguerem-se em nós, e esse prazer é uma alegria intelectual que pode tanto nascer da tristeza como de todas as outras paixões (Descartes, 1979, p. 271).

No artigo seguinte, somos apresentados àquele que é o melhor remédio para a regulação das paixões: o exercício da virtude. O indivíduo que se determinou a seguir tudo aquilo que a razão o aconselha encontra, nesta resolução, “uma satisfação tão poderosa para torná-lo feliz que os mais violentos esforços da paixão nunca têm poder suficiente para perturbar a tranquilidade de sua alma” (Descartes, 1979, p. 272).

É também no *Tratado das Paixões* que Descartes desenvolverá sua ideia de *homem generoso*, que é central ao seu pensamento moral. O *homem generoso* é aquele que reconhece que nada realmente lhe pertence, a não ser a sua vontade. Seu valor é medido pelo bom uso da razão e pela firme e constante resolução de sempre se ater a ela. Os generosos são também os mais humildes; são aqueles destinados a grandes empreendimentos, desde que se sintam capazes para tal; não menosprezam os outros, são sempre agradáveis e estimam a todos;

desprezam seus próprios interesses diante do interesse comum e, por fim, são inteiramente mestres de suas paixões (Descartes, 1979, p. 276). Sendo assim, a generosidade é também um indício de elevação da alma, sinal de um espírito forte. A generosidade está relacionada àquilo que nos confere uma justa razão para nos estimarmos: o uso de nosso livre arbítrio e o império que temos sobre a nossa vontade, pois é só pelas ações que dependem do livre arbítrio que podemos ser louvados ou censurados (Descartes, 1979, p. 276). Outro aspecto importante sobre a generosidade é que Descartes a caracteriza enquanto um remédio para o desregramento das paixões, visto que os generosos

são inteiramente senhores de suas paixões, particularmente dos desejos, do ciúme e da inveja, porque não há coisa cuja aquisição dependa deles que julguem valer bastante para ser muito desejada; e do ódio para com os homens, porque estimam a todos; e do medo, porque a confiança que depositam na sua própria virtude os tranquiliza; e enfim, da cólera, porque apreciando muito pouco todas as coisas dependentes de outrem, nunca concedem tanta vantagem a seus inimigos a ponto de reconhecer que são por eles ofendidos (Descartes, 1979, p. 277).

As passagens acima citadas evidenciam o aspecto fundante da moral cartesiana, a aplicação da virtude, definida como uma resolução firme e constante de fazer tudo o que a razão lhe aconselhar, sem que suas paixões e apetites o afastem disso (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 71; AT IV, 265). Ou seja, a virtude é justamente um esforço, uma conquista da razão, um ato heroico de ordenamento das paixões. Para Figueiredo (2021, p. 37), podemos caracterizar a moral cartesiana enquanto uma moral heroica e aristocrática, pois “funda-se no uso que uma aristocracia presente dentre nós faz das paixões, do discernimento e da vontade, a ponto de seus representantes destacarem-se dos demais, tornando-se dignos de glória”. Podemos dizer que o indivíduo capaz de ordenar suas paixões e de satisfazer-se nessa ação, eleva-se diante de seus pares; é deste movimento que surge a distinção entre as *grandes almas* e as *almas baixas e vulgares*. O próprio Descartes, em uma carta a Elisabeth, utiliza a palavra *heroísmo* para referir-se a essa ideia de elevação moral, que posteriormente será composta em sua elaboração de *generosidade*: reconhecer que não podemos subsistir sozinhos e considerar o interesse de todos acima do nosso próprio é “a origem de todas as

acções mais heroicas que os homens possam realizar” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 88; AT IV, 293-294).

