

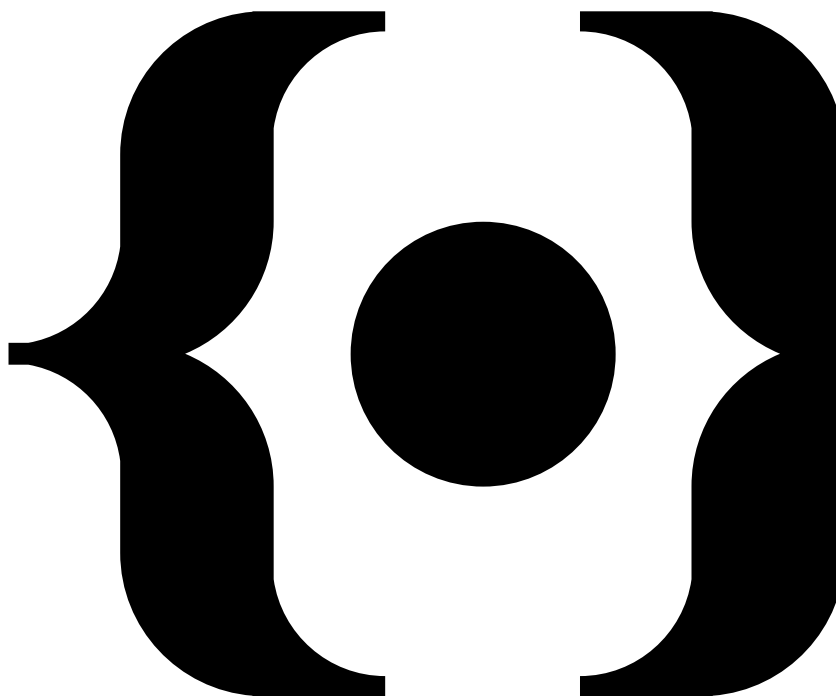
# Influências estoicas na filosofia de Margaret Cavendish

Matheus Tonani Marques Pereira



# Influências estoicas na filosofia de Margaret Cavendish

Matheus Tonani Marques Pereira



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

**EDITORA PPGFIL-UFMG**

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna L. Coli e Henrique B. Barreto

**CONSELHO EDITORIAL**

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
Jacques Poulain (Université Paris VIII)  
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)  
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)  
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)  
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)  
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)  
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

P436i Pereira, Matheus Tonani Marques  
Influências estoicas na filosofia de Margaret Cavendish. [recurso eletrônico] / Matheus Tonani Marques Pereira. – Belo Horizonte: PPGFIL, 2025.

1 recurso online (441 p.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-31991-9

DOI: 10.5281/zenodo.14984098

1. Cavendish, Margaret 1623-1673. 2. Vitalismo. 3. Influências estoicas.  
4. Epistemologia. I. Título.

CDD: 100

CDU: 1

Elaborada por Érica Conceição Cicero – Bibliotecária - CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL-UFMG, 2024

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://seloppgfil.fafich.ufmg.br/termos-de-uso/>



Aos tempos difíceis





# Agradecimentos

À prof.<sup>a</sup> dr.<sup>a</sup> Livia Guimarães, pela orientação e pela gentileza.

Às(aos) diversas(os) professoras(es) que contribuíram, conscientemente ou não, para o desenvolvimento e a produção intelectual que se desdobram presentemente em livro. Aos membros das bancas de doutoramento, pela dedicação e colaboração. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa que viabilizou a pesquisa, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa que me disponibilizou o tempo de transformá-la em livro. À Editora da Pós-graduação em Filosofia da UFMG, pelo caminho.

À minha mãe Bruna, em doce memória, pelo maior amor concebível. Ao meu pai Eduardo, pela confiança, orgulho e carinho.

Às minhas avós, pelos intermináveis cuidados e atenção. Às minhas tias e tios, pelo apoio. Aos meus primos, pela amizade.

Aos meus amigos e amigas, sempre presentes. Aos filhotes, pela companhia. Ao Tomaz, pelo tempo, cordialidade, disponibilidade e companheirismo.

Ao Bruno, pela paciência, pela motivação, pelo suporte e pelo amor que foi meu tudo nos últimos anos.

A todas e todos que tornaram possível a realização do sonho que aqui se escreve, meus sinceríssimos agradecimentos.



# Lista de abreviações

Utilizo de abreviações para referir-me a algumas obras canônicas da história da filosofia europeia. De particular importância são as abreviações das obras de Margaret Cavendish, que opto pelas siglas com as iniciais dos títulos originais em inglês. Considerando a substancial reedição e republicação de algumas obras, à sigla algumas vezes será adicionado o ano de publicação. Quanto às obras clássicas da antiguidade, retenho um padrão que reflete razoavelmente o uso estabelecido, com base em fontes internacionais reconhecidas como *Oxford Classical Dictionary* (OCD) e o *Liddel and Scott* (LSJ).

## Obras de Margaret Cavendish

PF – *Poems and Fancies* / *Poemas e fantasias* (1653, 1664, 1668)

PhF – *Philosophical Fancies* / *Fantasias filosóficas* (1653)

PPO – *Philosophical and Physical Opinions* / *Opiniões físicas e filosóficas*  
(1655, 1663)

TR – *A True Relation of my Birth Breeding and Life* / *Um relato verdadeiro do meu nascimento, educação e vida* (1656)

PL – *Philosophical Letters* / *Cartas filosóficas* (1664)

OEP – *Observations upon Experimental Philosophy* / *Observações sobre filosofia experimental* (1666, 1668)

BW – *The Blazing World* / *O mundo resplandecente* (1666, 1668)

GNP – *Grounds of Natural Philosophy* / *Fundamentos de filosofia natural* (1668)

## Outros autores e obras referenciados

SE M – Sexto Empírico, *Adversus mathematicus / Contra os matemáticos*

DL 7 – Diógenes Laércio, Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων ζ / *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres, livro 7*

*Acad. pr.* – Cícero, *Academica priora II / Acadêmicas primeiras II*

*Acad. post.* – Cícero, *Academica posteriora I / Acadêmicas segundas I*

*Fat.* – Cícero, *De fato / Sobre o destino*

*Nat. D.* – Cícero, *De natura deorum / Sobre a natureza dos deuses*

SVF – Hans Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta / Fragmentos dos antigos estoicos*

LS – Long & Sedley, *The Hellenistic Philosophers / Os filósofos helenísticos*

HP 8 – Thomas Stanley, *History of Philosophy, part 8 / História da filosofia, parte 8*

## Nota quanto à transliteração

Optei como padrão para a transliteração dos termos gregos o adotado pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, conforme presente em Prado, 2006. Quando o termo grego surgir junto ao nosso texto, ele estará transliterado para a melhor compreensão das pessoas que não dominam a língua antiga. Quando a explicitação do termo ou locução acontecer entre parênteses ou no caso de citações inteiras, optei pela grafia em nossas versões do alfabeto original, para as(os) estudiosas(os) que dela possam se beneficiar.

*No fato das duas damas terem, afinal, se convencido categoricamente daquilo que antes supunham e que tinham apenas como uma hipótese, não há nada de extraordinário. Nós mesmos, os homens doutos, como chamamos nossa confraria, nos comportamos quase da mesma forma e, como prova, basta ver nossas discussões científicas. Primeiro, o sábio se aproxima como um incrível dissimulado, começa timidamente, com moderação, comedimento, começa com a indagação mais humilde: “Será que não vem daí?”. “Será que o nome de tal país não veio desse recanto aqui e tal e coisa?”. Ou então: “Será que esse documento não pertence a outra época mais recente?”. Ou então: “Não será necessário subentender, nesse tal povo, a presença daquele outro povo?”. Cita vagarosamente esse e aquele escritor da Antiguidade e, se apenas vislumbra de leve algum indício, ou simplesmente algo que lhe pareça ser um indício, ele ganha ímpeto e toma coragem, desanda a falar sem cerimônia sobre os escritores da Antiguidade, formula para eles algumas perguntas, que ele mesmo trata de responder, esquecendo por completo que começou com uma hipótese tímida; agora, já lhe parece que está vendo aquilo na sua frente, que aquilo está muito claro – e o raciocínio é concluído com as palavras: “Não há dúvida, foi assim mesmo que aconteceu, é indispensável subentender a presença de tal povo e é desse ponto de vista que é preciso encarar o assunto!”. Depois, proclama isso do alto de sua cátedra a todos os ventos – e a verdade recém-descoberta sai a passear mundo afora, arregimentando multidões de discípulos e seguidores.*

