

***Vita beata* y fugas de soberanía. Isabel de Bohemia frente a la generosidad cartesiana y las circunstancias de la subjetividad**

Vita beata and Losses of Sovereignty. Elisabeth of Bohemia facing Cartesian Generosity and the Circumstances of Subjectivity

ELENA NÁJERA*

Resumen: El texto se centra en la discusión epistolar que Isabel de Bohemia y Descartes entablaron entre 1645 y 1646 a propósito de la *vita beata*. Para el filósofo, esta depende únicamente del libre albedrío y enlaza con una acepción precisa de *generosidad* que interioriza la fuente del valor moral remitiéndola a la capacidad de juzgar bien. La princesa sostiene al respecto una actitud escéptica que cuestiona el intelectualismo de acento estoico de su interlocutor y lo expone al contraste de la propia experiencia. Su posición se acabará de perfilar recurriendo al final a la menos conocida correspondencia que como abadesa de Herford mantuvo con algunos líderes cuáqueros entre 1676 y 1677. En ambos contextos, Isabel de Bohemia enfoca una mirada crítica que advierte la condición situada de la subjetividad y las fugas

Abstract: The text focuses on the epistolary discussion between Elisabeth of Bohemia and René Descartes from 1645 to 1646 concerning the *vita beata*. For the philosopher, the latter depends solely on free will and is linked to a specific conception of generosity that internalizes the source of moral value by grounding it in the capacity to judge well. In this regard, the Princess adopts a sceptical attitude, questioning the Stoic-type intellectualism upheld by her interlocutor and contrasting it with her own experience. Her position is further shaped through reference to the lesser-known correspondence she maintained, as Abbess of Herford, with several Quaker leaders between 1676 and 1677. In both contexts, Elisabeth of Bohemia articulates a critical perspective that highlights the situated condition of subjectivity and the losses of sovereignty

Recibido: 06/12/2023. Aceptado: 22/04/2024.

* Profesora Titular de Filosofía en la Universidad de Alicante. Correo electrónico: elena.najera@ua.es. Principales líneas de investigación: el desarrollo del problema de la subjetividad en el pensamiento cartesiano y su crítica contemporánea a partir de la filosofía nietzscheana; la revisión de este problema desde el punto de vista feminista y a través del estudio de autoras excluidas del canon. Publicaciones recientes: Nájera, E. (2023). Heroicidad epistémica y conciencia feminista. Una reflexión a partir de los casos de Christine de Pizan y sor Juana Inés de la Cruz. *Isegoría*, (69), e15. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.15>; Nájera, E. (2023). La vía cartesiana de Mary Astell. Una revisión feminista del problema alma-cuerpo. *Anuario Filosófico*, 57(1), 133-154. <https://doi.org/10.15581/009.57.1.006>.

Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España “Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas del presente” (PID 2021-12612333NB-I00) y “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31).

de soberanía que la existencia y sus impensadas circunstancias imponen constantemente al yo.

Palabras clave: Isabel de Bohemia, Descartes, *vita beata*, generosidad, sujeto soberano.

that existence and its unforeseen circumstances constantly impose on the self.

Keywords: Elisabeth of Bohemia, Descartes, *vita beata*, generosity, sovereign subject.

1. La vida moral del individuo

El imaginario filosófico cartesiano contiene la representación de un sujeto soberano que ejerce una voluntad coordinada con la razón. Se expresa así un ideal de autonomía que, además de tener un rendimiento teórico y legitimar los resultados del *cogito*, debe hacer buena la existencia. René Descartes (1596-1650) abordó esta segunda aspiración en su correspondencia con Isabel de Bohemia (1618-1680), cuyas dudas sobre sus propias posibilidades de encarnar ese ideal encauzaron el curso de la conversación hacia la vida moral del individuo y sus circunstancias. Las páginas que siguen van a centrarse fundamentalmente y en primer lugar en la discusión que en este contexto mantuvieron ambos autores a propósito de la *beatitud*, que —tal y como insiste Descartes— depende únicamente del libre albedrío y puede ser adquirida por todos los seres humanos «sin ninguna asistencia ajena» (primero de septiembre de 1645, AT IV-281; Descartes, 2020: 155)¹. En este tramo epistolar, cobra forma una exigencia moral mayor que la contenida en las máximas *par provision* o *ad tempus* de la tercera parte del *Discours de la Méthode*. Allí, se trataba de orientar el curso imparable de la acción y de ajustarlo a sus posibles escenarios para poder vivir con la mejor ventura o lo más felizmente posible —«*le plus heureusement*», «*quam felicissime*» (AT VI-22 y 552)—, lo que pasaba por acomodarse prudentemente a las costumbres, la religión y las opiniones comunes. En el diálogo con la princesa —en relación ya con la *perfecta moral* a la que se alude en *Les Principes de la philosophie* (AT IXB-14-15) y en continuidad con el tratado *Les Passions de l'âme* que redactará a instancias suyas y al que también se hará referencia en este trabajo— se consolida, en cambio, el horizonte normativo de una *vita beata* que, como va a verse, pierde espesor mundano para ganar en autosuficiencia y poder aspirar a una autorresponsabilidad absoluta (4 de agosto de 1645, AT IV-263-264).

Las reservas de Isabel de Bohemia sobre las condiciones de esta *verdadera* felicidad permiten explorar los límites con los que se encuentra la apropiación del sentido prometida por la modernidad y elaborada de manera paradigmática en la filosofía cartesiana. Cabe reparar, no obstante, en que la tensión que aflora en esta conversación no resulta de la pretensión de *poseer*, objetivándola, la naturaleza que se explicita en la sexta parte del *Discours* y que vertebró el dualismo entre *res cogitans* y *res extensa*, sino del deseo de consumir un *dominio de sí* que ha de servir precisamente para gestionar —y contrarrestar— la impotencia del ser humano frente a las contingencias e imprevisibles particularidades que la corporalidad y la realidad social introducen en la propia biografía. El soporte de este programa es un voluntarismo definido por una acepción precisa de la *generosidad* que interioriza la fuente

1 Las obras de Descartes (Descartes, 1996) se citarán según la edición de Charles Adam & Paul Tannery, *Oeuvres complètes*, 11 vols. (AT), indicándose volumen-página. A continuación, cuando se reproduzcan citas textuales, se referirá la paginación de la traducción empleada y recogida en la lista final de referencias.

del valor moral y que debe servir en última instancia para que «incluso rodeados de los más tristes accidentes y de los más acuciantes dolores, siempre se pueda estar contento» (6 de octubre de 1645, AT IV-315; Descartes, 2020: 176). La declaración de plena confianza de Descartes en el rendimiento práctico que ha de mostrar al respecto el buen uso de la razón y sus innegables acentos estoicos se ven confrontados con un resistente escepticismo por parte de su interlocutora que cuestiona el intelectualismo ético y lo expone al contraste de su propia experiencia.

