



MULHERES
NA FILOSOFIA

Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres

Carmel da Silva Ramos



Edição eletrônica

URL : <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/elisabeth-da-bohemia-epistolografia-e-escrita-de-filosofas-mulheres/>

ISSN: 2526-6187

Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6
N. 10, 2020, p. 14-30.

Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres

Carmel da Silva Ramos

Doutoranda do PPGLM/UFRJ

Sabe-se que a pintura holandesa do século XVII possuía particular predileção pela representação de cenas de interiores. Neste contexto, artistas como Gerard ter Borch (1617–1681) e Johannes Vermeer (1632–1675) se aprofundaram em retratar personagens femininas: ora desempenhando tarefas domésticas, ora praticando algum instrumento musical, ora, enfim, lendo e escrevendo cartas (Sutton, 2003). A prática da troca epistolar era uma ocupação comum da mulher letrada e, naturalmente, abastada, daquele período histórico e localização geográfica específica. Ainda sem poder frequentar a universidade, estas mulheres faziam da correspondência seu ambiente de formação por excelência: longe dos olhos do mundo, poderiam se fixar naquilo que a carta contém de privado, subvertendo o propósito protocolar em direção à constituição de um gênero textual em que pudessem dedicar-se livremente à reflexão filosófica (Warren, 2009).

Neste verbete, nos concentraremos na correspondência de Elisabeth Simmern van Pallandt (1618–1680), também conhecida como Elisabeth da Boêmia, de modo a deduzir algumas hipóteses referentes à carta enquanto forma textual, à perspectiva de gênero a ela inerente e, enfim, a algumas questões metodológicas quanto à assunção de um cânone e seus operadores de sustentação na história da filosofia. Trata-se de uma correspondência que se estende entre os anos de 1643 e 1649 e que tem como interlocutor o filósofo francês René Descartes (1596–1650). Inicialmente motivada pela questão da interação entre a alma e o corpo, o debate é rapidamente ampliado para temas relativos à moral, à política e à medicina, preenchendo um total de 59 cartas. Originalmente confeccionadas em francês, dispomos de uma tradução para o português preparada por Inês Cardoso e Paulo de Jesus e publicada em 2001 pela Celta Editora (ver bibliografia).

A carta no século XVII

A carta goza, no século XVII europeu, de um status duplo: ao mesmo tempo que sua confecção é privada, tendo lugar num ambiente doméstico, sua intenção é, quando associada à filosofia e ao debate intelectual em geral, pública.

Assim pode ser classificada, por exemplo, a carta que Galileu Galilei dirige à Senhora Cristina de Lorena em 1615 (Galilei, 2009): trata-se de uma longa defesa da possibilidade de compatibilização do sistema copernicano com passagens sensíveis da Bíblia que, segundo ele, não admitem sem contradição a hipótese ptolomaica tradicionalmente aceita. Neste caso, a carta tencionava interferir diretamente nas querelas teológicas as quais Galileu se viu, por uma série de razões que escapam à polémica estritamente filosófica (Moss, 1983), integrante. Em 1641, as *Meditações* de René Descartes são publicadas com um conjunto de sete *Objeções & Respostas* anexas, nas quais filósofos, teólogos e físicos da época reagem às teses cartesianas e o próprio autor as respondia em sequência. Este conjunto textual, pensado como complemento necessário ao tratado meditativo, é organizado epistolarmente, refletindo o modo como a comunicação escrita se configurava no período. Os dois exemplos bastam para que possamos inferir a legitimidade da forma epistolar para a discussão filosófica e, na mesma medida, para que possamos captar sua orientação pública. Que a carta seja um gênero filosófico autorizado é confirmado, além disso, por um fator quantitativo: aquele que deseja ter acesso ao pensamento de autores clássicos dos seiscentos, tais como Leibniz e o próprio Descartes, terão de se haver com os diversos tomos preenchidos por correspondências que ocupam as edições de suas obras completas.