Nikolai Gógol, *Almas mortas*



# Sumário

<b>Apresentação</b>	<b>19</b>
<b>Introdução</b>	<b>23</b>
<b>1. Filosofia natural e gnosiologia em Cavendish</b>	<b>33</b>
1.1. Corpus filosófico-científico	40
1.1.1. 1653, [1664 e 1668]: <i>Poemas e fantasias e Fantasias filosóficas</i>	42
1.1.2. 1655 e 1663: <i>Opiniões físicas e filosóficas</i>	52
1.1.3. 1664, 1666 e 1668: <i>Cartas filosóficas, Observações sobre filosofia experimental, O mundo resplandecente e Fundamentos de filosofia natural</i>	57
1.2. Filosofia da natureza e do conhecimento	62
1.2.1. Ontologia: o triunvirato da matéria	67
1.2.2. Cosmologia: ordenamento cósmico e causalidade	79
1.2.3. Epistemologia: desantropomorfização do conhecimento e o papel da percepção	100
<b>Unidade 1. Lógica</b>	<b>115</b>
<b>2. Teoria do conhecimento estoica</b>	<b>1157</b>
2.1. Estudos sobre o estoicismo ateniense: preleções historiográficas	



2.2. <i>Phantasía katalēptiké</i> : Zenão de Cítio	129
2.3. Pórtico <i>versus</i> Academia: Zenão e Arcesilau	138
2.4. Cleantes, Crisipo e as interpretações da <i>phantasía</i>	149
Notas concludentes	162
<b>3. Epistemologia cavendishiana e aproximações com o estoicismo</b>	<b>165</b>
3.1. A percepção ativa como postulado físico-epistêmico	168
3.2. Assentimento, teoria da dupla percepção e percepção racional	184
3.3. Percepção regular e <i>phantasía katalēptiké</i>	206
Notas concludentes	217
<b>4. Traços de uma filosofia da ciência neoestoica</b>	<b>221</b>
4.1. O pano de fundo estoico da crítica à filosofia experimental	224
4.1.1. A filosofia experimental e a <i>Royal Society of London</i>	224
4.1.2. As <i>Observações</i> (1.3) e sua crítica à filosofia experimental	232
4.1.3. Percepção natural e regular, <i>phantasía katalēptiké</i> e a crítica neoestoica aos instrumentos óticos	244
4.2. Supremacia da natureza sobre a arte e o “viver conforme a natureza”	254
Notas concludentes	265

<b>Unidade 2. Física</b>	<b>269</b>
<b>5. Física estoica</b>	<b>271</b>
5.1. Ontologia: <i>tò ón versus tó ti</i> e os incorpóreos	273
5.2. Cosmologia	281
5.2.1. Princípios, elementos e completa mistura	281
5.2.2. Vitalismo, princípio corpóreo divino imanente e ordenação e coesão cósmicas	289
5.3. Mecânica: causalidade e destino	300
Notas concludentes	311
<b>6. Influência estoica na física de Cavendish</b>	<b>315</b>
6.1. Ontologia	317
6.1.1. Posicionamentos e argumentos antiatomistas	317
6.1.2. Vazio e lugar	344
6.2. Cosmologia	353
6.2.1. Triunvirato da matéria e completa mescla	353
6.2.2. Princípios constitutivos da natureza e teoria da mistura	365
6.3. Mecânica e causalidade	370
Notas concludentes	379

<b>Unidade 3. História</b>	<b>385</b>
<b>7. Thomas Stanley e o acesso de Cavendish ao estoicismo</b>	<b>387</b>
7.1. Thomas Stanley e a <i>História da filosofia</i>	389
7.2. Epistemologia estoica	397
7.3. Física estoica	408
Notas concludentes	421
<b>Considerações finais</b>	<b>423</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>431</b>

# Apresentação

Este livro apresenta-se como a mais recente versão dos estudos de doutoramento empreendidos pelo autor entre os anos de 2017 e 2021. Nesse conturbado período histórico, marcado decisivamente por uma pandemia de abrangência mundial e pelas consequências trágicas de certos desgovernos políticos, a obra é fruto, sem dúvidas, de uma fase de reclusão e exceção. Como um Montaigne, que foi, contudo, forçado ao seu isolamento, dediquei-me de sobremaneira à pesquisa e à escrita cujos achados compartilho com quem vier se interessar nas páginas que se seguem.

O tema da obra é a filosofia defendida por Margaret Cavendish, intelectual britânica do dezessete, e a sua relação com o primeiro estoicismo antigo. Em particular, é realizada a análise das concepções filosóficas da natureza e do conhecimento dos mais proeminentes líderes da escola estoica em seu período de fundação e o seu cotejamento com os respectivos posicionamentos publicados pela duquesa de Newcastle em suas obras de maturidade. O trabalho insere-se na tradição da história da filosofia, munido de uma proposta revisionista que mira recuperar vozes de minorias que se viram silenciadas por essa mesma tradição. Não discutirei propriamente questões de gênero como um objeto de pesquisa, porém, o próprio objeto da pesquisa e a sua escolha estão indubitavelmente embebidos em reflexões sobre o abafamento dos discursos filosóficos femininos pela historiografia padrão do pensamento.

Desenvolver uma pesquisa sobre Margaret Cavendish destaca-se por diversas razões, dentre as quais de maior relevo para as páginas

que se seguirão são as que envolvem o fato de ela ser uma mulher que publica suas reflexões mecânicas, ontológicas, cosmológicas e epistemológicas nos mil-e-seiscentos europeus. Suas ideias são escritas e publicadas com o seu próprio nome – ousadia que era interdita a quase todas as outras filósofas e literatas de seu tempo. Somada a tal ousadia, cabe mencionar a sua bravura ao publicar, junto de suas obras, retratos intelectuais de sua figura feminina. Traços tais ressaltam a sua incrível audácia intelectual e o fato de ela optar por desenvolver reflexões em áreas da filosofia que eram ainda mais defesas às mulheres coloca esse aspecto de sua escrita em maior evidência.

Nessa veia, proponho um texto que apresenta uma certa interpretação das teses fundamentais cavendishianas e que traça algumas de suas formulações maduras a uma influência sofrida pelo encontro com as teses da *stoá* através da *História da filosofia* de Thomas Stanley. Colocadas sob escrutínio, na primeira parte do livro, são as doutrinas do estoicismo helenista – nas figuras fundantes de Zenão, Cleantes e Crisipo – acerca da percepção apreensiva. Em seguida, é mostrado como alguns elementos de tal reflexão grega está presente nos textos de maturidade de Cavendish. Na segunda unidade, os assuntos versados tocam a causalidade, o destino, o *pneûma* (princípio corpóreo divino imanente ao cosmos), os princípios, os elementos, os incorpóreos e até os “algos”, todos devidamente relacionados à física da filósofa britânica. Adito aos capítulos da primeira parte, está outro que apresenta uma das consequências de maior peso da tese aqui defendida para a hermenêutica dos textos cavendishianos. Seu objetivo é compreender melhor a crítica empreendida por ela à filosofia experimentalista, ao permitirmos vislumbrar, por trás dela, uma inspiração estoica.

Considerar-me-ei satisfeito se esse livro vier a contribuir com a compreensão das páginas de Cavendish pelo público lusófono, e orgulhoso, caso ele venha a auxiliar a construção de uma história das ideias mais justa e abrangente. Ainda há inúmeras lacunas a preencher. Entretanto, é mais que promissora uma abordagem historiográfica que reconheça a importância de contribuições de personagens mulheres e/ou pessoas LGBTQ+ de todas as origens, cores, passados e presentes e espero ter ao menos buscado essa meta como um ideal.

Agradeço humildemente a todas, todos e todes que se dedicarem a decifrar as próximas linhas e almejo que eu tenha conseguido refletir, nelas, o empenho, entusiasmo e fascínio que me guiou ao longo de todo o processo de sua escrita.



# Introdução

Margaret Cavendish (1623 - 1673) foi uma escritora e filósofa inglesa do século XVII. Ao longo de sua vida intelectual, foi imensamente prolífica, tendo escrito tratados filosóficos, peças de teatro, cartas para interlocutores(as) reais e fictícios(as), poemas, epigramas, biografias e uma ficção utópica, sem que essa lista de gêneros seja de modo algum exaustiva. Inúmeros de seus textos têm teor filosófico e acredito ser seguro afirmar que pelo menos cinco de suas obras são inteiramente dedicadas à discussão filosófica. Nessas, inúmeros debates em filosofia natural, epistemologia e teoria da ciência são levantados e a própria opinião da pensadora é sempre defendida com argumentos que rivalizam muitos dos argumentos utilizados por filósofos europeus homens do período. Ademais, em outras de suas obras, temas em moral, religião, política e inclusive estética são abordados e colocados em discussão. Entretanto, uma introdução como esta faz-se necessária, mesmo para os(as) especialistas da área, pois, quase como um todo, a filósofa encontra-se excluída do cânone de autores europeus comumente estudados pelos departamentos de filosofia ao redor do mundo. Se o livro fosse sobre Descartes ou Hobbes, por exemplo, o início da presente introdução seria provavelmente supérfluo. Quanto mais nos aproximamos e nos dedicamos ao pensamento da duquesa, mais essa exclusão parece-nos estranha, pois, apesar de a sua proposta filosófica ser deveras única, ela é, por outro lado, respaldada por argumentos e discussões típicas do seu tempo, além de ter aspectos que se assemelham profundamente a teses defendidas por outros filósofos homens, que



receberam o devido respeito dos historiadores da intelectualidade. Sem dúvida, grande parte do esquecimento ao qual a filósofa foi relegada deve-se ao fato de ter nascido e vivido como mulher, como uma mulher escritora, e, *ainda por cima*, como uma mulher filósofa. Uma ousada figura tal era e continua a ser ultrajante para muitos homens supostamente intelectuais.