Cabe precisar que recoger y amplificar la voz de Isabel de Bohemia supone concederle una perspectiva filosófica propia que se descubre —como se irá apuntando a lo largo de los diferentes apartados— no solo en el diálogo con este célebre corresponsal, sino en el curso de una escritura epistolar extensa y diversificada que desborda la posición de diligente lectora que convencionalmente se le ha adjudicado². La reconstrucción de este tejido de reflexiones —que presenta además irremediables lagunas, ya que algunos textos se destruyeron o perdieron— no es el objetivo de este trabajo, aunque sí lo es enfocar una autoría cuya relevancia no se reduce a la de haber jugado un papel auxiliar dentro del desarrollo de la propuesta moral cartesiana. Habida cuenta de ello, el posicionamiento crítico que contienen las cartas de 1645-1646, escritas siendo Isabel una joven princesa atenta y expuesta a los vaivenes políticos de la época, puede complementarse de una manera significativa con la mirada que arrojan las intercambiadas, ya como abadesa de Herford, con algunos líderes cuáqueros entre 1676 y 1679. A pesar de la distancia temporal y de la diferencia de registro, ambas correspondencias se descubren provechosas para matizar el proceso de configuración del sujeto moderno y contextualizar su pretensión de autonomía advirtiéndole su condición situada y las inevitables fugas de soberanía que la existencia y sus impensadas circunstancias imponen constantemente al yo.

El trabajo partirá de la comprensión de la generosidad que propone Descartes y se detendrá en las claves de la discusión a la que la somete Isabel de Bohemia y que darán pie para enlazar al final con el segundo entorno epistolar mencionado.

2. El contexto de la generosidad

El campo semántico que le concede Descartes al término generosidad (*générosité*) no se limita a la dadivosidad o la liberalidad que actualmente denota, sino que, en línea con el uso vigente en el siglo XVII, apunta a su condición previa, a saber: la capacidad del individuo de determinarse a pensar y actuar en cierta dirección³. Presupone así un (auto) reconocimiento de la potencia subjetiva, que ya no se descubre deudora del linaje, sino de una educación de la voluntad que, como se va a ir puntualizando, sí se acaba ajustando a un cierto sentido de *desprendimiento*⁴. La cuestión es que solo las personas generosas, como se afirma en *Les Passions de l'âme*, son capaces de seguir *perfectamente* la virtud.

2 Véase el registro de la correspondencia de Isabel de Bohemia elaborado por Ebbersmeyer, 2020. Puede consultarse también Creese, 1993. Sobre la relación intelectual entre Descartes e Isabel de Bohemia y su identidad como filósofa, véase, por ejemplo, Harth, 1992; Broad, 2002; Pal, 2012; y sobre todo los trabajos contenidos en Kolesnik y Pellegrin (eds.), 2014, y en Ebbersmeyer y Hutton (eds.), 2021.

3 En este sentido se utiliza el término, por ejemplo, en la tragedia *Cinna* de Pierre Corneille. Véase Shapiro, 1999.

4 Véase *Las pasiones del alma* §161, donde se trata cómo se puede adquirir la generosidad, y también §54.

Y ello porque, en primer lugar, saben que únicamente les pertenece de verdad «la libre disposición de sus voluntades» y, en segundo lugar, porque sienten en sí mismas «una firme y constante resolución» a hacer un buen uso de ella, es decir, «a no carecer jamás de voluntad para emprender y ejecutar todas las cosas que juzgue[n] mejores» (AT XI-446, §153; Descartes, 2005: 160-161). A partir de esta capacidad de juicio, se delinea una sabiduría práctica que se aborda en la correspondencia a propósito del texto *De vita beata* de Séneca, cuya lectura común es propuesta por Descartes —aunque su contenido no sea, a su entender, demasiado exacto— a modo de pretexto para considerar los medios que la filosofía proporciona para adquirir la soberana felicidad (21 de julio de 1645, AT-IV 251-253 y 4 de agosto de 1645, AT-IV 263-264)⁵.

Ciertamente, conviene matizar desde el principio que la ética cartesiana no aboga por la supresión de las pasiones, pues la propia generosidad es, justamente entre ellas, la que promete la genuina estima de sí y el contento de ánimo expresivos de la beatitud y, además —yendo más lejos—, de ellas depende, como se concluye en *Les Passions de l'âme*, «todo el bien» de esta vida (§212, AT XI-488; Descartes, 2005: 185). «No soy uno de esos filósofos crueles —insiste el autor— que quieren que su sabiduría sea insensible» (18 de mayo de 1645, AT IV-201-202; Descartes, 2020: 124)⁶. El alma debe disfrutar, sin duda, de la conmoción de las pasiones siempre y cuando, como precisa en su carta del 6 de octubre de 1645, «permanezca siendo su dueña (*maîtresse*)» (AT IV-309; Descartes, 2020: 172), puesto que, si no, las pasiones pasan a ser, como se termina de precisar en el tratado, la causa de «todo el mal» (§212, AT XI-488; Descartes, 2020: 185). Habida cuenta de ello, si bien no puede hablarse de una réplica de la doctrina estoica que asuma el ideal de la *apatheia*, la posición cartesiana sí se asienta sobre el fondo del neoestoicismo cultivado en el siglo XVII interesado en el ideal de dominio de sí, que es el que justamente la princesa considera problemático⁷. Se ha de recordar que en *Las pasiones del alma* se alude críticamente a los moralistas antiguos, aunque el deseo declarado del autor de alejarse de ellos, sintiéndose «obligado» a escribir como si se tratara de una materia nunca antes estudiada, no se corresponde —a pesar de la novedad de su tratamiento fisiológico de las pasiones— con las conclusiones de su propuesta (AT XI-327-328; Descartes, 2005: 83).