A carta permite, além disso, que assuntos cotidianos e biográficos sejam inseridos em grau de igualdade com a discussão filosófica, forjando um estilo em que teoria e prática se fundem. Ao mesmo tempo que está apta a abrigar discussões de ordem teológica, a carta pode fornecer informações sobre o estado de saúde de um indivíduo, suas atividades políticas, sua genealogia familiar ou mesmo suas paixões secretas: quer dizer, pode abordar a vida humana. Segundo Pierre-François Moreau (Moreau, 1994, p.380), a idade clássica reconhece ao menos três maneiras distintas de tematizar a vida humana, a saber, a biografia do herói, que tem em Plutarco seu propulsor e que se caracteriza por tomar um homem empírico –

Alexandre, Moisés, Aníbal – como centro da vida; o caractere, iniciado por Teofrasto e desenvolvido no século XVII por La Bruyère, em que um indivíduo é abstraído de suas condições históricas para sintetizar um modelo moral fundado numa paixão fundamental e, por fim, o tratamento em *physicien* (AT XII, 326) das paixões, cuja referência mais longínqua talvez seja Aristóteles, mas que tem em Descartes, Hobbes e Spinoza suas versões modernas, que procura descrever os movimentos anímicos e corporais que encaminham à formação de uma paixão em si mesma, sem recurso a sua performance num personagem ou modelo ideal. É necessário se perguntar em qual destas três abordagens a carta se inscreve, e talvez possamos dizer, sobretudo considerando o exemplo concreto que analisaremos em seguida, que a carta é capaz de acomodar as três vias.

A íntima conexão discursiva entre a carta e o tratamento de temas existenciais será, inclusive, retomada pela literatura do século XVIII: o romance epistolar richardsoniano, segundo Diderot em seu *Elogio de Richardson*, produz uma espécie de modelo de natureza humana para que o leitor, sensibilizado pelo retrato ali desenvolvido, possa imitá-lo a fim de tornar-se similarmente virtuoso. Ainda segundo Diderot, antes de Richardson, a forma romanesca relatava tão somente um “tecido de acontecimentos quiméricos e frívolos, cuja leitura era perigosa para o gosto e para os costumes” (Diderot, 1791): está posto, assim, o entrelaçamento entre estética e moral. A carta é, afinal de contas, um retrato da alma: topos antigo que ecoa em *As ligações perigosas*, outro romance epistolar, de Chordelos de Laclos (Laclos, 2012, p. 427). Na linha de desenvolvimento histórico que não separa filosofia e literatura, a carta certamente representa um passo importante e talvez essencial para a conquista da forma do romance tal como conhecemos hoje (Watt, 2010).

A correspondência de Elisabeth

A convergência das perspectivas pública e privada, bem como a particular dimensão moral da correspondência, se exprimem de modo exemplar no caso das mulheres filósofas: complementados, é certo, pela perspectiva de gênero. Para demonstrá-lo, seguiremos o caso particular da correspondência de Elisabeth da Boêmia com René Descartes – um denso diálogo que se estende entre os anos de 1643 a 1649.

A obra que Elisabeth nos transmitiu é uma espécie de tratado polifônico (Versini, 1979), escrito a quatro mãos, em que ela e Descartes discursam sobre temas relativos à vida humana. Não por acaso, seu diálogo é iniciado justamente com uma objeção de Elisabeth quanto à possibilidade de interação entre a alma e o corpo (Cardoso, 2001, p.29). Se Descartes descreve, nas *Meditações*, duas substâncias não apenas distintas, mas também contrárias, uma cujo atributo principal é o pensamento e outra a extensão, como é possível supor que haja algo como o movimento voluntário, quer dizer, uma determinação direta da alma sobre o corpo? Como pode ser que haja relação causal sem um mínimo de comunidade de essências? Este primeiro tópico discutido na correspondência nos informa quanto ao conjunto de temas que serão recorrentemente ali esmiuçados: dizem respeito, quanto ao conteúdo, ao que pode ser remetido não apenas à alma ou ao corpo separadamente, mas à sua união. A partir da teoria cartesiana das noções primitivas, a mesma hipótese pode ser aplicada para pensar a natureza da forma textual de seu diálogo. Os elementos relativos à noção primitiva de união só podem ser compreendidos abstendo-se de meditar e de conhecer, apostando no horizonte da "vida e das conversações ordinárias" (Cardoso, 2001, p. 37). Ora, o que são as cartas senão um registro das vivências individuais, promovido enquanto conversação entre dois indivíduos? Há, portanto, um encontro entre a forma da carta e o conteúdo da discussão ali travada particularmente digno de nota, e que poderia explicar, por exemplo, a ausência de um exame mais acurado dos temas práticos nas demais obras cartesianas que não adotam o estilo epistolar. Pode ser que a forma textual mais compatível com os temas existenciais não seja a de um tratado filosófico formal: para tanto, a carta parece ser um ambiente discursivo mais produtivo (Ramos, 2017).