O caso de Cavendish é ainda mais notável por algumas peculiaridades. Por suas propostas ousadas, por um comportamento atípico para as senhoras aristocratas da época e até por vestir-se de maneira bastante excêntrica para a moda corrente, Lady Margaret recebe em sua época o epíteto de “Louca Madge” (*Mad Madge*), terminologia que se repete até os dias atuais e que, em alguma medida, mostra o contexto e a tradição de interpretação dos textos cavendishianos. Apesar de tais considerações, nos últimos anos, um reavivado interesse na filosofia da intelectual existiu, oriundo de uma revisão da historiografia tradicional do pensamento ocidental. O livro tenciona se inserir nesse movimento ao dedicar-se primariamente à filosofia da nossa pensadora. A proposta inicial da obra é, portanto, considerando o contexto mencionado e através de um estudo dedicado e especializado, mostrar que uma parte considerável da proposta cavendishiana de maturidade, nas frentes da epistemologia e da filosofia natural, é influenciada pela escola estoica antiga. A esperança por trás de tal estratégia é mostrar como muitas vezes os historiadores formulam diferentes considerações valorativas (implícitas ou explícitas) acerca de semelhantes propostas intelectuais quando elas são advindas de diferentes fontes. A honorável e respeitada escola estoica foi provavelmente a tradição de maior influência no Mediterrâneo do período helenístico grego e imperial romano e dificilmente encontraremos estudiosos dispostos a

caracterizá-los simplesmente como loucos (a não ser, talvez, os céticos, claro). Por que então, quando Cavendish propõe uma matéria animada que a tudo pervade, que é dotada de movimento próprio, que é origem última de tudo o que se move e da racionalidade que ordena o cosmos, sua doutrina é desmerecida inclusive de valor histórico e remetida às fantasias incontroláveis de uma mulher insensata? Essa foi uma doutrina defendida, com suas devidas proporções, pelos filósofos mais respeitados do século III, II e I AEC, e dos séculos I e II da era comum, além de ter influenciado pensadores dos séculos subsequentes tendo até uma influência considerável em intelectuais da modernidade. A comparação aqui empreendida não é, portanto, de maneira alguma inocente e alheia às questões de gênero que perpassam a escolha de um tal tema para o doutoramento, do qual este livro é fruto. A proposta de cotejamento entre os pensamentos dos primeiros estoicos e de Lady Margaret foi realizada no intuito de apresentar a filosofia desta última como relevante para aqueles que talvez a menosprezem por não terem travado com ela conhecimento nos seus anos formativos de curso médio ou superior.

Dito isso, é importante que seja mencionado que, apesar de o texto não ter sido escrito em uma bolha que alheia as questões de gênero que são tão importantes para os nossos tempos, o autor, neste escrito, opta por não discutir, ao longo da argumentação principal do texto, especificamente os aspectos da filosofia de Cavendish que tocam às questões de gênero. Essa opção advém de algumas considerações importantes. Em primeiro lugar, por identificar-se como homem, o autor não considera estar em um lugar no qual possa apresentar uma discussão própria acerca da temática. Falta-lhe experiência de causa e mesmo estudos das teorias mais relevantes da atualidade a esse respeito. Em segundo lugar, a pesquisa enveredou-se

por questões acerca da natureza e do conhecimento por preferências pessoais do seu condutor – que sempre foi fascinado pelas diversas formas que, historicamente, foram vistos o mundo e o aparato cognitivo do ser humano. Nesse sentido, o livro tem a esperança de contribuir para a reconstrução de uma história da filosofia mais fidedigna e ao mesmo tempo mais moralmente preocupada, sem, no entanto, tentar ocupar os espaços de discurso das mulheres que, em grande medida, lideram esse movimento revisionista. A intenção é contribuir para a produção intelectual relevante de estudos sobre as mulheres de uma maneira oblíqua, tocando no assunto e deixando-o em evidência, sem que necessariamente seja ele o tópico central que ocupe os nossos parágrafos.

Nesse intuito, o livro apresenta-se organizado de uma maneira razoavelmente óbvia para os seus objetivos. A hipótese teórica com a qual trabalho é a de que *Margaret Cavendish sofreu influência dos primeiros escolarcas estoicos ao desenvolver a sua filosofia sobre o mundo e sobre o conhecimento*. Tal influência, defendo, ocorre próxima ao final de sua carreira literária, sendo, inclusive, importante para demarcarmos quais textos podem ser considerados propriamente obras de maturidade. Para efetuar a defesa de tal tese, empreendo um estudo razoavelmente aprofundado de diversos temas da lógica e da física da *stoá* (capítulos 2 e 5), seguidos de uma apresentação da abordagem correspondente sobre tais tópicos nos textos cavendishianos e das relações entre eles e a doutrina estoica (capítulos 3, 4 e 6). Antecedendo o desenvolvimento do texto propriamente dito, foi adjunto um capítulo prefacial (capítulo 1) que tem como meta a introdução ao(à) leitor(a) de alguns aspectos fundantes do pensamento cavendishiano, sem o domínio dos quais foi considerado que o acompanhamento da argumentação que se segue seria em

demasia complicado. Por fim, busco vislumbrar historicamente a viabilidade da hipótese que defendo, de modo que o último capítulo (capítulo 7) versa então sobre a maneira como Cavendish haveria travado conhecimento com o estoicismo, em particular com a gnosiologia e a cosmologia de Zenão, Cleantes e Crisipo. A resposta será encontrada na seção das *Observações* dedicada ao pensamento das escolas antigas, onde a filósofa afirma ter estudado a longa obra de Thomas Stanley denominada *História da filosofia*. Por esse motivo, nossa última abordagem apresentará a maneira como os tópicos de relevância presentes no primeiro estoicismo aparecem na oitava parte de sua obra, tornando altamente provável, assim, que Cavendish tenha conhecido a reflexão do pórtico ateniense.

De uma maneira mais profunda, sigamos a ordenação dos temas filosóficos mais importantes do livro em sua sequência proposta. O capítulo-prólogo inaugura a discussão sobre Cavendish abordando os textos científico-filosóficos da autora, em um breve antelóquio da literatura que será trabalhada ao longo da pesquisa. Em seguida, há, nele, um esboço da teoria de Cavendish que defende a existência, em tudo o que há, de três graus de matéria, abarcando algumas de suas consequências essenciais, nas quais tudo o que há deve ser visto como cognoscente, semovente e racional. Além disso, abordo que tal tese cosmológica tem como implicação epistemológica interessante o que chamei de desantropomorfização do conhecimento. Essas reflexões encerram o que poderia ser visto como um capítulo “zero”, preparando o terreno para os aprofundamentos que se seguirão.

Os capítulos subsequentes são aqueles nos quais estão apresentados os principais argumentos da pesquisa e eles estão organizados em três unidades: lógica, física e história. Os dois primeiros títulos são inspirados na famosa tripartição do

conhecimento filosófico defendida pelos estoicos (o que justifica a denominação da primeira unidade, mesmo que nela a discussão que atualmente se diria lógica efetivamente não se dê).

A primeira unidade versa sobre algumas questões em teoria do conhecimento e seus três capítulos apresentam, respectivamente, a posição estoica, uma comparação com a filosofia cavendishiana e uma chave de interpretação estoica para a crítica da autora à filosofia experimental. Acerca do sistema estoico, atenção será dada à teoria da percepção da escola antiga, com ênfase na teoria da representação compreensiva, ou *phantasía katalēptiké* de Zenão, e no estabelecimento das suas três condições, realizado a partir do diálogo relatado pelas nossas fontes entre o fundador da tradição estoica e Arcesilau, um de seus principais rivais. Na sequência, abordarei as divergências entre os membros da escola com relação à compreensão da representação ela mesma, com menção ao debate empreendido entre Cleanthes e Crisipo a esse respeito. Por fim, veremos a questão do assentimento à *phantasía* e da relevância epistemológica da concepção ocasionalista quanto à causalidade que era defendida por Crisipo. O capítulo três, por sua vez, apresentará a perspectiva cavendishiana quanto à percepção, a centralidade dessa para o seu pensamento, além de certos desenvolvimentos posteriores como a sua teoria da dupla percepção e as reflexões que a autora constrói a partir das noções de percepção perfeita e regular. Adiante, no quarto capítulo, discutirei também quais são as consequências de uma leitura estoica dos preceitos epistemológicos de Cavendish, em particular para a sua importante crítica direcionada à filosofia empreendida à época pela *Royal Society of London*. Essa última apresentação tem como objetivo mostrar os possíveis desdobramentos da hipótese teórica defendida.