Apesar da resistência a escrever um tratado dedicado exclusivamente à moral,² nas suas cartas à Elisabeth, sobretudo as dos anos de 1645 e 1646, Descartes discorre bastante sobre o tema.³ Ainda que não tratemos aqui das cartas de 1643, onde Descartes e Elisabeth debatem acerca da real distinção entre a alma e o corpo, este ainda é o pano de fundo do debate sobre a moral, que está no domínio da união entre o corpo e a alma. Só conhecemos a alma através do entendimento puro; a extensão, ou o corpo, conhecemos através do entendimento auxiliado pela imaginação e, por fim, tentar compreender a união entre a alma e o corpo através do entendimento é cair na obscuridade, mesmo quando este é auxiliado pela imaginação, tudo o que pertence à união entre a alma e corpo só conhecemos claramente através dos sentidos (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 36; AT III, 691-692). Sendo assim, o gênero epistolar, ao fornecer um contexto de privilégio aos temas da vida prática, apresenta certa conveniência ao tema da moral, que está nos domínios da união da alma com o corpo: “é tão-só ao viver a vida e as conversações ordinárias, e ao abster-se de meditar e de se aplicar às coisas que exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união entre a alma e o corpo” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 37; AT III, 692). No entanto, as ideias morais cartesianas encontraram muita resistência, visto que Elisabeth apresentou uma série de objeções contra o domínio da razão sobre as paixões.

A melancolia contra o heroísmo

O tema da moral é introduzido na correspondência a partir de um episódio em que Elisabeth adoece. Ao receber a notícia, Descartes aproveita a oportunidade para apresentar aquilo que se tornará o assunto de maior discordância no diálogo: sua terapia racional. Em uma carta de julho de 1644, ele escreve à filósofa dizendo que os remédios que ela escolheu para sua recuperação, a saber, dieta e exercícios, só são os melhores depois dos remédios da alma. Considerando que, em nossos corpos, certos movimentos seguem certos

² Ver, por exemplo, a carta à Pierre Chanut de primeiro de novembro de 1646 (AT IV, 536).

³ Para Lisa Shapiro, as cartas desse período, sobretudo as que Descartes e Elisabeth discutem *De Vita Beata*, constituem uma das quatro principais fontes da filosofia moral cartesiana, sendo, inclusive, lugar onde ele expressa sua posição com mais detalhes (Shapiro, 2014, p. 157).

pensamentos, os remédios da alma consistem em conduzir os pensamentos a coisas mais agradáveis e proveitosas. Nesse sentido, o pensamento mais poderoso para a conservação da saúde é acreditar firmemente que a arquitetura dos nossos corpos é tão boa que, uma vez saudável, não se pode adoecer facilmente; e no caso do adoecimento, pode-se recuperar a saúde pela simples força da natureza (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 49; AT V, 64).

Posteriormente, em 18 de maio de 1645, Descartes lamenta ter recebido a notícia de que Elisabeth esteve doente com uma febre persistente e uma tosse seca. Para ele, “a causa mais comum da febre lenta é a tristeza”, então lhe prescreve os remédios da virtude: não sucumbir às paixões e não se deixar influenciar pelos acidentes da vida. É preciso contentar a alma, apesar das desgraças da fortuna, e satisfazer-se em conseguir fazer frente às paixões provocadas pelos eventos nefastos. As *grandes almas* são capazes de, em um movimento de afastamento análogo ao do espectador de uma peça, contemplar os acontecimentos de suas vidas e encontrar sempre a melhor perspectiva (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 55-56; AT IV, 201- 203).

Elisabeth parece não proceder com suas paixões como o espectador de uma tragédia, mas sim como as personagens que, confinadas ao interior da narrativa, não possuem escolha senão padecer com as paixões. Por vezes, ela expressa uma dificuldade em desviar sua atenção das paixões que a perturbam, e a inevitabilidade da vida prática é difícil de contornar. Ela relata precisar de muito tempo para se recuperar das adversidades continuamente apresentadas a ela. Suas dificuldades, segundo sua própria visão, emergem da experiência de um corpo “imbuído duma grande parte das fraquezas do meu sexo”, muito suscetível às paixões e de um ambiente que contribui muito para tal (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 58; AT IV, 208).

A despeito do que Descartes sugeriu ao aconselhar sua terapia racional, ela diz não firmar sua felicidade em nada que dependa da fortuna, mas,

se nunca vir a minha casa restabelecida ou os meus parentes fora da miséria, não poderia considerar os acidentes nocivos que lhes acontecem sob outra noção que não seja a do mal, nem os esforços inúteis que faço para os servir, sem qualquer espécie de inquietação (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 59; AT IV, 209).

E ainda, ela acrescenta, logo que uma preocupação é acalmada pelo raciocínio, surge outra devido a um novo desastre. O que poderia ser entendido como uma simples queixa, na verdade, trata-se de uma objeção que Elisabeth coloca à Descartes. Esse seria o primeiro movimento feito pela filósofa no sentido de questionar as possibilidades de racionalizar as paixões e as contingências, tudo aquilo que foge ao controle da alma.