A dimensão da vida, tanto na forma quanto no conteúdo, será complementada por um tom médico, curiosamente já presente também na primeira carta de Elisabeth a Descartes. Ao fim da carta de 6/16 de maio de 1643, Elisabeth classifica Descartes como "o melhor médico para a minha alma" (Cardoso, 2001, p. 30). Não é difícil compreender o estado melancólico em que ela se encontra: exilada na Holanda, sua família vive um período de extrema instabilidade econômica, o que a força a desempenhar funções políticas mediadoras, por exemplo, para tentar retirar seu irmão da prisão (Shapiro, 2007, p. 13.). Estes "inimigos domésticos" (Cardoso, 2001,

p. 61) a fazem, inclusive, experimentar uma série de indisposições físicas. Vítima de uma tosse seca e de uma febre lenta, sua frágil constituição física contrasta com o vigor de suas capacidades intelectuais. Atuando como um médico informal de Elisabeth – e pode ser que o registro da informalidade seja aqui o mais adequado, tanto no que se refere à compreensão da medicina no cartesianismo quanto em relação à perspectiva engendrada pela carta (Ramos, 2017) –, Descartes desenvolverá uma patologia e uma terapêutica de seu caso. Embora a melancolia seja associada, nos demais textos de Descartes, à extrema insensibilidade e inconsciência da união da alma com o corpo (Darriulat, 1996), no caso de Elisabeth ela parece se inscrever no quadro de uma tristeza profunda, que consiste na representação constante de imagens desagradáveis ao espírito (Ramos, 2017, p. 109.). Para dela se recuperar, Descartes insiste numa série de remédios ora dirigidos ao corpo, ora à alma. Os remédios corporais apoiam-se na manutenção de uma dieta regulada, na prática de exercícios, nos banhos nas águas medicinais e até mesmo no uso da técnica da sangria. Os anímicos, considerados mais eficazes, consistem na persuasão da arquitetura inerentemente saudável do corpo humano, o emprego resoluto da virtude e a busca pela contemplação de imagens e eventos agradáveis.

Cética quanto à eficácia desses remédios, Elisabeth prefere, em contrapartida, o poder terapêutico da escrita das cartas e do exercício filosófico que dela obtém. Em 22 de junho de 1645, ela classifica a leitura e escrita de cartas para Descartes como um “antídoto para a melancolia” (Cardoso, 2001, p. 64.). Neste aspecto, o recurso à imagem histórica do melancólico pode nos encaminhar a conclusões inesperadas. No problema XXX atribuído a Aristóteles (Aristóteles, 1998) e nas cartas de pseudo-Hipócrates acerca de Demócrito (Hipócrates, 2011), o melancólico é tomado como um indivíduo de exceção, que normalmente manifesta habilidades artísticas, políticas e filosóficas. A escrita como terapêutica antimelancólica é um motivo que surge, também no século XVII, no best-seller *A anatomia da melancolia* de Robert Burton (Burton, 2011-2013). No Prefácio deste texto, assinado como Demócrito Júnior, Burton não cessa de repetir sua condição de melancólico que lança mão da escrita como uma maneira de se desvencilhar de seu estado. Há em Elisabeth, portanto, algo como uma expansão da figuração clássica do melancólico para incluir a mulher: indivíduo de exceção e que exerce a escrita e reflexão filosófica como cura.

Com a morte de Descartes em 1650, Pierre Chanut – espécie de funcionário intermediário da rainha Cristina da Suécia – escreve para Elisabeth solicitando a publicação de sua correspondência com Descartes. Embora não tenhamos a resposta de Elisabeth, a réplica de Chanut nos faz crer em sua recusa. Soma-se a isso o fato de sua troca epistolar só ter efetivamente sido disseminada em 1879 por iniciativa de Foucher de Careil. Apesar dos esforços de Elisabeth para manter sua correspondência oculta, o que se deduz, por exemplo, de sua insistência para que seu interlocutor as mantenha “sem divulgar publicamente” (Cardoso, 2001, p. 30) e, mais ainda, da proposta de criptografá-las (Cardoso, 2001, p.124), Descartes envia à Cristina, sem pedir permissão, uma cópia de suas cartas com Elisabeth em torno do tema do soberano bem. Estas diferentes atitudes podem ser compreendidas a partir de variadas frentes: seja atentando para o conteúdo propriamente biográfico e terapêutico das cartas, seja a partir da perspectiva de gênero, que condena esta mulher do século XVII – e essa talvez seja uma questão para as mulheres de variados períodos históricos – a uma invisibilidade e discricção no que tange às suas competências intelectuais.