Isabel de Bohemia, por su parte, dada su formación —se la conocía como *La Grecque*—, estaba más que familiarizada con la filosofía clásica, cuya fuerte presencia se dejaba notar además en la vida intelectual de la época (Akkerman, 2021; Shapiro, 2021). Puede recordarse al respecto que, al igual que hizo con Descartes, había instado antes a escribir sobre las pasiones al teólogo Edward Reynolds, quien le dedica en 1640 su *Treatise on the Passions and Faculties of the Soule of Man* en el que se integran elementos neoestoicos y aristotélicos que la princesa debía de manejar con soltura (Shapiro, 2007: 185-186). Cabe advertir en este sentido que su contestación a Descartes, lejos de ser

5 Descartes señala la insuficiencia del planteamiento de Séneca en la carta del 4 de agosto de 1645 e Isabel de Bohemia insiste en su solicitud de aclaraciones en las del 16 de agosto y 13 de septiembre de ese mismo año.

6 Véase también la carta al marqués de Newcastle de 1648, AT V-135.

7 Sobre el neoestoicismo de la ética cartesiana, véase Rutherford, 2014, y la introducción de Shapiro a su edición de *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, pp. 44ss. Autores influyentes que conformaron la corriente del neoestoicismo fueron Guillaume du Vair (1556-1621) y Justus Lipsius (1547-1606).

ingenua o espontánea, se nutre de una reflexión reposada a partir de la que conforma una posición propia que no se reduce, como va a mostrarse, a una mera reacción escéptica.

En este contexto, y retomando el hilo de la generosidad, Descartes, como ya se ha anunciado, distingue el vivir feliz o bienaventurado (*vivre heurement*) del *vivere beate*, que consiste en una satisfacción interior cuya conquista se promete al individuo que se acostumbra a no desear lo que está fuera de su poder (4 de agosto de 1645, AT IV-263-264)⁸. La virtud incorpora así la exigencia *estoica* de discriminar entre lo que depende de uno mismo y lo que no, pues solo en lo primero puede depositarse de manera segura el valor moral. Y este alude, en definitiva, a la autonomía: a la disposición del libre arbitrio que, siendo el bien más propiamente nuestro, es lo que nos asemeja a Dios haciéndonos, como se señala en el artículo 152 de *Les Passions de l'âme*, «dueños de nosotros mismos» (AT XI-446; Descartes, 2005: 160)⁹. Sin embargo, el programa de la *maîtrise de soi* asume en términos intelectualistas que «la fuerza del alma no basta sin el conocimiento de la verdad» (§49, AT XI-368; Descartes, 2005: 111)¹⁰. Avanzar hacia la sabiduría práctica pasaría, en consecuencia, por eliminar cualquier indiferencia de la volición —que representaría, como se sanciona en las *Méditations métaphysiques*, el grado más bajo de la libertad (AT IX-46)— y conformarla a la razón. En este contexto, sí se aspira a disolver la referencia normativa a la tradición vigente en la primera máxima moral del *Discurso del método* para apelar a la autorresponsabilidad absoluta del individuo, quien ha de gobernarse de acuerdo con «juicios firmes y determinados respecto al conocimiento del bien y del mal» (*Passions*, §48, AT XI-367; Descartes, 2005: 110).

Contra este imperativo, Isabel de Bohemia objeta, no obstante, que, a tenor de las múltiples coyunturas con las que se ve comprometida la existencia y la falta de tiempo para la reflexión que la aqueja, esa *ciencia infinita* de la que, a su entender, habría que disponer a la hora de juzgar no es en absoluto factible (13 de septiembre de 1645, AT IV-289). Su corresponsal precisará que basta, no obstante, con una ciencia *más modesta* («*médiocre*») que recoja las «cosas más necesarias» (AT IV-308; Descartes, 2020: 171) y que, tras la solicitud de la princesa, delinea en la carta del 15 de septiembre de 1645. Aquí, enumera las *verdades principales* a las que *siempre* cabe atenerse y que incluyen para empezar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Estos dos principios coinciden con los dos fundamentos metafísicos de la filosofía cartesiana y, junto con la realidad social que se enumera en tercer lugar, son reinterpretados como condiciones del valor del mundo. La reconciliación que estos conocimientos prometen, una vez ajustados al ideal de la generosidad, se topa, como va a repasarse a continuación, con las reservas de Isabel de Bohemia acerca de su eficacia para sostener una acepción significativa y productiva de felicidad.

8 Véase también *Les passions de l'âme*, §144, AT XI-436.

9 Véase también la carta a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647, AT V-85.

10 Véase también §154.

3. A propósito de la Providencia

Lo primero que se ha de saber para Descartes es, en efecto, que «hay un Dios del que todas las cosas dependen, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles» (AT IV-291; Descartes, 2020: 161-162). Se introduce así la noción de Providencia, a la que se recurre también en *Las pasiones del alma* para anular la sugestión de la fortuna (§§145-146, AT XI-437-438). Frente a esta, que queda calificada de quimera, de error del entendimiento, las expectativas del sujeto se ven redirigidas a la vigencia de una necesidad perfecta que debe aceptarse con convicción racional —tal y como proponía por otra parte el fatalismo estoico. Esta profesión de intelectualismo —y de optimismo— es cuestionada de una manera precisa a vuelta de correo el 30 de septiembre por Isabel de Bohemia, quien aduce que, si bien podría hacerse valer ante las desgracias sobrevenidas a causa de enfermedades o desastres naturales, no puede servir de consuelo ante las desdichas causadas por los propios seres humanos, porque su albedrío «nos parece enteramente libre» y solo la fe —puntualiza— nos puede persuadir de que «Dios se cuida de regir las voluntades» (AT IV-302; Descartes, 2020: 166)¹¹. La perplejidad de la princesa ante el hecho de que el mundo deba acoplarse metafísicamente al marco de sentido de la Providencia y al mismo tiempo la acción humana exprese una espontaneidad que lo desborda a nivel moral remite al problema escolástico de la preordenación, que Descartes trata en las sucesivas cartas del 3 de noviembre de 1645 y de enero de 1646. En estos pasajes, su interés pasa ante todo por salvar el reconocimiento de la libertad individual que, además de una noción primera que se evidencia en el momento del *cogito*, es algo que diariamente, tal y como insiste por ejemplo en las líneas del 3 de noviembre, «experimentamos y sentimos en nosotros mismos» (AT IV-332-333; Descartes, 2020: 183)¹².