Em resposta, Descartes aconselha Elisabeth a libertar completamente o espírito de todo tipo de pensamentos tristes ou preocupantes, e até mesmo de todo tipo de meditação séria a respeito das ciências, buscando contemplar a natureza e desviar sua atenção dos assuntos nefastos. Isto, ele diz, não é perder tempo, mas empregá-lo bem para recuperar a saúde, que “é o fundamento de todos os outros bens que se podem ter nessa vida” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 62; AT IV, 220). O fundamento desse conselho é sua própria experiência. Ele relata que, no seu nascimento, recebeu um prognóstico desfavorável dos médicos, mas que o venceu ao dedicar-se a olhar as coisas pelo ângulo mais agradável e ser o único responsável por seu contentamento.

Elisabeth diz que, caso fosse possível curar-se da forma que ele a sugeriu, o teria feito prontamente. Em objeção, o que a filósofa destaca é que, aplicar a terapia moral cartesiana e afastar-se de suas preocupações é pecar contra o seu dever. Para além de uma vida de estudos, Elisabeth também levava uma vida de obrigações públicas para com sua posição e sua família. Enquanto a mais velha dos irmãos, era responsável por cuidar dos interesses de sua casa, arranjar acordos políticos e cuidar dos irmãos mais novos. Sua família envolveu-se em eventos políticos importantes, como a Guerra dos Trinta Anos e a Guerra Civil Inglesa, sendo o primeiro o que determinou o seu exílio em Haia durante anos (Shapiro, 2007, p. 13).

De um lado, temos Elisabeth que era responsável pelo conforto e pelos interesses políticos de sua família. A certa altura de sua correspondência com Descartes, ela teve de negociar a liberdade de um de seus irmãos (que foi preso em meados da Guerra dos Trinta Anos por defender o Rei Charles I)⁴ e relatou diversas vezes ter sido impedida de estudar ou escrever. Em 16 de agosto de 1645, por exemplo, Elisabeth diz não ter podido estudar, pois passou oito dias aos

⁴ Sobre esses dados biográficos, ver Godfrey, 1909 e Morrah, 1976.

cuidados de um irmão doente (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 74; AT, IV 270); em outra carta, de 30 de setembro de 1645, queixa-se de ter sido interrompida sete vezes enquanto escrevia a Descartes: “esperava aproveitar a estadia no campo, como tempo que empregaria no estudo, e encontro, sem comparação, menos tempo livre do que tinha em Haia” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 91; AT, IV 304).

Do outro lado, aquele que recomenda que Elisabeth busque a distração é alguém que diz sempre ter dispensado

muitas poucas horas por dia aos pensamentos que ocupam a imaginação e muitas poucas horas por ano aos que ocupam o simples entendimento e que dediquei todo o resto do meu tempo ao descanso dos sentidos e ao repouso do espírito; conto, inclusive, entre os exercícios da imaginação, todas as conversas sérias e tudo aquilo que é preciso ter atenção (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 37; AT III, p. 692).

Ao mencionar constantemente os afazeres que furtam seu tempo, seu adoecimento melancólico e as “fraquezas” de seu sexo, Elisabeth marca sua impossibilidade de valer-se da terapia racional cartesiana. O herói generoso de Descartes possui uma universalidade incompatível com a perspectiva corporificada e, sobretudo, marcada por gênero, que Elisabeth reivindica. Com isso, a filósofa questiona a aplicabilidade da razão nas desordens do composto mente-corpo.

Para Pellegrin, as “fraquezas” e as “maldições do meu sexo” mencionadas por Elisabeth⁵ constituem um parâmetro para compreender sua composição psicofísica. Se as paixões a perturbam tão intensamente, é porque seu corpo é fraco e, esta fraqueza é, em parte, devido a seu gênero. Portanto, a experiência moral de Elisabeth é a de um sujeito marcado por gênero. Deste ponto de vista, sua análise das paixões não é, e nem poderia ser, neutra (Pellegrin, 2021, p. 198). Podemos constatar, através do *Dicionário da Academia Francesa*⁶ e do *Dictionnaire du Moyen Français*,⁷ que o termo maldição [maladie] referia-se a desregramentos, indisposições e alterações na saúde. A maldição das mulheres [maladie des femmes] à qual Elisabeth se refere, seria, então, o período

⁵ “Faiblesses de mon sexe” (AT IV, p. 208) e “la malédiction de mon sexe” (AT IV, p. 234).