Prosseguindo em direção à segunda unidade, o quinto capítulo apresenta alguns dos principais tópicos acerca da concepção física da *stoá*. Em primeiro lugar, aborda-se a curiosa ontologia estoica e a distinção empreendida por muitos dos pensadores da escola entre os entes efetivamente existentes e os “algos” – categoria que abarcaria tanto as entidades corpóreas quanto os famigerados incorpóreos. Em seguida, é vislumbrado como o cosmos do pórtico é declarado por eles corpóreo, finito e esférico, sendo circundado de um vazio incorpóreo sem fim e sem forma. Esse é o ponto de passagem para o estudo do cosmos ele mesmo, que é visto como um pleno de matéria composto por dois princípios materiais fundamentais que a tudo ordenam: o princípio ativo e o princípio passivo. Distinguimos tais princípios dos elementos tradicionais do pensamento grego – terra, fogo, água e ar, que os estoicos mantêm no seu cosmos, porém como entidades secundárias, se consideradas em relação aos princípios. Enfim, da discussão dos princípios e do sopro ou fôlego divino que a tudo permeia, encontramos o estudo das causas e novamente tropeçamos no ocasionalismo crisipiano, que agora será mais a fundo trabalhado e devidamente ligado à questão do destino, tão clássica ao estoicismo tradicional. O capítulo seis, em simetria ao capítulo três, apresenta-se como o lugar no qual as teses cavendishianas acerca do cosmos são descritas e comparadas com as suas contrapartes estoicas. Nesse, discuto primeiramente os argumentos antiatomistas de Cavendish e os seus conceitos de vazio e lugar, prontamente de modo a comparar essas questões com a ontologia estoica e a reflexão do pórtico acerca dos incorpóreos. A seção posterior debruçar-se-á sobre a cosmologia da filósofa britânica, devidamente abordando a tese do triunvirato da matéria e a discussão acerca da específica forma de mistura que faz com que os três graus de matéria estejam indissociavelmente

mesclados. Ao final, o ocasionalismo cavendishiano é apresentado a partir da sua tese de que todo movimento é oriundo, em última instância, do grau animado da matéria do próprio objeto movente, sendo esse propriamente o único dos aspectos aqui discutido que já foi suficientemente discutido pela bibliografia secundária.

A terceira unidade é um pouco destacável das outras duas, não propriamente fazendo parte do eixo da argumentação que propõe a apresentação das duas doutrinas lado a lado para apreciação teórica de suas aproximações e distanciamentos. O capítulo nela contido versa mais sobre o texto denominado *História da filosofia* de Thomas Stanley, obra que Cavendish afirma ter estudado, provavelmente durante os primeiros anos após o retorno do exílio (1660-1664). Essa obra é de interesse da pesquisa, pois contém uma longa parte dedicada ao pensamento do estoicismo, sendo, assim, o possível caminho através do qual a duquesa filósofa teria tido contato com o pensamento da *stoá*. Mostro, portanto, através desse capítulo em questão, que os assuntos os quais a pesquisa selecionou como relevantes em termos da influência dos filósofos estoicos no pensamento cavendishiano estão todos presentes na oitava parte da obra. Essa seção da *História da filosofia*, apresento, é largamente inspirada em Diógenes Laércio, enriquecida com informações trazidas por diversas outras fontes antigas da doutrina estoica. Desse modo, são introduzidas as perspectivas de Zenão, Cleantes e Crisipo quanto ao mundo e ao conhecimento. Ao estabelecer historicamente como teria sido possível o encontro da pensadora com as reflexões estoicas cerca de dois mil anos após o advento dessas, a unidade da pesquisa que contém o sétimo capítulo leva o título de “História” e conclui a nossa argumentação acerca da viabilidade de uma influência dos preceitos do pórtico ateniense na obra de Lady Margaret.

Apresentados a justificativa para o estudo empreendido e o caminho elaborado para a exposição dos frutos da pesquisa, acredito ter exposto os principais pontos que fazem uma introdução acadêmica clássica. Terei cumprido minha meta se essas breves linhas servirem de facilitadoras à navegação do(a) leitor(a) por entre as numerosas seguintes seções, subseções e subsubseções do presente texto. Importante glosa, contudo, é a ressalva de que as teses aqui defendidas não se pretendem ser um estudo definitivo e último acerca da temática, colocando-se perante o resto da bibliografia e dos(as) estudiosos(as) como um convite para explorarmos juntos as consequências passíveis de serem extraídas a partir da nossa comparação. As pesquisas sobre o pensamento filosófico de Cavendish ainda se encontram dando os seus primeiros passos e um dos objetivos do livro é trazer a novidade da discussão para os solos brasileiros e para a língua portuguesa. Com a potência das nossas mentes brilhantes, acredito que teremos muito a acrescentar a essa nova história da filosofia, que se pretende mais inclusiva e mais tolerante e que agrega frequentemente novas personagens, reconstruindo, assim, mais fidedignamente os períodos que pretende estudar. Em vista disso, o livro foi construído com fins de servir ao público especializado e às pessoas que buscam conhecer o pensamento cavendishiano, sendo, nesse sentido, algo como um ponto de vista a partir do qual é possível nos introduzirmos na filosofia da autora. Espero ter atingido os objetivos apresentados aqui sumariamente através das pesquisas que apresento doravante e do trabalho realizado ao longo dos anos de doutoramento. Com sorte, terei lhe convencido, caro(a) leitor(a), a acompanhar-me nas páginas que se seguem e a minha argumentação mostrar-se-á sólida ao final da



jornada. Isso é, no entanto, impossível, sem que ao texto passemos, como é deveras devido. À obra sigamos, com efeito.

# 1. Filosofia natural e gnosilogia em Cavendish

A partir de 1642, as guerras civis entre o Parlamento e o Rei varrem o solo britânico e transformam a organização sociopolítica da região. Margaret Cavendish, uma nobre aristocrata em exílio, volta à Inglaterra ao final das batalhas, em 1651, para possivelmente receber alguma quantia referente à venda das terras de seu marido, defensor do partido realista, e, portanto, do lado derrotado. Nenhuma quantia foi-lhe dada. Todavia, durante o ano e meio de estada<sup>1</sup>, a intelectual inglesa escreve dois livros que marcarão a sua entrada na literatura seiscentista. *Poemas e fantasias* encontram-se publicados em 1653 e são brevemente seguidos das *Fantasia filosóficas* – escritas às pressas em apenas três semanas e publicadas no mesmo ano. O plano inicial parecia ser o da publicação conjunta, sendo a segunda obra uma adição à primeira, mas o texto não esteve pronto a tempo (PhF À

---

<sup>1</sup> Marshall (2020) aponta a necessidade da viagem de Margaret à Inglaterra fundada na noção de que William, seu marido, caso retornasse, deveria renunciar à posição realista e jurar fidelidade ao Parlamento. Essa condição não era estendida às mulheres, com a argumentação de não serem as mulheres capazes de tais atos políticos. Entretanto, nada é dito em relação ao caso de Charles Cavendish, irmão de William, que acompanhou a então marquesa em seu retorno ao solo inglês, por demanda do próprio parlamento, para que pudesse manter algo de suas posses. No mesmo trecho, Marshall atribui a presença de Margaret na Inglaterra em 51 e 53 a duas diferentes viagens, enquanto, no entanto, isso é contrariado pela autobiografia da duquesa, que afirma tratar-se de uma única viagem, na qual esteve na ilha britânica pelo período de um ano e meio (TR, p. 629-30). Dorman (2018, p. 629), em sua edição das *Nature's Pictures* de 1656, que contém a história da duquesa por sua própria pena, aponta a viagem como tendo ocorrido entre novembro de 51 e maio de 53.

*leitora*). Essas obras são o início de uma carreira intelectual, por um lado, tortuosa e árdua, por outro, profícua e brilhante.