Muy brevemente, cabe apuntar que la posición cartesiana en este punto es de corte tomista y asume que Dios ha impreso en los seres humanos el poder positivo de autodeterminarse (Laporte, 1950: 275ss.). Su presciencia y poder infinitos se compadecen así —como puntualiza a su interlocutora en enero de 1646— con la distinción entre una «voluntad absoluta e independiente» por la cual «quiere que todas las cosas se hagan como se hacen» y una voluntad «relativa» por la que «quiere que se obedezcan sus leyes» y sea, en consecuencia, operativa la responsabilidad moral (AT IV-354; Descartes, 2020: 193). Como señalan *Les Passions de l'âme*, todo queda bajo el decreto de la Providencia excepto lo que esta «ha querido hacer depender de nuestro libre albedrío» (§146, AT XI-438; Descartes, 2005: 155). Sin embargo, a pesar del esfuerzo analítico, la conclusión que conviene aquí enfatizar es que Descartes acaba finalmente sancionando la potencia humana frente a la divina como un hecho tan incontestable como ininteligible. A su corresponsal le repite, de hecho, lo que ya había zanjado en *Les Principes de la philosophie*, a saber, que

11 Véase también sus cartas del 30 de noviembre de 1645 (AT IV-336) y del 28 de octubre de 1645 (AT IV-322).

12 En este mismo sentido había resuelto en las respuestas a las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas* que «tocante a la libertad, nada he supuesto que no experimentemos a diario en nosotros mismos, y que no sea muy bien conocido por luz natural», AT IX-148; Descartes, 1977: 155.

estaríamos equivocados si pusiésemos en duda aquello de lo que nos apercibimos interiormente y de lo que sabemos por nuestra experiencia que nos es propio en razón de que no comprendemos algo que nosotros sabemos que es incomprensible por su propia naturaleza (AT XIB-42; Descartes, 1996: 46-47)¹³.

Para ampliar el contexto de la inquietud especulativa de Isabel de Bohemia en torno a este asunto, puede añadirse que posteriormente, ya como abadesa, mantuvo dos encuentros con Gottfried W. Leibniz en 1678 y 1679, recibiendo entremedias una carta de este en noviembre de 1678. Y que también estableció un diálogo epistolar —perdido actualmente— de 1677 a 1678 con Nicolas Malebranche, quien le hizo llegar un ejemplar de sus *Conversations chrétiennes*, en cuya lectura, al parecer, introdujo al primero (Leduc, 2014)¹⁴. A pesar de las insalvables dificultades para reconstruir el contenido de estas conversaciones cruzadas, puede aventurarse que discurrieron en torno a la idea de Dios, ya que, además, la misiva de Leibniz desarrolla una crítica anticartesiana de la prueba ontológica. Este problema no se aborda en la correspondencia en la que se centra el presente trabajo, aunque cabe tener en cuenta que la consideración de la perfección divina es el trasfondo teórico sobre el que la princesa —independientemente del vigor que pudieran tener por otra parte sus creencias calvinistas— explora en primera instancia la inteligibilidad de la acción humana y su sentido intrínseco. Sin embargo, su verdadero escepticismo al respecto no responde a consideraciones teológicas, sino que surge de una comprensión de la autonomía que no encuentra en la experiencia cotidiana a la que apela Descartes un argumento concluyente¹⁵.

La cuestión es que para Isabel de Bohemia la descripción de la vida moral no puede hacer abstracción de la sucesión de imprevistos y casualidades que intervienen constantemente en la existencia poniendo en cuestión la impresión subjetiva de soberanía. La indeterminación del individuo se muestra, a su entender, no en la potencia de una voluntad que deba ajustarse racionalmente, sino en la incertidumbre que rodea las consecuencias de las propias decisiones y en la imprecisable repercusión que tienen sobre una misma las de los demás. Por ello, a su entender, no puede anularse el hondo efecto que las circunstancias biográficas —relatadas en primera persona a lo largo de toda la correspondencia— tienen en la definición de la felicidad. Esta no se deja disolver en una suerte de teodicea que pudiera —como le sugiere su corresponsal el 15 de septiembre de 1645— producir alegría incluso en las aflicciones al pensar que la voluntad divina se ejecuta cuando las aceptamos (AT IV-292). Así pues, como se va a confirmar también en el siguiente apartado, el concepto de fortuna —que el filósofo no deja por otra parte de utilizar en su argumentación para nombrar lo que no depende de nosotros mismos— sigue operativo a nivel práctico, aunque en la teoría pueda cancelarse con el de Providencia. En última instancia, para la princesa, la soberanía del yo no se desdibuja ante esta, sino ante la contingencia que introduce el mundo compartido y la alteridad que lo constituye, como va a insistir al sopesar las otras dos verdades principales —la inmortalidad

13 Véase también la respuesta a las terceras objeciones a las *Meditaciones*, AT IX-148.

14 Una reconstrucción de las relaciones entre Isabel de Bohemia, Leibniz y Malebranche se ofrece en Robinet, 1955.

15 Isabel de Bohemia tampoco había considerado la experiencia un argumento solvente ni definitivo para demostrar la unión de alma y cuerpo en el intercambio epistolar que mantuvo al respecto con Descartes en 1643. Véase al respecto Nájera, 2017.

del alma y la condición social del ser humano— que parece imprescindible asimilar para juzgar bien. Ambas se integran en el programa de la *maîtrise de soi* y ayudarán finalmente a enfocar una mirada *desprendida* que va a revelarse, no obstante, a su entender, incapaz de expresar la relevancia que en la configuración de la subjetividad tienen los vínculos que articulan la propia biografía.