É certo que Elisabeth manifesta, ao longo dos quase sete anos de conversa, uma nítida consciência de gênero. Ela confessa, em maio de 1645, ter um corpo “imbuído duma grande parte das fraquezas do meu sexo” (Cardoso, 2001, p. 58); em junho do mesmo ano, se ressentida da “maldição de meu sexo” (Cardoso, 2001, p. 64.), que a impede de fazer uma viagem a Egmond e, em dezembro de 1649, menciona com admiração a rainha Cristina da Suécia – outra filósofa com quem Descartes se correspondeu e que, inclusive, encontrou pessoalmente –, classificando-a como uma “pessoa tão acabada”, que “livrou o nosso sexo da imputação de imbecilidade e de fraqueza que os Srs. pedantes lhe costumavam dar” (Cardoso, 2001, p. 169.). Elisabeth se impressiona com a capacidade de Cristina para desempenhar, ao mesmo tempo, tarefas filosóficas e políticas: duas obrigações que ela mesma gostaria de poder executar com mais tempo e afinco. Ao longo de sua correspondência com Descartes, a encontramos às voltas com um desejo de instrução, constantemente impedido seja por sua posição social enquanto mulher, seja pelas atividades políticas que lhe cumprem exercer. A uma certa altura, queixa-se de ter sido interrompida sete vezes desde que se prestara a escrever sua carta a Descartes (Cardoso, 2001, p.91), além de revelar que “a vida que sou obrigada a levar

não me deixa tempo disponível suficiente para adquirir um hábito de meditação segundo as vossas regras" (Cardoso, 2001, p. 34.).

Este desejo por dedicar-se aos estudos é confirmado por uma consulta a sua biografia: Elisabeth dominava uma diversidade de línguas – grego, latim, francês, alemão e inglês –, conhecia matemática – parte de sua correspondência com Descartes em 1643 é dedicada à discussão de um problema matemático –, temas filosóficos – com especial interesse pela vida humana e suas paixões, como é possível deduzir de sua correspondência com outros interlocutores e do fato de aprovar a leitura conjunta com Descartes do *De vita beata* de Sêneca – e política – em 1646, delibera com Descartes a respeito de algumas máximas de O Príncipe de Maquiavel. Apesar de ter recebido, em 1633, uma proposta de casamento do rei Wladislav da Polônia, Elisabeth jamais se casou, tampouco teve filhos, falecendo aos 61 anos em 1680 como abadessa de um convento luterano em Herford, do qual já era membro desde 1660. Podemos conjecturar se, como abadessa, Elisabeth finalmente recuperou o tempo que suas obrigações lhe roubaram. Seja como for, a inscrição em sua lápide a celebrava em sua virtude e erudição, ambas cultivadas “para além da condição de seu sexo” (Shapiro, 2007, p. 16).

A identidade cultural da mulher do século XVII, definida segundo a pena masculina, envolve um elogio a características como o silêncio, a paciência, a discrição, a piedade, a modéstia e a castidade: em suma, à passividade contrastante com o dinamismo masculino (Keeble, 1994, p. 96.). Assim, apesar de atestado seu saber, são frequentes as sentenças de auto humilhação pronunciadas por Elisabeth: seus questionamentos são frequentemente introduzidos por pedidos de desculpas e pelo reforço de sua ignorância, estupidez e indocilidade (Cardoso, 2001, p. 29). Certamente estes recursos podem ser compreendidos também como artifícios de polidez – outro aspecto importante da correspondência é a busca por este distanciamento, articulado de modo curioso às confissões existenciais –, mas as mesmas sentenças podem ser reenviadas à perspectiva de gênero, no que deixam transparecer a necessidade de manutenção da modéstia e demais características tidas como femininas. Além disso, Elisabeth procura se restringir à posição de objetora e de aprendiz: no mais das vezes, colocando problemas ao invés de apresentando uma teoria de próprio punho. Pode ser que o respeito às virtudes femininas a tenha impedido de lançar-se de modo mais autônomo ao confronto com

Descartes, mas é também verdade que, enquanto objetora, era incansável. Mesmo assim, o contexto de discussão não pode ser tão facilmente reduzido a uma ocasião de silenciamento, o que pode ser explicado devido às relações hierárquicas ali em marcha. Embora fosse mulher, Elisabeth era uma princesa, o que exigia, da parte de Descartes, um tratamento formalizado respectivamente a esta posição. A confluência da posição de gênero e de hierarquia social desloca a orientação da conversa, que poderia se dar em termos verticalizados, mas que parece experimentar algum grau de horizontalidade (Ostrowiecki, 2016). Talvez seja forte dizer que há uma relação de igualdade no diálogo, mas há condições mínimas de paridade que permitem a participação ativa de Elisabeth e, em algum sentido, uma subversão das qualidades atribuídas à mulher no século XVII.