A duquesa de Newcastle – como Cavendish era conhecida, por seu título de nobreza – foi extremamente ousada para o seu período ao adentrar todos os diversos campos das letras seiscentistas e contribuir, muito prolificamente, com as suas próprias linhas. Assinando as obras com o seu nome (contrariamente à maior parte das publicações femininas do período, que eram obrigadas a se utilizar de um pseudônimo masculino), a filósofa também chegou a comissionar artistas renomados para pintarem e gravarem seu retrato no frontispício de muitas de suas *operae*. Naquele que pode ser entendido como o mais emblemático dos seus retratos<sup>2</sup> ([Imagem 1](#), p. 38), encontramos Cavendish ladeada pelas representações de Minerva e Apolo, referências clássicas à filosofia e ao conhecimento. Em outro dos retratos comissionados ([Imagem 2](#), p. 39), a filósofa assume o papel central em uma reprodução das tradicionais imagens dos intelectuais: ela está em trajes pretos simples, perante uma escrivaninha munida de pena, tinta e papeis escritos, sendo coroadada com os louros das conquistas e das famas literárias. Trata-se, sem dúvida, de representações artísticas bravas da luta da autora por sua

---

<sup>2</sup> Outros retratos utilizados, ou não, como páginas introdutórias das obras de Cavendish figuram e podem ser acessados na *National Portrait Gallery* de Londres pelo sítio <https://www.npg.org.uk/collections/search/person/mp54493/margaret-cavendish-nee-lucas-duchess-of-newcastle-upon-tyne>. O contexto de sua publicação, sua autoria, sua gravação, e utilização nas obras da filósofa e de seu marido são desenvolvidos pelo Project Vox e acessíveis estão em <https://projectvox.org/cavendish-1623-1673/>. Deve-se também mencionar a importantíssima análise de Stevenson (2009) da publicação da obra de Cavendish dentro do contexto mais geral da imprensa de obras femininas no início da modernidade.

inserção no domínio da intelectualidade e da sabedoria do século XVII e pelo seu reconhecimento como uma *mulher* das letras.

Em congruência com os objetivos pleiteados pelo presente estudo, particularmente relevante é o fato de Lady Margaret haver escrito sobre uma área do conhecimento que, no dezessete, era peremptoriamente negada às mulheres: a filosofia dedicada ao estudo da natureza ou a física. A temática da filosofia – em especial da filosofia natural – encontra-se presente em suas obras desde as primeiras páginas impressas, perpassando diversos outros textos ao longo de seu percurso intelectual, alguns deles dedicados exclusivamente ao assunto. O estudo e a análise de tal *corpus* filosófico-científico<sup>3</sup> cavendishiano será o fio condutor da pesquisa, de maneira que uma introdução à literatura científica cavendishiana faz-se aqui interessante. Por esse motivo, à argumentação do livro propriamente dita, adiciono, como é possível perceber, um capítulo prefacial, que almeja ser um introito ao pensamento em filosofia natural e epistemologia da pensadora. Nesse sentido, cabe prosseguirmos a uma breve apresentação das obras de Cavendish que serão trabalhadas, de uma forma ou de outra, pelo nosso estudo, para

---

<sup>3</sup> Não encontramos, em Cavendish, qualquer forma de distinção entre a então chamada filosofia natural e a ciência nascente no XVII. É do entendimento do autor – baseado na filósofa e em outros autores do período – que tal distinção não era particularmente utilizada por pensadores(as) da época, que tendiam a se referir às questões sobre a natureza, mesmo que perpassadas por uma metodologia inovadora, como questões de filosofia natural. Dessa forma, ao afirmarmos que trabalharemos com os textos filosóficos da pensadora, temos em mente o *corpus* que trata das questões de *filosofia natural e do processo do conhecimento*, textos esses que, em diferentes épocas, poderiam ser denominados de científicos. Portanto, apesar de outras obras da intelectual terem teor filosófico, principalmente em tópicos como a moral, a política e a religião, por exemplo, não as considerarei, em termos de nomenclatura, como textos *filosóficos*, reservando essa denominação, como faz a filósofa, aos textos de investigação da natureza.

que a essa se siga uma proposta de leitura e interpretação do sistema filosófico proposto. Esse objetivo foi assumido como necessário por uma sequência de motivos, dos quais dois se destacam: (a) a autora, por ser mulher e não se encontrar (ainda) dentro dos cânones dos estudos referentes à intelectualidade seiscentista, é relativamente pouco conhecida dentro dos círculos filosóficos contemporâneos; e (b) suas teorias cosmológicas e epistemológicas – que, defendo, muito devem aos estoicos antigos – são caracterizadas fortemente por um monismo ontológico, no qual a interconectividade entre os seus aspectos fundamentais torna particularmente difícil a sua compreensão por indivíduos que não estejam com elas familiarizados.

De um ponto de vista historiográfico, podemos verificar que estudos sobre a autora, principalmente sobre seus textos filosófico-científicos, são extremamente recentes e a primeira onda de uma literatura específica que leve tais obras a sério ainda está em processo de consolidação. Para que a presente obra se apresente como uma contribuição a tal literatura especializada, acreditei ser relevante a inclusão de uma introdução teórica que compreenda acontecimentos fundamentais da vida de Cavendish e alguns aspectos mais básicos de sua teoria da natureza e do conhecimento, para que seja possível passarmos, subsequentemente, para uma análise mais bem pormenorizada da importância das noções de razão e sensibilidade tanto em sua doutrina ontológica e cosmológica quanto em sua gnosiologia. A partir daí, será mais seguro realizar a comparação proposta, assegurando a clareza dos seus argumentos e a sua compreensão pelo(a) leitor(a).

Um último importante aspecto acerca da relevância desta introdução, prefácio, prólogo, prelúdio ou capítulo “zero” é tentar tornar a produção de conhecimento associada à pesquisa acadêmica

mais acessível a quem possa se interessar pelo pensamento de uma autora tão rica e interessante, mas pouco estudada, como é a duquesa de Newcastle. Por se tratar de um dos primeiros trabalhos em língua portuguesa sobre a filósofa, este capítulo apresenta-se como tendo maior relevância por proporcionar ao(à) leitor(a) um primeiro contato com as teorias filosóficas basais de Lady Margaret. Àqueles(as) que já tiveram a oportunidade de conhecer o mínimo da física e epistemologia cavendishianas, o capítulo propõe qual será a chave de interpretação do pensamento da intelectual que será defendida ao longo do desenvolvimento da obra. Logo, ele será também frutífero ao(à) conhecedor(a) das teses da intelectual, por oferecer uma leitura sistemática e interpretativa das obras fundamentais em filosofia natural de Cavendish que lhe permita vislumbrar o nosso ponto de partida para os argumentos que serão defendidos. Assim, sem mais delongas, sigamos a uma exposição sumária das publicações filosóficas cavendishianas e das doutrinas sobre a natureza e o conhecimento nelas defendidas.



1. Margaret Cavendish com Minerva e Apolo, por Pieter Louis van Schuppen, presente em seis de suas obras



2. Margaret Cavendish intellectual à mesa



## 1.1. Corpus filosófico-científico

Nossa pensadora britânica foi uma intelectual particularmente produtiva, tendo escrito milhares de páginas em diversas obras, explorando e experimentando com quase todos os gêneros textuais correntes em seu período. Ela escreveu peças; poemas em ficção e não ficção; prosas em ficção e não ficção; tratados sistemáticos; gêneros mistos; diálogos em verso e em prosa; cartas filosóficas, científicas e literárias; miscelâneas, entre ainda outros. Os assuntos e as temáticas são tão diversos quanto as formas literárias assumidas, o que força o pesquisador a fazer um recorte: o escopo do trabalho está restrito às obras da autora em filosofia natural. Proporei – primeiramente – uma abordagem superficial da seleção do *corpus* literário cavendishiano nas primeiras seções deste capítulo, no intuito de ambientar teoricamente o(a) leitor(a), para, posteriormente, trazer o foco para as obras da década de 1660, produzidas depois do processo de restauração monárquica inglesa e do retorno definitivo de Cavendish para a sua terra natal. Em alguns momentos do livro, em particular no capítulo seis, serão consideradas novamente todas as obras filosóficas aqui referenciadas para defender a nossa escolha de priorizar as obras que denominarei de maturidade da filósofa: essas são as obras nas quais mais claramente é possível ver a influência estoica nas teses apresentadas.

Das numerosas obras de Cavendish, *Poemas e fantasias* [PF] é o primeiro tomo da autora a encontrar a letra impressa e seu percurso ao longo dos anos é curioso e característico da escrita cavendishiana<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Um trabalho editorial e teórico genial e inestimável é realizado por Lisa Blake (2019) e sua equipe, em sua edição crítica digital dos *Poemas e Fantasias* de Cavendish. As

A primeira publicação dá-se em 1653, mas uma segunda edição, alterada consideravelmente quanto à forma, o conteúdo, os títulos e inclusive a ordem dos poemas, aparece em 1664. Uma terceira edição surge ainda durante a vida da autora, em 1668, sendo, em grande medida, baseada na que a antecede. A obra, como um todo, versa sobre temas variados, sendo algumas das páginas dedicadas a reflexões filosóficas e outras a meras ficções da imaginação, como veremos a seguir.