4. La propia alma y la alteridad

Descartes considera que la naturaleza inmortal del alma, en la medida en que promete al ser humano «una infinidad de contenidos que no se hallan en esta vida», permite no solo no temer a la muerte, sino sobre todo considerar «con desprecio todo lo que está en poder de la fortuna» (AT IV-292; Descartes, 2020: 162). Es cierto que, ante la objeción que le plantea Isabel de Bohemia de que la perspectiva de semejante dicha ultraterrena corre el riesgo de menoscabar la existencia (AT IV-302-303), modula su posición recalcando que la razón natural enseña que «siempre poseemos más bienes que males en esta vida» y que a dicha certeza debemos atenernos (3 de noviembre de 1645, AT IV-333; Descartes, 2020: 184). Sin embargo, a pesar del empeño —al que ciertamente responde la filosofía cartesiana— en ubicar la felicidad en este mundo, la princesa no está dispuesta a suscribir ningún balance moral optimista que relativice el sufrimiento y escatime su incidencia en el proceso de subjetivación. Rehúye, por tanto, la mirada reconciliadora que, a su entender, Descartes insiste igualmente en sostener a propósito de la tercera verdad que se ha de tomar en consideración a la hora de juzgar el valor de las cosas. Se trata de la pertenencia del individuo a un tejido familiar, social y político que ha de empujarle de manera natural —confía el filósofo— a cuidar los lazos con los demás y a reprobar el egoísmo (15 de septiembre de 1645, AT IV-293).

Cabe precisar en este punto que, en tanto que se presume asequible para cada ser humano, la ética de la generosidad, si bien se desenvuelve en un registro individualista, impone el reconocimiento intersubjetivo (*Passions de l'âme*, §§154 y 155, AT XI-446-447). Las almas fuertes se caracterizan, de hecho, por cultivar las pasiones que lo manifiestan de manera más efusiva, como la simpatía y el agradecimiento (ibidem §§192-193, AT XI-473-474). Entre los intereses de Descartes se descubre también, por tanto, el bosquejo de una vida moral de vocación pública que —como le escribe a su corresponsal— contempla la gran «satisfacción interior» que reporta la realización por pura afección hacia los demás de las «más heroicas» acciones (15 de septiembre de 1645, AT IV-293-294; Descartes, 2020: 163)¹⁶. Asimismo, subraya que Dios ha establecido el orden de las cosas de tal manera y que, consecuentemente, ha unido a los seres humanos en «tal estrecha sociedad» que la convivencia debe fluir entre personas prudentes siempre que —pone como condición— «las costumbres no estuviesen corrompidas» (6 de octubre de 1645, AT IV-316-317; Descartes, 2020: 176-177).

Pero aquí Isabel de Bohemia —inmersa en las disputas de la corte y supeditada a los giros políticos y a las invasivas decisiones familiares— no acepta de nuevo sin más la confianza en esta suerte de armonía preestablecida y subraya justamente la *normalidad* de la dudosa situación de las costumbres a la que acaba de aludir Descartes en la carta citada. En el relato que ella compone en primera persona del singular deja constancia además de la banalidad

16 Véase también la carta del 6 de octubre de 1645, AT IV-308-309; Descartes, 2020: 172.

que comportan los usos y rutinas sociales, que interrumpen constantemente la dedicación intelectual con tediosas obligaciones (30 de septiembre de 1645, AT IV-303-304). Observadora de la amplia fenomenología del malestar que acoge la vida en común, concluye que en la realidad compartida predomina el afán de dañar sobre el de cuidar y que «todo lo que depende de la voluntad y del curso del resto del mundo» puede ser motivo de inquietud (30 de noviembre de 1645, AT IV-337; Descartes, 2020: 187-188). Y en este sentido tuvo que resultarle llamativo, por ejemplo, que Descartes excluyera explícitamente de la nómina de *Las pasiones del alma* (§194) la ingratitud al considerarla un vicio casi ajeno a la naturaleza humana causado por el extremo de la brutalidad o la ignorancia. A ella, la prudencia que el filósofo invoca como fondo de la existencia compartida no le parece una práctica tan corriente y en cualquier caso la considera inútil —como dice que ha tenido ocasión de comprobar a propósito de los intereses de su casa— «si no es socorrida por otros medios» que no pueden abstraerse en última instancia de la fortuna (29 de noviembre de 1646, AT V-578; Descartes, 2020: 226).

Lo que la princesa, en definitiva, sigue sin admitir es la estrategia cartesiana de restringir la capacidad de proporcionar «una satisfacción real y constante» únicamente a lo que depende de nuestra voluntad. Una estrategia que acaba concretándose en la consolidación de una actitud desprendida con respecto a lo que sobreviene en el propio curso biográfico y excede el marco del propio juicio (30 de noviembre de 1645, AT IV-337; Descartes, 2020: 187-188). Esto se confirma cuando su interlocutor responde sobre el grado de implicación que debe exigir lo público —sobre esa definición, a fin de cuentas, de la prudencia que ella insistentemente solicita— dejando el cálculo al criterio personal, pues, a su entender, «es difícil medir exactamente hasta dónde ordena la razón» que nos interese por ello y basta, en consecuencia, «con dar satisfacción a la propia conciencia» (6 de octubre de 1645, AT IV-316; Descartes, 2020: p. 176)¹⁷. El alcance de la autonomía queda, en suma, limitado a la resolución de juzgar bien, a una virtud intelectual que se desentiende de los resultados de la acción. A estas alturas de la correspondencia, el registro estoico que acompañaba la tercera máxima de la moral provisional del *Discours de la Méthode* sigue plenamente vigente, pues se trata, en efecto, de vencerse a uno mismo antes que a la fortuna disponiendo de manera absoluta de los propios pensamientos (AT VI-26). A estos se repliega el valor moral y solo de ellos —como hace hincapié Descartes— cabe responder (6 de octubre de 1645, AT IV-305-307)¹⁸. En este escenario interior queda, así pues, abrigada la posibilidad de la *vita beata*. Su anclaje es un voluntarismo que despeja un margen de soberanía que no se estrecha ante la contingencia y que se reivindica en este sentido absoluto e inalienable.