Questionamentos metodológicos e construção do cânone

Com a publicação, entre os anos de 1987 e 1995, dos quatro volumes que compõem *A History of Women Philosophers* (Waithe, 1987-1995) – iniciativa coordenada por Mary E. Waithe –, as possibilidades de leitura da história da filosofia foram expandidas. A compilação permitiu o acesso aos textos de inúmeras mulheres que outrora se situavam à margem daquilo que se constituiu historicamente como o cânone filosófico ocidental – até então composto por uma longa série de figuras masculinas em disputa. Proporcionado o acesso aos textos, faltava, no entanto, acrescentar uma reflexão metodológica: para incluir as vozes das mulheres, não bastava simplesmente anexar uma segunda pilha de livros à anterior, entre outras razões devido à particularidade de sua escrita e argumentação (Hagengruber, 2015 e Shapiro, 2004). Era necessário questionar a estrutura mesma da tradição tal como se apresentava, propondo uma reescritura do cânone. Segundo Hagengruber (2015), traçar uma história da filosofia sob a ótica feminina culmina mesmo na formação de um cânone alternativo, a ser compreendido tanto como uma história de resistência quanto de contribuições originais. As implicações de tal debate para o âmbito do ensino estão sendo aos poucos incorporadas à realidade pedagógica da filosofia tal como desenvolvida no Brasil, conforme é possível constatar a partir da reflexão proposta por Nastassja Pugliese (2019) e inúmeras pesquisadoras e pesquisadores que tomaram como tarefa a desconstrução do cânone tradicional.

Num de seus trabalhos metodológicos, Martial Gueroult (1974) procurava distinguir entre duas abordagens possíveis em história da filosofia: a vertical e a horizontal. A escola horizontal é essencialmente histórica: interessada no movimento das ideias ao longo do tempo, guia um olhar sempre externo à obra nela mesma. A conexão das ideias com o tempo, seus aspectos culturais, sociológicos, políticos, econômicos, estéticos, etc. são relevantes nesta pesquisa. O historiador vertical, por outro lado, se encerra nos objetos que constituem esta história – as “grandes filosofias” (Gueroult, 1974, p. 9) que são, segundo Gueroult, eternas. Os sistemas ou doutrinas são como construções arquitetônicas no interior das quais o historiador vertical pode caminhar, contemplando suas engrenagens ocultas. A função deste último é, além da reconstrução argumentativa, se perguntar por que, no caso de Spinoza, uma demonstração foi preferida em relação a outra – ou bem as razões de uma demonstração aparecer no escólio ao invés de na proposição principal. Trata-se de uma visada interna, na medida em que procura se concentrar na economia do texto. Gueroult opõe, enfim, história e filosofia, singularidade e eternidade, demarcando, como um soberano, um território de dentro e de fora, o que o permite separar texto e contexto. Não parece possível, para ele, encontrar uma conciliação entre os dois mundos: é necessário optar, caso se queira fazer filosofia, pela via vertical, também denominada por ele de análise das estruturas. Este é o método com o qual, afinal de contas, Gueroult se debruçou sobre as obras dos filósofos canônicos. Uma breve consideração da construção gueroultiana do problema deixa transparecer o modo como ele se sustenta supondo a evidência e a regularidade de uma série de suportes interpretativos – autor, texto filosófico, argumento, doutrina – que, acredito, não são óbvios, e devem ser no mínimo reformulados caso queiramos reintroduzir as vozes femininas na história da filosofia. Spinoza, Descartes, Fichte, Malebranche: não é gratuito que Gueroult tenha se dedicado a estudar apenas autores homens.

O caso Elisabeth parece exemplar para questionarmos os limites dos operadores hermenêuticos com os quais seguimos trabalhando. Elisabeth não escreveu uma meditação, um tratado ou um discurso: sua obra, como vimos, são suas cartas, principalmente aquelas trocadas com Descartes. Além disso, no interior delas, não adota a posição de autoria – não parece se endereçar a Descartes, como o fazem os objetores das *Objecções & Respostas*, tendo em mente um sistema ou