⁶ “Maladie. s. f. Dereglement, indisposition, alteration dans la santé”. (*Dictionnaire de L’Académie Française*, 1re édition, 1694).

⁷ “Privees maladies des femmes: Règles des femmes” (Le Lièvre, 1418 in: *Dictionnaire du Moyen Français* (1330-1500) versão de 2023).

menstrual. Ao evidenciar essa diferença na constituição psicofísica entre ela e Descartes, a filósofa destaca que nossa capacidade de raciocinar depende de algo mais do que apenas a nossa razão, visto que a saúde está para além do nosso poder (Shapiro, 2014, p. 167). Quando Descartes a diz para buscar a cura de seu corpo através da abstração dos pensamentos, ela o diz que até mesmo sua liberdade e sua vontade estão sujeitas à condição de seu corpo.

Diante da sugestão cartesiana de forjar pensamentos mais agradáveis e buscar a distração, Elisabeth responde dizendo que, para ela, o diálogo com Descartes é como um “antídoto para a melancolia”, que desvia seu espírito de temas desagradáveis. A partir dessa frase e da constante frustração que a filósofa relata por não possuir tanto tempo quanto gostaria para estudar, podemos dizer que, para ela, a escrita e o diálogo filosófico seriam mais eficazes do que o heroísmo moral. Após escrever a Descartes dizendo que preferiria estudar que se entregar ao ócio, ele a sugere uma leitura conjunta de *De Vita Beata*, de Sêneca. Ao escrever para Elisabeth suas impressões acerca da obra, ele encontra um momento oportuno para retomar suas máximas morais⁸ apresentadas primeiramente no *Discurso do Método*: procurar sempre utilizar a razão da melhor forma, a fim de conhecer as melhores ações diante dos acontecimentos da vida; ter a resolução firme e constante de fazer tudo o que a razão aconselhar, a despeito dos apetites e das paixões; e habituar-se a não desejar todos os bens que não possui e que se encontram fora de alcance (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 71; AT IV, 265-266). Elisabeth questiona como é possível alcançar a beatitude pelo uso da razão e da vontade, como o propõe Descartes, pois, ela afirma:

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 susceptível de se deixar levar pelas suas paixões e menos capaz de se libertar dos acidentes da fortuna, que requerem uma resolução pronta (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 73; AT IV, 269).

Seja no *Discurso do Método*, seja na correspondência com Elisabeth, Descartes defende que não é necessária uma razão perfeita, ou seja, que não se engane, mas “basta que a consciência testemunhe que nunca nos faltou resolução

⁸ Para um debate aprofundado sobre a moral provisória e sua reabilitação na correspondência com Elisabeth, ver o capítulo 2 da dissertação de Carmel Ramos (2017).

e virtude para executar todas as coisas que julgamos serem melhores, e assim, a mera virtude é suficiente para nos tornar contentes nesta vida” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 71; AT IV, 266). O necessário é combater a irresolução: é preferível seguir os juízos que ainda não são comprovadamente corretos do que cair na irresolução e, por conseguinte, padecer das paixões. No entanto, unicamente a vontade de fazer o melhor possível não basta, a vontade deve estar esclarecida pela razão. A objeção de Elisabeth é, portanto, válida. O que Descartes responde é que quando ele fala, em geral, de todos os homens, “só devem entender-se daqueles que têm o livre uso da razão” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 81; AT IV, 282). Essa resposta evidencia a desconfiança que Elisabeth parece ter de que existe um ponto cego na moralidade cartesiana. Se o bom senso é a coisa mais bem partilhada, como podem existir almas grandes e almas pequenas?⁹ Uma das objeções apresentadas por Elisabeth é a de que, mesmo as “melhores almas” estão sujeitas aos acidentes da fortuna, visto que ninguém possui um conhecimento infinito. Cada nova circunstância que se apresenta exige uma resolução e, na vida, temos pouco tempo para examinar todas as escolhas. Daí que, na prática, o arrependimento é inevitável.¹⁰ Outro ponto passível de questionamento é acerca da humildade do homem generoso. De que forma o altruísmo e a humildade dessa figura podem ser associados à moral de destacamento representada por ele? Nessa suposta perspectiva de igualdade, como podemos explicar a existência de almas grandiosas em detrimento de outras que são inferiores?