Por ello, lo común, aunque debe ser atendido, lejos de alterar el orden de la generosidad, puede confiarse a una gestión convencional y conservadora, ya que, «aunque el pueblo juzgue muy mal», como se admite en *Les Passions de l'âme*, «frecuentemente debemos seguir sus opiniones antes que las nuestras en lo referente al aspecto exterior de nuestras acciones» (§206, AT XI-483; Descartes, 2005: 181). Descartes, de este modo, antes que cancelar la primera máxima de la moral provisional —que apelaba a las costumbres y a seguir las opiniones más moderadas— la compagina con una práctica de la autorresponsabilidad que no

17 Véase la carta de Isabel de Bohemia del 30 de septiembre de 1645, AT-303.

18 Véase también la carta del 21 de julio de 1645, AT IV-252.

necesita objetivarse en el mundo¹⁹. La apropiación del sentido pasa, en consecuencia, por ajustarlo a la mirada —tan difícil de enfocar, por cierto, pues «es preciso ser muy filósofo» para ello (enero de 1646, AT IV-355; Descartes, 2020: 194)— de un sujeto cuya identidad moral no queda expuesta a las circunstancias. A su entender, es la libertad de juicio de la que dispone el individuo para administrar el valor la que le debe permitir interpretar distanciadamente los acontecimientos, por muy aciagos que sean, de una manera *favorable* que consolide la estima de sí (junio de 1645, AT IV-237). Este mecanismo intelectual aspira a regular la representación dramática y distorsionada de la realidad que fuerzan las pasiones cuando se desbordan para permitir, en cambio, disfrutar de ellas —como ya se ha señalado— dominándolas²⁰. Descartes apuesta así por el cultivo de una actitud de desvinculación con respecto al propio devenir biográfico que evite, en definitiva, que los males «se introduzcan más en nuestra alma que la tristeza que excitan en ella los comediantes cuando representan ante nosotros algunas acciones bien funestas» (enero de 1646, AT IV-355; Descartes, 2020: 194)²¹.

Al final, aunque ambos autores pudieran coincidir en su valoración desencantada de las costumbres de la época, Isabel de Bohemia se resiste a practicar la hermenéutica reconciliadora que promete la generosidad a costa de aminorar la significación de todo lo que excede ese núcleo subjetivo en el que se resguarda la soberanía. Este régimen ético le parece tan estricto como insuficiente para hacerse cargo de una vida moral en la que la implicación afectiva y la suerte personal cumplen un papel constitutivo que no puede desecharse del buen juicio (29 de noviembre de 1646, AT IV-578-579)²². Y quizás por ello, en el marco de la correspondencia que nos ocupa, se inicia a instancias de la princesa el comentario de *El príncipe* de Maquiavelo. Fuera del clima estoico que se había recreado en la conversación previa, este título debía de resultarle una aproximación a la vida civil más acorde a su posición mundana. El reconocimiento de la ambición como pasión política básica y de la fortuna como límite del control humano del mundo trasladaban sin duda la virtud a unas coordenadas pragmáticas y agónicas alejadas del intelectualismo moral. Ante su interlocutora, Descartes insiste en censurar el marco normativo relativista en el que esta obra sitúa al gobernante reafirmando que «un hombre de bien» ha de hacer siempre todo lo que le dicta la verdadera razón (septiembre de 1646, AT IV-485-493; Descartes, 2020: 208-213). Y, en coherencia con ello, aprovecha para recordarle que la felicidad depende de uno mismo y que es preciso mantenerse «fuera del imperio de la fortuna» cultivando un pensamiento *positivo* que se centre en las razones que sirven para «hacer que aprobemos las cosas que suceden» (ibidem).

Isabel de Bohemia no encuentra tampoco entre las páginas de *El príncipe* pautas que sirvan de manera general para gobernar un estado, pero sigue sin darle validez ética a la armo-

19 La necesidad de seguir las opiniones más verosímiles para no caer en la irresolución, algo que ya se indicaba en la segunda máxima de la moral provisional, se tiene en cuenta también en la carta de Descartes del 15 de septiembre de 1645 como una de las verdades que deben regir el juicio.

20 Sobre ello advierte también Descartes en su carta del 15 de septiembre de 1645 como otra de las verdades que hay que tener en cuenta a la hora de juzgar.

21 Véase también carta del 18 de mayo de 1645, AT IV-202-203.

22 La misma capacidad de juicio se encuentra a su entender sometida a la fortuna en la medida en que pueden presentarse enfermedades que limiten el razonamiento o impidan el dominio de sí (16 de agosto de 1645, AT IV-269). Véase Schmalz, 2019.

nía cognitiva sobre la que insiste su interlocutor (10 de octubre de 1646, AT IV-519-524)²³. Para ella, el valor moral no puede desentenderse de las coyunturas y solo cuando no son desfavorables —como detalla, por ejemplo, en su carta del 29 de noviembre de 1646— dice sentirse en condiciones de practicar las lecciones cartesianas sobre la jovialidad (AT IV-578). La cuestión es que en ningún momento se decide a validar una idea de felicidad que renuncie a los efectos de lo que no depende absolutamente de la propia voluntad, lo que podría acercarla a una postura aristotélica sensible a la permeabilidad entre la vida buena y un cierto sentido de comunidad²⁴. Su resistencia pone ciertamente en evidencia una comprensión situada de la autonomía expresiva de un interés práctico que no puede resolverse en el espacio interior de la conciencia. Como se anunciaba, para acabar de ilustrar esta conclusión se va a recurrir a un segundo tramo epistolar, cuyo contexto de acción se traslada a la Abadía alemana de Herford cuando queda a cargo de la princesa.