Na sequência, poucos meses depois, ainda em 1653, serão publicadas as *Fantacias filosóficas* [PhF], livro dedicado totalmente à temática filosófica e física. Essa obra será também muitas vezes revisitada pela pensadora, que dela fará versões gradualmente modificadas e expandidas. Dois anos após a primeira publicação, os quarenta e nove capítulos das *Fantacias* aparecem como a primeira parte dos duzentos e dez das *Opiniões físicas e filosóficas* [PPO 55], livro que será apreciado pela própria autora como contendo os fundamentos do seu pensamento quanto à natureza. Essas *Opiniões* de 1655 são revisadas e publicadas novamente em 1663 [PPO 63], às quais, nos anos seguintes, se juntam dois textos independentes, apresentados como comentários e discussões complementares ao que é, nesse momento, identificado como seu “Livro de Filosofia”. Esses textos são as *Cartas filosóficas* [PL], que surgem no ano posterior (1664); e as *Observações sobre filosofia experimental* [OEP], publicadas em conjunto com *O mundo resplandecente* [BW] em 1666 e, dois anos depois (com pequenas modificações e adições) em 1668. Por fim, com

---

três versões da obra são trabalhadas nessa edição virtual, sendo suas diferenças diligentemente apontadas, as modificações notadas e diversas análises importantes propostas para o auxílio da compreensão de um tal texto com tantas camadas de complexidade.

mais alterações, correções e mais uma mudança até no título, as *Opiniões* – que a essa altura possuem pouca semelhança com as *Fantasia*s<sup>5</sup> – aparecem sob a denominação de *Fundamentos de filosofia natural* [GNP], em uma última versão em 68.

### 1.1.1. 1653, [1664 e 1668]: *Poemas e fantasias e Fantasia*s filosóficas

Abordando inicialmente as obras que veem pela primeira vez a luz do dia em 1653 (os *Poemas e fantasias* e as *Fantasia*s filosóficas), podemos considerar que há semelhanças entre as publicações, como, por exemplo, o fato de terem sido as primeiras obras publicadas por Cavendish; de terem sido reeditadas, modificadas, alteradas e transformadas tantas vezes ao longo do período de quinze anos; e de que as versões iniciais e finais das obras curiosamente surgem nos mesmos anos de 1653 e 1668. No entanto, as semelhanças são definitivamente menores que as diferenças, tanto do ponto de vista formal quanto teórico.

Em sua primeira edição, *Poemas e fantasias* é um livro que recolhe títulos endereçados às diversas personagens que habitavam a intelectualidade do século XVII e os apresenta em uma estrutura bastante bem-organizada. A obra subdivide-se em cinco partes e quatro denominados “fechos” (*Clasps*), que, à semelhança com aqueles das joias, servem de ponto de conexão e entrelaçamento das

---

<sup>5</sup> Quanto às alterações e modificações das *Fantasia*s e das *Opiniões* ao longo dos quinze anos compreendidos entre 1653 e 1668, um trabalho em andamento, que nos permite vislumbrar e visualizar (bastante graficamente, inclusive) as diferenças das edições, está sendo realizado por Jacob Tootalian (2017) no sítio *Digital Cavendish Project*: <http://digitalcavendish.org/2017/06/22/tootalian-treatises/>.

partes que lhes precedem e sucedem. O assunto tratado varia de acordo com cada uma das partes, e os fechos correspondentes mostram-se como elementos transicionais de ligação que apresentam uma temática mista e híbrida<sup>6</sup>. Acredito que a sumarização esquemática realizada por Liza Blake (2019) – editora da versão crítica digital do texto – é difícil de ser substituída e merece ser citada em sua totalidade:

Entretanto, [...] cada parte – cada seção maior do texto – opera de acordo com a sua própria lógica interna, e, assim, costurar conjuntamente poemas extraídos de partes diferentes, ignorando, ao mesmo tempo, seu contexto no volume como um todo prejudica a nossa compreensão de como cada poema individual funciona. Cavendish, majoritariamente, não escreveu poemas individuais para serem lidos em isolamento: seu livro tem uma estrutura clara, e compreender qualquer poema individual requer ao menos um entendimento básico de uma tal estrutura: Os *Poemas e fantasias* de Cavendish estão organizados da seguinte maneira:

Parte I – Fecho I-II – Parte II – Fecho II-III – Parte III – Fecho III-IV – Parte IV – Fecho IV-V – Parte V

Meu breve sumário representativo de cada seção é o seguinte:

Parte I – Átomos, filosofia natural, mundos dentro de mundos;

Fecho I-II – Matematizando a filosofia moral;

---

<sup>6</sup> Sigo, neste momento, a interpretação de Blake (2019), que aponta em que medida cada um dos fechos tem uma temática que mescla àquela que lhe precede a que lhe sucede, tratando-se então de poemas de temática mista que são como a interseção dos conjuntos das partes entre as quais encontram-se tais textos.

Parte II – Diálogos e discursos morais, filosofia das bestas e árvores;  
Fecho II-III – Figuração poética da empatia com as bestas (e a terra);  
Parte III – Poemas da “natureza dona de casa”, “símiles”, poemas para poetas (*Nature-the-Housewife Poems*, “*Similizing*,” *Poems for Poets*);  
Fecho III-IV – Uma Mascarada do “Fantasma” (Fantasia);  
Parte IV – Poemas para mulheres e cétricos, fadas, bruxas;  
Fecho IV-V – Fadas do cérebro em paz e em guerra;  
Parte V – Poemas para soldados, guerras reais e alegóricas, poemas de luto. (Blake, 2019, *Reading Poems (and Fancies)*, s.p.)

É possível vislumbrarmos, nesse esquema, a ampla variedade de temas, pautas, preocupações e propostas que reside na obra. A reunião de tais diversidades será, sem sombra de dúvida, um traço literário marcante de algumas obras cavendishianas. Interessante também é conferir que, nessa mesma primeira edição, encontramos, no início de cada uma das partes, um texto dedicatório que se dirige, possivelmente, aos interlocutores imaginados para cada uma das partes. Na primeira seção, encontramos o texto “Aos(às) filósofos(as) naturais”, enquanto a segunda parte é introduzida pelas breves linhas dedicadas “Aos(às) filósofos(as) morais”. “Aos(às) poetas(tisas)” inaugura a terceira parte, temos a bela dedicatória da quarta intitulada “A todas as mulheres escritoras” e a “Epístola aos soldados”<sup>7</sup> prefacia a seção concludente.

---

<sup>7</sup> Esforcei-me por manter, nessas traduções, a ambiguidade de gênero presente no original em inglês. Nas primeiras seções dedicatórias, os termos “*philosophers*” e “*poets*” podem se referir tanto a seres humanos do gênero masculino quanto do gênero feminino, então optei pela menção aos dois gêneros. Curioso é levantar que em outros textos posteriores, a autora refere-se a si mesma como “*philosopheress*”, “*poetess*” e

Compreensivelmente, dado o que é discutido na obra, o motivo de estarmos a considerá-la aqui reside na sua primeira parte, que propõe, em versos, “um mundo feito por átomos” (PF 1.3). A filósofa, nesse momento, realiza o empreendimento literário de descrever e refletir sobre uma hipótese atomista em relação à natureza – possivelmente sob uma inspiração lucreciana<sup>8</sup>. A proposta parece ser a de criar e imaginar um mundo, a partir da sua imaginação e fantasia, baseado nas premissas atomistas sobre o(s) universo(s). Entretanto, não devemos nos apressar em assumir que a autora buscaria, nessa primeira parte, estabelecer a tese atomista como o seu posicionamento filosófico sobre a natureza. Alguns elementos colocam-se como problemáticos a uma tal interpretação, dos quais destaco dois: (a) na dedicatória da primeira parte “aos(às) filósofos(as) naturais”, ela afirma não ter pensado suficientemente sobre os temas dos átomos, figuras, movimento e matéria, de modo que o seu discurso acerca deles “não deve ser considerado autêntico” (*for my discourse of them is not to be accounted authentic*) (PF *Aos(às) filósofos(as) naturais*); (b) o posicionamento defendido acerca da natureza na obra publicada logo em seguida (as *Fantásias filosóficas*), cujas reflexões

---

“*authouress*”, sempre ressaltando o gênero feminino da autoria. A quarta seção é claramente dedicada a mulheres, então a questão não cabe aqui. No caso do quinto texto, parece-me suficientemente claro que o texto em si é direcionado a soldados do gênero masculino, estando inclusa até uma oposição em relação à natureza do gênero feminino e as características de Cavendish que se associariam a ele, de modo que o masculino é, nesse caso, exclusivamente o gênero escolhido para a tradução.