O que Elisabeth busca entender é de que forma a razão pode sujeitar as paixões e extrair algo de útil destas, sobretudo quando o corpo já está adoecido. A filósofa faz uma crítica à ideia de que as paixões são “perturbações da alma” e de que estas só podem cegar e submeter a razão. Sua experiência a mostrou que existem paixões que levam a ações razoáveis. Ela pede, então, que Descartes lhe escreva definindo as paixões segundo o pensamento dele (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 86; AT, 289-290). Sabemos que esse pedido serviu como ocasião para a

⁹ Descartes abre o *Discurso do Método* com essa ideia: “O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm. E não é verossímil que todos se enganem a tal respeito; mas isso antes testemunha que o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens” (Descartes, 1979, p. 29).

¹⁰ Para uma discussão mais aprofundada sobre o arrependimento e o remorso nas correspondências entre Elisabeth e Descartes ver Shapiro, 2014.

elaboração daquilo que viria a ser o *Tratado das Paixões*,¹¹ mas isto se deu sob o olhar arguto de Elisabeth, tendo ela, inclusive, questionado a analogia que Descartes faz das paixões com o teatro:

E é, segundo julgo, o que faz com que as tragédias agradem tanto mais, quanto mais tristeza provocam, porque sabemos que ela não será suficientemente violenta para nos levar a extravagâncias, nem suficientemente duradoira para corromper a saúde. *Mas isso de modo nenhum basta para apoiar a doutrina contida numa das 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* [grifo nosso] (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 64; AT IV, 322).

Elisabeth parece concordar com o efeito das paixões no espectador do teatro. Sim, somos afetados pelas tragédias e sentimos prazer em assisti-las. Há algo de satisfatório em experimentar as paixões evocadas pelo teatro e perceber-se acima delas. Mas, isso só se dá enquanto estão relacionadas à ficção. Nenhuma dessas paixões provocadas têm o poder de roubar a razão ou nos adoecer. As paixões violentas que sentimos ao assistir a uma peça são facilmente superadas, pois se extinguem com o fechar das cortinas. Já as paixões que vivenciamos diante da fortuna são capazes de nos adoecer, paralisar a razão, conduzir a más decisões e, por isso, ao arrependimento. Por vezes, somos condenados a conviver com elas por meses. É justamente o que ela sustenta quando diz que, ao contrário de Descartes, nunca conseguiu reagir imediatamente às paixões, apenas depois destas terem desempenhado seu papel: “só sou senhora depois dum certo tempo, em que meu corpo fica tão perturbado que, para o recompor, preciso de vários meses, que não passam sem algum novo motivo de perturbação” (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 64; AT, 233).

Mesmo diante dos esforços que Descartes faz para convencê-la de sua terapia racional, Elisabeth mostra-se obstinada em suas convicções. Após a leitura do *Tratado das Paixões*, em 25 de abril de 1646, marcando já um ano desde o início desse debate, ela o escreve:

Mas considero ainda menos difícil entender tudo o que dizeis das paixões do que tomar os remédios que receitais contra os seus

¹¹ Ver, por exemplo, o artigo de Shapiro, 2019.

excessos. Pois, como prevenir todos os acidentes que podem acontecer na vida, que é impossível enumerar? E como impedirmo-nos de desejar com ardor as coisas que tendem necessariamente à conservação do homem (como a saúde e os meios para viver), que, todavia, não dependem nada do seu arbítrio? Para o conhecimento da verdade, o desejo é tão legítimo que existe naturalmente em todos os homens; mas seria necessário ter um conhecimento infinito para saber o justo valor dos bens e dos males que costumam comover-nos, porque há muito mais do que uma só pessoa poderia imaginar, e seria necessário, para isso, conhecer perfeitamente todas as coisas que existem no mundo (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 114; AT, 405).