5. El *locus* de la autonomía

La biografía de Isabel de Bohemia da, en efecto, un giro hacia 1661 con su ingreso en esta institución como adjutora y posteriormente, a partir de 1667, como abadesa. Consigue consolidar así una posición independiente que le permite marcar cierta distancia frente a los asuntos político-familiares, aunque nunca llega a abstenerse de ellos como atestigua su correspondencia personal (Creese, 1993: 189ss.). Lejos en cualquier caso de constituir un retiro del mundo, el gobierno de la abadía le permite gestionar una comunidad —que gozaba de un estatus político propio y funcionaba principalmente como una academia para damas nobles— en la que sus nuevas obligaciones se compaginan con la intensa actividad intelectual que sigue desarrollando. Desplazándose con soltura por el múltiple escenario de la modernidad, en estos años se escribe con Henry More, Malebranche y Leibniz y también con otras pensadoras, con quienes va a compartir además inquietudes espirituales, como Anne Conway y Anna M. van Schurman²⁵. Haciendo un breve apunte sobre esta red intelectual, se ha recordar que el manuscrito de Conway *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo et Creatura, id est de Spiritu et Materia in genere* le fue entregado a Leibniz por el amigo e interlocutor común Francis Mercury van Helmont cuando se reunieron en la Abadía en torno al lecho de muerte de la princesa²⁶. En lo que respecta a van Schurman, cabe reseñar que se une a los labadistas y que el grupo de mujeres que dirige es acogido en Herford entre 1670 y 1672 bajo la protección de la abadesa y tras arduas gestiones políticas. La atención de Isabel de Bohemia a esta forma de espiritualidad radical puede hacerse confluir en cierta medida con la que anteriormente le había prestado al planteamiento cartesiano, pues en ambos casos se acentúa, fuera de los sesgos tradicionales de género, una responsabilidad individual que es la que ella misma está decidida a ejercer.

23 Véase también la carta de Descartes de noviembre de 1646. Véase Paganini, 2021.

24 Véase al respecto Schneek, 2019. Una lectura de la posición de Isabel de Bohemia en clave epicúrea que también incide en la importancia de la comunidad se encuentra en Ebbersmeyer, 2014.

25 Para una presentación de estas filósofas, véase Waithe, 1991; Broad, 2002.

26 Hutton y Nicolson, 1992: 453-456; Nye, 2004.

Este es su principal interés, que, acompañado de una amplia curiosidad especulativa y de una profesión de tolerancia religiosa, no aspira a la conversión.

Este ánimo se mantiene en la correspondencia de 1676-1677 con los cuáqueros Robert Barclay y William Penn, quienes buscaban su respaldo para asentarse en Alemania y con quienes Isabel de Bohemia aborda también puntualmente asuntos que tenían relevancia para su familia. Las cartas, aparte de contener aclaraciones sobre este movimiento, discurren fundamentalmente en torno a la vivencia de la fe que uno y otro corresponsal quieren promover en su destinataria. En el presente trabajo, la cuestión que se ha de recuperar y subrayar es el escepticismo que sostiene aquí la abadesa respecto a la posibilidad de encontrar dentro de sí la luz divina y someterse a ella o difundirla entre los demás. Ante Barclay, admite no tener la convicción religiosa necesaria —a la que dice ha llegado, por ejemplo, Anne Conway— para opinar o intervenir sobre las creencias de otros, concediendo que quizás se deba a un exceso de «amor propio» que no censura en ningún caso (1/11 de marzo de 1677, Shapiro, 2007: 204)²⁷. Cabe observar, además, que, en paralelo a cómo había cuestionado el ideal de la generosidad apelando desde su propia experiencia al peso moral de la fortuna, en su diálogo con el escritor escocés insiste asimismo en las dificultades de progresar hacia la iluminación debido al tiempo y esfuerzo que consumen las contingencias y ocupaciones de su cargo, que en ningún momento quiere desatender (21/31 de julio y del 6 de octubre de 1676, ibidem: 186ss). Sus circunstancias, tanto privadas como públicas, se presentan así como argumentos terminantes contra una interiorización que facilite en este caso la fe, aunque también lo habían sido contra la *desvinculante* práctica del dominio de sí que le proponía Descartes.

Completado el recorrido previsto, puede concluirse que Isabel de Bohemia no está dispuesta a hacer abstracción de su concreta y particular situación mundana a la hora de reflexionar sobre lo que constituye una vida buena. Esta no puede guiarse por una vivencia íntima que religue el yo a un principio divino que lo exceda disolviendo su amor propio, pero tampoco conformarse con una acepción de la generosidad que lo resguarde en el espacio inexpugnable de sus pensamientos. Ambas vías contienen una promesa de reconciliación que la princesa y posterior abadesa no admite, en resumidas cuentas, como horizonte del proceso de subjetivación. Sus reservas epistémicas tanto con respecto al éxtasis de la fe como al desprendimiento que exige el intelectualismo cartesiano indican que el marco normativo de la autonomía ha de emplazarse en otro lugar. Cabe reparar al respecto en que su escepticismo, si bien se modula de diferentes formas en el curso de su producción epistolar, no deja de correlacionarse con una vocación pragmática que remite la felicidad individual a la incierta trama de la existencia compartida. Al filósofo francés ya le había advertido, para objetar su programa de la *maîtrise de soi*, que la propia dicha depende inexcusablemente de la de los demás y de los efectos que tanto la voluntad como la suerte de estos ocasionan en la propia biografía. Y en su diálogo con los cuáqueros se interpone de igual modo su implicación en el cuidado que demanda lo común, cuya gestión queda fuera del alcance de la iluminación y debe armonizar con tolerancia los diferentes intereses que en cada situación se cruzan, como ella misma intentó hacer al frente del gobierno de la abadía.

De acuerdo con el planteamiento que así se muestra, puede concluirse que debería, efectivamente, corregirse la primera máxima de la moral provisional, pero no a favor de la

27 La correspondencia entre Isabel de Bohemia y los dos escritores cuáqueros está recogida en Shapiro (ed.), 2007.

autorresponsabilidad absoluta ni tampoco de una guía religiosa, sino de una comprensión contextualizada de la subjetividad que asuma su hechura inestable y esforzada. La fuente del valor se encuentra en este yo condicionado cuya aspiración a la soberanía debe ajustarse y reajustarse permanentemente a unas circunstancias variables e imprevisibles que son éticamente significativas. La escritura de Isabel de Bohemia está comprometida, entonces, con la búsqueda de una autonomía indudablemente mundana y más modesta que la cartesiana. Por ello, el problema no es para ella la *verdadera* felicidad, que al fin y al cabo solo puede proyectarse en un paisaje filosóficamente sublimado o ultraterreno. Se trata más bien de procurarse una existencia bienaventurada que, con sus apegos y a pesar del riesgo moral que estos entrañan, no se deja suplantar por el ideal de la *vita beata*.