doutrina filosófica bem-acabada. Em seu texto, os dados biográficos se apresentam em grau de igualdade ao que poderia ser classificado como uma discussão propriamente filosófica. Cartas podem ser considerados textos filosóficos? Tendo em conta que Elisabeth não escreveu as cartas pensando em publicá-las e que, mais do que isso, não autorizou sua divulgação após a morte de Descartes, pode-se afirmar que há, neste caso, a assinatura da autora necessária para conferir legitimidade à obra? Há uma doutrina em suas interrogações ou argumento em suas declarações autobiográficas? Parece que tais noções simplesmente fracassam para classificá-la. E talvez por uma razão simples: não foram elas forjadas à luz dos textos dos homens? Não é, ainda, a noção mesma de cânone uma das responsáveis por esta exclusão, na medida em que tem por princípio selecionar determinados testemunhos em detrimento de outros? A discussão sobre a reescritura do cânone, reconhecida sua importância e urgência, parece ainda manter a evidência deste operador: é preciso se perguntar, em última análise, se o cânone não tem por função inescapável excluir. Incluir os textos de algumas destas mulheres nas bibliografias dos cursos de filosofia exige que nossas categorias interpretativas sejam elas mesmas ou abandonadas ou, no mínimo, radicalmente revisadas. O que este processo de resgate envolve é nada menos do que uma redefinição daquilo que classicamente compreendemos e perpetuamos sob o nome de filosofia.

Referências Bibliográficas

- Aristóteles. (1998) O homem de gênio e a melancolia. Problema XXX, 1. Introdução e notas de Jackie Pigeaud. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Aucante, V. (2006). La philosophie médicale de Descartes. Paris : PUF.
- Burton, R. (2011-2013). A anatomia da melancolia (I-IV). Tradução de Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR.
- Cardoso, A. Ferreira. M.L.R. (org.). (2001). Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora.
- Descartes, R. (1996). Œuvres de Descartes (12 vols). Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

Darriulat, J. (1996). Descartes et la mélancolie. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 186, (4), pp. 465-486. Recuperado de: <https://www.jstor.com/stable/41097758>. Acesso em: 01/07/2020.

Diderot, D. (1791). *Éloge de Richardson, auteur des romans de Paméla, de Clarisse et de Grandisson*. [E-book versão online ou PDF E-book]. Recuperado de: https://fr.wikisource.org/wiki/Éloge_de_Richardson. Acesso em: 01/07/2020.

Galilei, G. (2009). *Ciência e fé*. Organização e tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP.

Gueroult, M. (1969). The History of Philosophy as a Philosophical Problem. *The Monist*, 53 (4), pp. 563-587). Recuperado de: <https://www.jstor.com/stable/27902147>. Acesso em: 01/07/2020.

_____. (1974). La méthode en histoire de la philosophie. *Philosophiques*, 1, (1), pp. 7-19. Recuperado de: : <https://id.erudit.org/iderudit/203001ar>. Acesso em: 01/07/2020.

_____. (1979). *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris : Aubier Montaigne.

Hagengruber, R. (2015). Cutting Through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy. *The Monist*, 98, pp. 34-42. Recuperado de: <https://doi.org/10.1093/monist/onu005>. Acesso em: 01/07/2020.

Hipócrates. (2011). *Sobre o riso e a loucura*. Organização e tradução de Rogério de Campos. São Paulo: Hedra.

Keeble, N.H. (1994). *The Cultural Identity of Seventeenth-Century Woman. A reader*. London: Routledge. Recuperado de: <https://doi.org/10.4324/9780203203293>. Acesso em: 02/07/2020.

Laclos, C. (2012). *Les liaisons dangereuses*. Barcelone: Éditions Gallimard.

Moreau, P.F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris : PUF.

Moss, J. D. (1983). "Galileo's Letter to Christina: Some Rhetorical Considerations". *Renaissance Quarterly*, Vol. 36, No. 4, pp. 547-576. Recuperado de: <https://doi.org/10.2307/2860733>. Acesso em: 24/08/2020.

Ostrowiecki, H.B. (2016) "Ignorant and intractable". *Elisabeth in her Letters to Descartes*". *Arts et Savoirs*, 6. Recuperado de: <http://aes.revues.org/736>. Acesso em: 01/07/2020.

Pugliese, N. (2019) "A Questão do Cânone no Ensino da História da Filosofia". O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.28, n.45, p.402-413, jul.-dez.2019. Recuperado de: <https://doi.org/10.32334/oqnf.2019n45a672>. Acesso em: 24/08/2020.

Ramos, C.S. (2017) Conservar a vida e não temer a morte: filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ). Recuperado de: <https://ppglm.files.wordpress.com/2008/12/dissertac3a7c3a3o-carmel-ramos.pdf>. Acesso em: 01/07/2020.