<sup>8</sup> A discussão acerca de como o texto de Lucrecio teria chegado até Cavendish permanece em aberto. Lucy Hutchinson parece ter sido a primeira pessoa a realizar uma tradução em verso completa do *De rerum natura* para o inglês e ela o fez no século XVII – sendo uma contemporânea da nossa duquesa –, mas o texto não foi propriamente publicado. Diz-se que o manuscrito, traduzido aparentemente nas décadas de 1640 e 50 circulou dentro da intelectualidade europeia, e Hock (2018, p. 776, n. 31) aponta o conhecimento de Hutchinson por parte de Cavendish.

acompanharão Cavendish de maneira mais marcante em seu percurso em filosofia natural, é bastante diferente do atomismo esposado nessas primeiras linhas. Outro acontecimento que nos fornece munição para uma tal interpretação é a consideração de que, ao modificar, reeditar e republicar os *Poemas* em 1664, uma das alterações substanciais que o texto sofrerá será a dissolução da primeira parte, cujos poemas serão distribuídos – em suas novas formas – ao longo da obra, entre os poemas de outras partes (Blake, 2019, *Textual and Editorial Introduction II*, s.p.). Há uma discussão acadêmica atual que busca estudar e propor especulações instruídas sobre o real posicionamento cavendishiano e o local ocupado pela primeira publicação perante as demais obras filosóficas da intelectual<sup>9</sup>. Todavia, com muita dificuldade, pois o interesse é grande e o assunto, intrigante, seremos forçados pelos limites do trabalho a

---

<sup>9</sup> A discussão acerca da adoção ou não de um atomismo por parte da filósofa, na literatura secundária, é bastante significativa. Sigo a interpretação de O'Neill (2001) e Blake (2019), que trabalham com a hipótese de que Cavendish nunca chega a esposar genuinamente um atomismo e que os poemas da primeira parte são um experimento hipotético e literário. De maneira oposta, encontramos estudiosos como Clucas (1994) e Stevenson (1996), que propõem uma Cavendish que se apresenta comprometida com uma forma ou outra de atomismo mesmo nas obras além dos *Poemas*. Detlefsen (2006) esforça-se consideravelmente (e, do meu ponto de vista, de maneira bem-sucedida) para refutar os posicionamentos desses dois comentadores e parece ser adepta da interpretação que a filósofa chegou a defender um atomismo genuíno na sua primeira obra, mas que abandona tal posicionamento completamente a partir de 1655. Nesse sentido, cabe perguntar então que função exercem os poemas atomistas revisitados e repaginados – mesmo que dispersos – que reaparecem nas edições da década de sessenta dos *Poemas*. Uma interpretação bastante interessante surge em Hock (2018), na qual Cavendish aceitaria um posicionamento cético por causa de uma influência lucreciana, o que se voltaria contra os próprios fundamentos dogmáticos básicos do epicurismo, que ela, por isso, não abraçaria mais que como uma ficção, ao modelo dos poemas sobre fadas. Outros posicionamentos ainda há, dos quais destaco Shaheen (2019) por visitar as concepções de 'parte da natureza' e de 'divisão' no contexto cavendishiano e propor a sua leitura a partir de tal reflexão.

seguirmos viagem e não nos determos demasiadamente sobre as abundantes reflexões que a primeira obra de Cavendish nos propõe.

Pouquíssimo tempo depois, no mesmo ano de 1653, surgem publicadas as *Fantasia filosóficas*, cujo histórico de edições, adições, modificações e correções é ainda mais intrincado que aquele dos *Poemas*. Inicialmente, conta-nos a duquesa, esse trabalho foi escrito às pressas, no intuito de ser anexado ao primeiro livro. Porém, a maneira como esses capítulos seriam incorporados na primeira obra ainda é obscura. Um ponto de especial difícil compreensão apresenta-se ao(à) estudioso(a), ao constatar que existem conflitos fundamentais entre as duas obras, tanto do ponto de vista estilístico, quanto em relação ao seu conteúdo filosófico.

Abordando, primeiramente, a perspectiva formal, o texto das *Fantasia filosóficas* apresenta-se em gênero misto, composto de uma alternância – sem aviso – de verso e prosa, com preferência pela última. Penosa e complexa é a tentativa então de compreender como tais capítulos encaixar-se-iam em uma obra dedicada em grande medida à poesia<sup>10</sup>. Mais complexo ainda é o conflito teórico entre os

---

<sup>10</sup> Na primeira edição de 53 dos *Poemas* (PF 53), praticamente todos os capítulos apresentados são escritos em verso, salvo quando explicitamente expresso, como no caso das seções “A quadratura do círculo em prosa” (1-2.5) (*A Circle Squar’d in Prose*) e “A trisseção” (1-2.6) (*The Trasection*), no primeiro fecho, e “A mascarada do fantasma” (3-4.1), no terceiro. Exceções parecem ser “Um mundo feito por quatro átomos” (1.76) (*A World Made by Foure Atomes*) e “O parlamento animal” (*The Animall Parliament*) – este último, em nenhuma das edições atuais, é considerado como estando contido em nenhuma parte ou fecho, sendo um texto-adendo àquele dos *Poemas* propriamente ditos. Talvez esse seria o caso com as *Fantasia filosóficas*, já que no final da primeira edição daqueles, Cavendish anuncia, na última linha, que irá publicar iminentemente um “pequeno tratado de fantasias filosóficas em prosa” (PF 53, *O parlamento animal*). É possível especularmos que, em conjunto com o parlamento animal, esse tratado seria introduzido na parte de “fantasia” de *Poemas e Fantasia*. Entretanto, isso levantaria uma interessante e contundente questão acerca do estatuto epistemológico



posicionamentos filosóficos sobre a natureza explorados nos *Poemas* e nas *Fantásias*. Em primeiro lugar, o segundo texto é praticamente em sua totalidade dedicado à filosofia natural, enquanto vimos o aspecto politemático das diversas partes e fechos dos *Poemas*. Como também brevemente mencionado, a primeira parte da primeira obra de 53 aventura-se na explicação de um mundo que encontra, em seus fundamentos, átomos de diferentes figuras. Em oposição a uma tal visão de mundo, as *Fantásias filosóficas* exploram uma física monista, baseada em um pleno de matéria infinita. Posteriormente inclusive, uma vez que Cavendish tenha dedicado um tempo considerável à obra e a transformado *Opiniões físicas e filosóficas*<sup>11</sup> (em 1655), surgirá, junto aos textos prefaciais, “Um tratado condenatório dos átomos” (*A condemning treatise of atoms*) (PPO 55, s.p.). O vitalismo materialista, que será muitas vezes identificado, pela bibliografia especializada, como a teoria defendida pela filósofa, nasce nas páginas das *Fantásias* de 1653 e desdobrar-se-á em diversas obras e em milhares de páginas nos mais diversos gêneros – principalmente com as *Opiniões* de 55 e as múltiplas publicações da década de 60 (PPO 63; PL; OED; BW; GNP). O estudo dessa vertente do pensamento cavendishiano foi a meta mais específica da pesquisa, que passará muito ao largo dos textos

---

das “fantásias” no contexto cavendishiano, e se tal posicionamento se altera ao longo dos anos. Nesse sentido, relevante lembrar que as *Fantásias filosóficas*, a partir de 55, chamar-se-ão *Opiniões físicas e filosóficas*, e, em 68, *Fundamentos de filosofia natural*.

<sup>11</sup> As teses desenvolvidas nas *Fantásias* serão aprofundadas e desenvolvidas nas versões alteradas e aumentadas que se chamarão *Opiniões* (55 e 63) e *Fundamentos* (68), além de também serem encontradas e debatidas nos textos complementares a esses, isto é, nas *Cartas* de 64 e nas *Observações* de 66 e 68. Nesse sentido, também o posicionamento antiatomista de Cavendish vai se alterando e ganhando mais solidez a partir do desenvolvimento de um número considerável de argumentos. Trabalharei com a evolução do pensamento antiatomista da duquesa no capítulo 6, seção 6.1.

“atomistas”, salvo neste primeiro momento e, brevemente, no capítulo seis.

Caso exemplar é o tratamento diferenciado que a questão do vácuo recebe nas duas obras, que mostra a dificuldade de uma conciliação teórica entre os textos. No quadragésimo terceiro dos *Poemas*, lê-se<sup>12</sup>:

Do vácuo

Alguns pensam que o mundo cairia e não se sustentaria,

Se algum espaço vazio tivesse para ir, ele iria.

Não podemos pensar que o vácuo seja tão agigantado,

A ponto de o grande mundo em tal golfo ser lançado.

Mas o vácuo é como uma pele, de poros cheia.

De onde o vapor deve sair e o ar, entrando, permeia.

Uma vez que o vapor encha tais espaços pequenos,

Que eles estavam de todo vazio, é forçoso pensemos,

Pois, estivessem todos, ao início, cheios, eles não poderiam

Fazer espaço para átomos subsequentes, cujos lugares  
[tomariam.

Assim, se átomos passam e repassam através,

---

<sup>12</sup> Proponho uma tradução livre e descompromissada com a métrica, que mantém o significado geral das linhas, em uma tentativa informal de manter ao menos o efeito das rimas do texto original. O acréscimo final entre colchetes foi colocado com essa preocupação em mente. Sigo, para a tradução, neste local e em outro, salvo expresso, a edição crítica online de Lisa Blake (2019). Todas as traduções dos textos cavendishianos aqui apresentadas pelo livro são minhas, considerando que as únicas traduções para o português já publicadas de textos cavendishianos são *O mundo resplandecente*, de Milene Baldo (2014) em sua dissertação de mestrado na Unicamp e, mais recentemente, as cartas PF 1.30 e 1.31, sob coordenação da prof.<sup>a</sup> Pugliese (2021), na revista *Seiscentos*. Na mesma revista, publiquei a tradução das primeiras três *Observações* (OEP 1.1-3) em 2023, que seguirei aqui, quando oportuno.