A partir desse trecho, podemos recuperar alguns dos argumentos apresentados por Elisabeth contra a terapia moral cartesiana. O primeiro trata justamente deste “remédio contra os excessos”: para Elisabeth, as paixões não podem ser, ao mesmo tempo, excessivas e submetidas à razão (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 100; AT IV, 322). Esse argumento retoma o seu questionamento acerca do domínio da moral frente às paixões, algumas podem ser tão excessivas que impossibilitam seu enfrentamento, outras sequer precisariam ser remediadas, pois, como ela defende, podem levar a boas ações (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 86; AT IV, 290). Ainda sobre os limites da razão, temos a questão da conservação da saúde, que é central ao pensamento de Elisabeth. A saúde, como ela diz, não depende em nada do livre-arbítrio e, portanto, escapa ao domínio da vontade e da razão. Sendo assim, não possuímos qualquer controle sobre nossa condição corporal e, portanto, é válido desejarmos uma saúde melhor. Para ela, como vimos anteriormente, a saúde está diretamente relacionada ao julgamento, pois existem doenças que impedem o raciocínio e outras que diminuem a força e tornam o indivíduo mais suscetível às paixões (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 73; AT IV, 269).

Poderíamos pensar que, com isso, Elisabeth estaria inclinada a uma moral mais prescritiva, mas, tratando-se do corpo e dos processos de adoecimento, as doenças também são capazes de impedir que o indivíduo siga qualquer máxima que o bom senso tenha forjado para si (Cardoso e Ferreira, 2001, p. 73; AT IV, 269). Outro argumento importante presente no trecho acima é sobre a multiplicidade de acidentes a qual estamos sujeitos e que, em toda sua imprevisibilidade, requerem um conhecimento infinito.

Percebemos, então, que há uma disputa acerca da moral, no interior da correspondência entre Elisabeth e Descartes. Para Dominik Perler, essa disputa está configurada pelo contraste de um internalismo moral, defendido por Descartes, e um externalismo moral, defendido por Elisabeth. O internalismo cartesiano resultaria do enfrentamento heroico das paixões e pela desestima de tudo aquilo que não está ao alcance da alma, ou seja, apenas o uso correto da vontade seria relevante para a obtenção da felicidade, o corpo e os fatores externos são secundários. A posição externalista é associada à Elisabeth, pois a filósofa persiste em defender a importância que os eventos de nossa vida, e as paixões decorrentes destes, desempenham em nossa conduta. Ou seja, para ela, as faculdades racionais estão sujeitas à contingência e à organização fisiológica do indivíduo (Perler, 2021, p. 190).

Como bem coloca Carmel Ramos (2024, p. 129), ao apresentar uma série de condições particulares, derivadas de constatações autobiográficas e observações empíricas, eventualmente relacionadas com a condição de gênero, Elisabeth questiona os limites do internalismo cartesiano e denuncia um falso universalismo da vontade e da moral. No entanto, para a autora, a posição de Elisabeth não é de um simples externalismo moral:

Aquilo que configura para Descartes uma doença, um problema moral e médico que ele procura, com seus remédios, superar – quer dizer, a melancolia de Elisabeth – é exatamente a posição que ela assume para resistir à moralidade heroica, usando ao mesmo tempo a loucura e o gênio criador a ela historicamente associado para forjar uma doutrina positiva. Elisabeth não se configura como filósofa apesar da melancolia, mas através dela (Ramos, 2024, p. 138-139).

Através da experiência de um corpo marcado por gênero e pela melancolia, Elisabeth confronta a figura idealizada por Descartes de um homem sábio e generoso, perfeitamente racional, senhor de si e capaz de fazer frente às suas paixões e à fortuna. Para ela, as contingências da vida e do corpo ultrapassam a resolução cartesiana de elevação moral pelo exercício da vontade. Mais do que isso, o corpo de Elisabeth está tão presente nas cartas que toda e qualquer perspectiva apresentada por ela tem como ponto de partida o feminino e a melancolia. Podemos propor, com isso, uma moral melancólica, intimamente

ligada às paixões. E como antídoto para a melancolia: a escrita, o ofício da filosofia e a boa fortuna.

Considerações finais

Vimos como a discussão sobre a moral cartesiana, que emerge na correspondência com Elisabeth da Boêmia, é centrada no domínio racional das paixões e reflete um ideal heroico e aristocrático. Esse herói, ou seja, o homem generoso, se mantém acima das influências das paixões e das contingências externas, tal como um espectador em um teatro, observando com distanciamento as emoções que se desenrolam diante de si. No entanto, Elisabeth é bastante questionadora desta perspectiva: o corpo e suas reações às paixões, assim como as circunstâncias práticas e incontroláveis da vida, influenciam profundamente a capacidade de agir racionalmente. Para ela, a vida prática não permite tal distanciamento idealizado, pois as paixões e as condições físicas e emocionais do indivíduo afetam inevitavelmente o julgamento e a ação moral.