Shapiro, L. (2004). Some Thoughts on the Place of Women in Early Modern Philosophy. Alanen, L. Witt, C. (eds.). Feminist Reflections on the History of Philosophy, pp. 219-250. Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Recuperado de: https://doi.org/10.1007/1-4020-2489-4_12. Acesso em: 01/07/2020.

Sutton, P.C. (ed.) (2003). Love Letters: Dutch Genre Paintings in the Age of Vermeer. London : Frances Lincoln.

Versini, L. (1979) Le Roman Épistolaire . Paris, PUF.

Waithe, M. E. (ed.). (1987-1995) A History of Women Philosophers, vols. I-IV. Dordrecht: Kluwer.

Warren, K.J. (ed.). (2009). An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Watt, I. (2010) A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding. São Paulo: Companhia das Letras.

Correspondência entre Elisabeth e Descartes

a. Em português

Cardoso, A. Ferreira. M.L.R. (org.). (2001). *Medicina dos Afetos. Correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth da Boémia*. Tradução de Inês Cardoso e Paulo de Jesus. Revisão científica por Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Oeiras: Celta Editora.

b. Em inglês

Bohemia, P.E. Descartes, R. (2007). *The correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Edited and translated by Lisa Shapiro. Chicago & London: The University of Chicago Press.

c. Em francês

Descartes, R. (1935) *Lettres sur la morale : Correspondance avec la princesse Élisabeth, Chanut et la reine Christine*. Texte revu et présenté par Jacques Chevalier. Paris: Boivin.

_____. (1989). *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Introduction, bibliographie et chronologie de Jean Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: GF Flammarion.

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

_____. (2013). *Correspondance 2. Œuvres complètes VIII*. Sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner. Éditée et annotée par Jean-Robert Armogathe. Paris: Gallimard.

_____. (2018). *Correspondance avec Élisabeth de Bohême et Christine de Suède*. Édition de Jean-Robert Armogathe. Paris: Gallimard.

Literatura secundária sobre mulheres e epistolografia no século XVII

a. Epistolografia no século XVII

Belgioioso, G. (2018). Le statut de la correspondance dans la première moitié du XVIIe siècle et la correspondance cartésienne. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, 1(2). Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3260>. Acesso em: 02/07/2020.

Dibon, P. (1976). Les échanges épistolaires dans l'Europe savante du XVIIe siècle. *Revue de synthèse*, nos 81-82, pp. 31-50.

_____. (1978). Communication in the Respublica literaria of the 17th century. *Respublica literarum. Studies in the classical tradition*, I, pp. 43-55.

Goodman, D. (1994). *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Pal, C. (2012). *Republic of Women: Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century*. New York/Cambridge: Cambridge University Press.

Waquet, F. (1989). Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique. *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 147, pp. 473-502.

_____. (1997). Bots, H. *La République des lettres*. Paris : Belin, Bruxelles : De Boeck.

b. Vida e obra de Elisabeth da Boêmia

Alanen, L. (2004). Descartes and Elisabeth: A Philosophical Dialogue?. Alanen, L. Witt, C. (eds). *Feminist Reflections on the History of Philosophy*. New York/Dordrecht: Kluwer, pp. 193–218. Recuperado de: <https://www.springer.com/gp/book/9781402024887>. Acesso em: 02/07/2020.

Creese, Anna. (1993). *The letters of Elisabeth, Princess Palatine: A seventeenth century correspondence*. Princeton: PhD dissertation, Ann Arbor: UMI 9328035.

Delphine, C. (2010). « Il l'écoute et il parle ». La correspondance entre Descartes et Élisabeth : une rencontre originale. *Psychanalyse*, 3 (19), pp. 107-117. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-psychanalyse-2010-3-page-107.htm>. Acesso em: 02/07/2020.

Foucher de Careil, A. (1862). *Descartes et la Princesse Palatine, ou de l'influence du cartésianisme sur les femmes au XVIIe siècle*. Paris: Auguste Durand. Recuperado de: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65054b>. Acesso em: 20/07/2020.

Jesus, P. B. M. DE. (2016). Descartes e a correspondência com Elisabeth: os antecedentes do *Tratado das paixões*. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 4, (1), pp. 84-100. Recuperado de: <https://doi.org/10.26512/rfmc.v4i1.12536>. Acesso em: 02.07.2020.

Kolesnik-Antoine, D. Pellegrin, M.-F. (ed). (2014). *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*. Paris : Vrin.