Finalmente, como se señalaba al principio, la aproximación a la figura de Isabel de Bohemia permite asimismo recuperar una intervención en la historia de las ideas hecha por una autora que, como tantas otras, encuentra en el intercambio epistolar una vía de expresión y de reconocimiento intelectual (Hannan, 2016; Nájera, 2019). En este espacio epistémico *lateral* que han habitado fructíferamente algunas pensadoras, se aspira, antes que a la sistematización filosófica, al despliegue dialógico y dialéctico de una reflexión en primera persona del singular que quiere integrar la propia experiencia. Se ejercita de esta manera un pensamiento *situado*, atento a los límites que impone el mundo compartido y que también tienen un sesgo de género, como la propia Isabel de Bohemia lamentaba en su correspondencia con Descartes a propósito de la «maldición» de su sexo que restringía su libertad de formación y acción (22 de junio de 1645, AT IV-234; Descartes, 2020: 134). En este sentido, el propio filósofo, en la carta que precede a *Les Principes de la philosophie* y para ponderar la incomparable aptitud especulativa de su interlocutora, subrayaba que “ni las distracciones de la Corte, ni la educación que suele ser dada a las princesas y que las aparta por completo del estudio” habían conseguido mermarla (AT IX II-23; Descartes, 1995: 5). Dentro de la polifonía de la modernidad, la voz de Isabel de Bohemia puede contribuir a recorrer también en esta dirección su complejidad y a detallar, en definitiva, sus diferentes perspectivas e intereses.

Referencias

- Akkerman, N. (2021). “Elisabeth of Bohemia’s Aristocratic Upbringing and Education at the Prinsenhof, Rapenburg 4-10. Leiden, c. 1627/8-1632” en Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Broad, J. (2002). *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Creese, A. E. S. (1993). *The Letters of Elisabeth, Princess Palatine: A Seventeenth Century Correspondence*, Princeton: Princeton University.
- Delphine Kolesnik, D. y Pellegrin M.-F. (eds.) (2014), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, París: Vrin.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara (trad. de V. Peña).

- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*, Madrid: Alianza Universidad (trad. de G. Quintás).
- Descartes, R. (1996). *Oeuvres complètes*, 11 vols. (Charles Adam & Paul Tannery eds.), París: Vrin.
- Descartes, R. (2005). *Las pasiones del alma*, Madrid: Biblioteca Nueva (trad. de J. Pacho).
- Descartes, R. (2020). *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Madrid: Tecnos (trad. de P. Lomba).
- Ebbersmeyer, S. (2014). “Épicure et argumentations épicuriennes dans la pensée d’Élisabeth” en Kolesnik, D. y Pellegrin, M.-F. (eds.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, París: Vrin.
- Ebbersmeyer, S. (2020). An Inventory of the Extant Correspondence of Elisabeth of Bohemia, Princess Palatine (1618–1680). *Journal of the History of Philosophy*, 58 (2), 325–398.
- Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.) (2021). *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Hannan, L. (2016). *Women of letters. Gender, Writing, and the Life of the Mind in Early Modern England*, Manchester: Manchester University Press.
- Harth, E. (1992). *Cartesian Women. Versions and subversions of rational discourse in the old Regime*, Londres: Cornwell University Press.
- Hutton, S. y Nicolson, M. H. (eds.) (1992). *Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends 1642-1684* (Revised Edition), Oxford: Oxford University Press.
- Laporte, J. (1950). *Le rationalisme de Descartes*, París: Presses Universitaires de France.
- Leduc, C. (2014). “Leibniz et Élisabeth: Réflexions sur Descartes et l’idée de Dieu” en Kolesnik, D. y Pellegrin, M.-F. (eds.), *Élisabeth de Bohême face à Descartes: deux philosophes?*, París: Vrin.
- Nájera, E. (2017). La “capacidad feminista” de la filosofía cartesiana. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 11, 103–118. <https://doi.org/10.5209/INGE.58304>
- Nájera, E. (2019). El canon filosófico y la reescritura de la exclusión femenina. *Lo Sguardo. Rivista de Filosofia*, 2, 17–34. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3942423>.
- Nye, A. (2004). “Reworking the Canon. Anne Conway” en *Feminism and Modern Philosophy: an Introduction*, New York & London: Routledge.
- Paganini, G. (2021). “Elizabeth and Descartes Read Machiavelli in the Time of Hobbes” en Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Pal, C. (2012). *Republic of Women: Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinet, A. (1955). *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*, París: Vrin.
- Rutherford, D. (2014). Reading Descartes as a Stoic: Appropriate Actions, Virtue, and the Passions. *Philosophie Antique*, 14, 129–55.
- Schmaltz, T. M. (2019). “Princess Elisabeth of Bohemia on the Cartesian Mind: Interaction, Happiness, Freedom” en O’Neill E. y Lascano M. P. (eds.), *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women’s Philosophical Thought*, Cham: Springer.

- Schneck, A. C. (2019). "Elisabeth of Bohemia's Neo-Peripatetic account of the emotions". *British Journal for the History of Philosophy*, 27 (4), 2019, 753-770.
- Shapiro, L. (1999). Cartesian generosity. *Norms and Modes of Thinking in Descartes*. *Acta Philosophica Fennica*, 64, 249-275.
- Shapiro, L. (ed.) (2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shapiro, L. (2021). "Princess Elizabeth and the Challenges of Philosophizing" en Ebbersmeyer, S. y Hutton, S. (eds.), *Elisabeth of Bohemia (1618-1680): A Philosopher in her Historical Context*, Cham: Springer.
- Waithe M. E. (ed.) (1991). *A History of Women Philosophers*, vol. 3, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.