Elisabeth desafia a ideia cartesiana de que a razão é um mecanismo suficiente para controlar as paixões, em qualquer circunstância, e para conservar a saúde. Suas objeções possibilitam o reconhecimento das paixões como um componente legítimo da vida moral, eximindo-as dos remédios da razão. Podemos dizer que, no contexto de seu diálogo com Descartes, Elisabeth sugere uma moralidade mais singularizada aos corpos e às contingências, uma moral de melancolia, que reconhece que a virtude não é apenas uma questão de força racional. Com Elisabeth da Boêmia, o herói cartesiano pode ser substituído pelas figuras da escritora, da leitora e da filósofa, perpetuamente aliadas ao corpo e às paixões.

Referências

BEYSSADE, J.-M. Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. *Laval théologique et philosophique*, n. 1, v. 47, p. 63–82, 1991.

CARDOSO, A.; FERREIRA, M. L. R. (org.). *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e Princesa Elisabeth da Boêmia*. Tradução de

Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora, 2001.

DESCARTES, R. *Discurso do Método e As Paixões da Alma* (Coleção Os Pensadores, 3a ed.). São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1979.

_____. *Œuvres de Descartes* (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

FIGUEIREDO, V. de. *A paixão de igualdade: genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

GODFREY, E. *A Sister of Prince Rupert*: Elizabeth Princess Palatine and Abbess of Herford. London: John Lane, 1909.

GUENANCIA, P. Le modèle du théâtre chez Descartes. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 98, v. 2, p. 199-214, 2018.

LANSON, G. Le héros cornélien et le “généreux” selon Descartes: étude sur les rapports de la psychologie de Corneille et de la Psychologie de Descartes. *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, n. 1, v. 4, 397-411. 1894.

LE DICTIONNAIRE de L'Académie Française. Paris: J. B. Coignard, 1694. Consultado em 04/01/2025. Disponível em: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A1M0033-03>.

LE LIÈVRE, J. (1418) Privées maladies des femmes. In: CROMER, Pierre. Dictionnaire du Moyen Français (1330-1500), versão de 2023. Consultado em 04/01/2025. Disponível em: http://zeus.atilf.fr/scripts/dmfX.exe?LEM=MALADIE;MENU=menu_dmf;AFFICHAGE=2;ISIS=isis_dmf2023.txt;MENU=menu_recherche_dictionnaire;OUVRIR_MENU=1;ONGLET=dmf2023;OO1=2;OO2=1;s=s143e2do8;LANGUAGE=FR;XMODE=STELLA;FERMER

MORRAH, P. *Prince Rupert of the Rhine*. London: Constable, 1976.

PELLEGRIN, M.-F. The Feminine Body in the Correspondence Between Descartes and Elisabeth. In: EBBERSMEYER, Sabrina, HUTTON, Sarah (eds). *Elisabeth of Bohemia* (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context. Berlim: Springer, 2021. p. 193-204.

PERLER, D. Is Our Happiness up to Us? Elisabeth of Bohemia on the Limits of Internalism. In: EBBERSMEYER, Sabrina, HUTTON, Sarah (eds). *Elisabeth of Bohemia* (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context. Berlim: Springer, 2021. p. 177-192.

RAMOS, C. da S. *Conservar o corpo e não temer a morte*. Filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth. 2017. 245 f. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

_____. Melancolia em Elisabeth da Boêmia. In: ARAÚJO, C. DEPLAGNE, L. NOGUEIRA, M. S. M. (org.) *Pequenos ensaios sobre grandes filósofos*. Vol. 4. Campina Grande: EDUEPB, 2024.

SHAPIRO, L. Introduction. In: Descartes, R., Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine. *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Edited and translated by Lisa Shapiro. Chicago: University of Chicago Press, 2007. p. 1-51.

_____. Je ne regrette rien: Élisabeth, Descartes et la Psychologie Morale du Regret. In: ANTOINE-KOLESNIK, Delphine, PELLEGRIN, Marie-Frédérique (eds.). *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?* Paris: J. Vrin, 2014. p. 155-170.

_____. Princess Elisabeth of Bohemia as a Cartesian. In: NADLER, Steven, SCHMALTZ, Tad M. & ANTOINE-MAHUT, Delphine (eds.). *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press, 2019. p. 287-302.