Lloyd, G. (2008). The Philosopher and the Princess. Descartes and the Philosophical Life. *Providence Lost*, pp.160-191. Cambridge & London: Harvard University Press.

Nye, A. (1996). Polity and Prudence: The Ethics of Elisabeth, Princess Palatine. McAlister, L.L. (ed.). *Hypatia's Daughters*. Bloomington: Indiana University Press.

Ostrowiecki, H.B. (2016) "Ignorant and intractable". Elisabeth in her Letters to Descartes". *Arts et Savoirs*, 6. Recuperado de: <http://aes.revues.org/736>. Acesso em: 01/07/2020.

Project Vox team. (2019). Princess Elisabeth of Bohemia, Countess Palatine, Abbess of Herford. *Project Vox*. Duke University Libraries. Recuperado de: <http://projectvox.org/princess-elisabeth-1618-1680>. Acesso em: 02/07/2020.

Ramos, C.S. (2017) *Conservar a vida e não temer a morte: filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth*. (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ). Recuperado de: <https://ppglm.files.wordpress.com/2008/12/dissertac3a7c3a3o-carmel-ramos.pdf>. Acesso em: 01/07/2020.

Rodis-Lewis, G. (1999). Descartes et les femmes: l'exceptionnel rapport de la princesse Elisabeth. Totaro, P. (ed). *Donna Filosofia e cultura nel seicento*. Rome: Consiglio Nazionale delle recherche, pp. 155–72.

Schmaltz, Tad. (2019). Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom. O'Neill, e. Lascano, M. (eds). *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought*. Dordrecht: Springer, pp. 155-173. Recuperado de: 10.1007/978-3-030-18118-5_7. Acesso em: 02/07/2019.

Shapiro, L. (1999). Princess Elizabeth and Descartes: The union of soul and body and the practice of philosophy. *British Journal of the History of Philosophy*, 7 (3), 503-520. Recuperado de: <https://lisacshapiro.files.wordpress.com/2012/04/shapiro-elizabethdescartesonunion.pdf>. Acesso em: 02/07/2020.

_____. (2014). Elisabeth, Princess of Bohemia. Zalta, E.N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/elisabeth-bohemia>. Acesso em: 02/07/2020.

_____. (2019). Princess Elisabeth of Bohemia as a Cartesian. Schmaltz, T. Nadler, S. (ed). *Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford, Oxford University Press, pp. 287-302. Recuperado de: <https://lisacshapiro.files.wordpress.com/2019/11/shapiro-published.pdf>. Acesso em: 02/07/2019.

Soares, A. G. T. de. (2018). A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*. 1(2), pp. 130-146. Recuperado de

<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3263>. Acesso em: 02/07/2019.

Teixeira, L. (1990). *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Tollefson, D. (1999). Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction. *Hypatia*, 14 (3), pp. 59–77.

Zendler, B. (1989). The Three Princesses. *Hypatia*, 4 (1), pp. 28–63. Recuperado de: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1989.tb00866.x>. Acesso em: 02/07/2020.

c. Filósofas do século XVII

Atherton, M. (ed.). (1994). *Women Philosophers of the Early Modern Period*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Broad, J. (2002). *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harth, E. (1992). *Cartesian Women: Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime*. Ithaca: Cornell University Press.

Keeble, N.H. (1994). *The Cultural Identity of Seventeenth-Century Woman. A reader*. London: Routledge. Recuperado de: <https://doi.org/10.4324/9780203203293>. Acesso em: 02/07/2020.

O'Neill, E. (1998). Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History. Kourany, J.A. (ed.). *Philosophy in a Feminist Voice*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (1999). Women Cartesians, 'Feminine Philosophy' and Historical Exclusion. Bordo, S. (ed.). *Feminist Interpretations of René Descartes*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Shapiro, L. (2004). Some Thoughts on the Place of Women in Early Modern Philosophy. Alanen, L. Witt, C. (eds.). *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, pp. 219-250. Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Recuperado de: https://doi.org/10.1007/1-4020-2489-4_12. Acesso em: 01/07/2020.

_____. (2013). The Outward and Inward Beauty of Early Modern Women. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 138 (3), pp. 327-346. Recuperado de: <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2013-3-page-327.htm>. Acesso em: 02/07/2020.

Waithe, M.E. (ed.). (1991). *A History of Women Philosophers. Volume III, Modern Women Philosophers, 1600-1900*. Dordrecht: Kluwer.

Warren, K.J. (ed.). (2009). *An Unconventional History of Western Philosophy. Conversations between Men and Women Philosophers*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.