Necessidade diz que espaços vazios há, <neste viés>. (PF 1.43)<sup>13</sup>

Claro está por esse e outros poemas (notadamente destacam-se, nesse sentido, 1.46 e 1.47) que, em sua experimentação com um universo atomista, Cavendish reconhece que, de suas premissas fundamentais, se segue a existência de um vácuo – ou espaço vazio. Nada particularmente novo, considerando que os grandes atomistas das Grécia e Roma antigas já haviam argumentado nesse mesmo sentido. Curioso é observarmos como será o desenvolvimento da ideia nos textos subsequentes da duquesa intelectual. Nas *Fantasiae filosóficas* (que, lembremos, no plano inicial, apareceriam em conjunto com os *Poemas*), temos, pelo menos, dois capítulos dedicados à existência, ou não, do vácuo:

Não há vácuo

Na natureza, se graus, iguais devem ser,  
Tudo pode ser pleno, e vacuidade pode não haver.  
Como caixas podem, menores e menores, conter,  
Então maiores e maiores, novamente, deve haver.  
O infinito pode correr, contraindo e dilatando,

---

<sup>13</sup> “Some think the world would fall and not hang so, / If it had any empty place to go. / One cannot think that vacuum is so vast / That the great world might in that gulf be cast. / But vacuum is like to a porous skin, / Where vapor doth go out and air comes in, / And since that vapor fills those places small, / We cannot think but they were empty all: / For were they all first full, they could not make / Room for succeeding atoms, place to take. / Wherefore, if atoms pass and repass through, / They needs must empty places have to go.” (Of Vacuum)

Por graus, ainda, uma separação não demandando. (PhF 12, p. 8)<sup>14</sup>

A partir dessas linhas, poderíamos nos adiantar e assumir que a nova posição física defendida pela autora implicaria a argumentação contrária à existência de um vácuo ou espaço vazio. Até que, dois poemas adiante, tropeçamos nos seguintes versos:

Do vácuo

Se o infinito deve, em desigualdades, incorrer,  
Então deve necessariamente um vácuo infinito haver\*.  
Pois o que é desigual tão intimamente não pode ser unido,  
<ao desigual>, de modo que um vácuo não seja produzido.

\*Os(as) leitores(as) podem tomar qualquer uma das opiniões<sup>15</sup>. (PhF 14, p. 9)<sup>16</sup>

O posicionamento ambíguo remete-nos possivelmente a um ambiente imaginativo e de um domínio da fantasia ou mesmo a questões cétricas acerca talvez de uma equipolência. Afastamo-nos, imagino, dos cétricos, ao vermos a nota da própria Cavendish, no segundo excerto, denotando que os dois trechos contraditórios poderiam revelar uma possível “escolha” do(a) leitor(a). Não é sem

---

<sup>14</sup> “In Nature if Degrees may equall be, / All may be full, and no Vacuity. / As Boxes small, & smaller may containe, / So bigger, and bigger must there be again. / Infinite may run contracting, & dilating, / Still, still, by degrees without a separating”. (There is no Vacuity)

<sup>15</sup> Nota da autora.

<sup>16</sup> “If Infinite Inequallity doth run\*, / Then must there be in Infinite Vacuum. / For what's unequall, cannot joyned be / So close, but there will be Vacuity

\* The Readers may take either Opinion”. (Of Vacuum)

propósito que há tanta divergência do ponto de vista da bibliografia secundária sobre esses textos. Chama-nos ainda mais a atenção o fato de que, na reprodução de 55 das *Opiniões filosóficas*, ambos os capítulos reaparecem sem modificação, mesmo que a este volume esteja acrescido, como vimos e veremos, “um tratado condenatório dos átomos” (PPO 55 *A Condemning Treatise of Atoms*). Argumentos antiatomistas e a tese do vitalismo organicista também serão abordados com algum desenvolvimento maior nas obras da década de 60, de modo que, tendo ao menos mostrado algumas das tensões que perpassam a interpretação das primeiras obras de Cavendish, seja possível seguirmos àquelas que mais atraíram os(as) comentar(es) recentes.

### 1.1.2. 1655 e 1663: *Opiniões físicas e filosóficas*

O desenvolvimento ulterior do *corpus* em filosofia natural da duquesa é bastante difícil de acompanhar, dado que o opúsculo denominado *Fantasia Filosófica* (PhF) e as ideias ali contidas desdobrar-se-ão de inúmeras formas nas obras que se seguem. Dois anos depois da publicação desse texto (isto é, em 1655), ele se torna a primeira parte de uma edição bastante expandida e renomeada de *Opiniões Físicas e Filosóficas* (PPO 55). Se os fundamentos do posicionamento acerca do cosmos cavendishiano surgem, às pressas, nas três semanas de criação das *Fantasia*s, as *Opiniões* demonstram consequências possíveis das hipóteses fundamentais estabelecidas alguns anos antes. Realizando uma leitura analítica, os cinquenta e oito capítulos presentes nas *Fantasia*s parecem conservados na

primeira edição das *Opiniões* e a eles são acrescentados cento e cinquenta e dois, que versam sobre os mais diversos temas possíveis sobre a natureza e se apresentam como um desenvolvimento genuíno da teoria inicialmente apresentada. Essa obra será conhecida por Cavendish como o seu “livro de filosofia” e versões posteriores afirmam ser essa a sua publicação favorita (PPO 63, *Às minhas justas leitoras*, pp. 456-7).

Oito anos passam-se e, com eles, inúmeras mudanças políticas, mais uma vez, nas ilhas britânicas. Cromwell vem a óbito e o seu regime desmorona, de modo a serem a monarquia e a antiga dinastia Stuart restauradas na figura de Charles II, a partir de 1660. A família Cavendish retorna de seu exílio junto com o processo da restauração monárquica e retoma grande parte de suas posses no norte da Inglaterra. A família decepçiona-se com os favores do novo rei, de quem era próxima desde há muito, e, inclusive por motivo de intrigas políticas, o futuro duque retirar-se-á para a periferia da corte e para as suas terras – e, com ele, a nossa filósofa. Somos relatados acerca de um período grande de estudos em ciências naturais por parte de Margaret<sup>17</sup> (O’Neill, 2001, p. xiv), e tais incursões nas filosofias

---

<sup>17</sup> A pesquisa não encontrou Cavendish explicitando quais teriam sido os seus estudos durante esse período. Muito significativo e, imagino, o maior indício para entendermos a quais conteúdos e autores(as) a intelectual teria se dedicado é o fato de ela não discutir as obras de filósofos antigos ou modernos nos livros da década de 50, mas dedicar a totalidade das *Cartas* de 64 e das *Observações* de 66 à crítica de posicionamentos filosóficos distintos dos seus. Como abordaremos, as *Cartas* criticam diretamente Hobbes, Descartes, More e Van Helmont, fazendo das obras destes autores citações diretas. Por sua vez, as *Observações* dedicam-se a criticar, indiretamente, os experimentos de Hooke, Boyle e Power. Podemos, dessa maneira, assumir de maneira razoavelmente segura que a filósofa leu, ao menos parcialmente, esses autores que foram praticamente seus contemporâneos e com eles tentou empreender um diálogo intelectual. Ademais, a última seção das *Observações* é inteiramente dedicada a um debate com as filosofias naturais da antiguidade, com

modernas e antigas terão profundo impacto no pensamento cavendishiano. Prova disso é a nova edição das *Opiniões* em 1663. As modificações são muitas em relação ao texto de 55, novamente tanto do ponto de vista da forma quanto do conteúdo. Há uma homogeneização e padronização da linguagem e do estilo, sendo o verso abandonado por completo e o texto todo assumindo características mais próprias da prosa filosófica sóbria da época. Temos também uma reorganização dos capítulos, que recebem às vezes novos nomes, com a adição de novas reflexões, levantando o total de capítulos dessa edição para o número de duzentos e cinquenta e seis, de modo que as cinco partes de 55 tornam-se sete em 63.

Do ponto de vista teórico, há significativas diferenças, sem que, no entanto, deixe de haver algum tipo de continuidade das teses fundamentais. Destaca-se como relevante para os objetivos deste livro o fato de que uma tal sistematização de uma obra – digamos assim, mais errática em sua concepção – leva também ao assentamento de alguns conceitos que assumirão papéis protagonistas. Um deles é o par conceitual “sensibilidade e razão” (*Sense and Reason*), uma expressão fixa que passará a caracterizar de maneira distinta a filosofia cavendishiana, tanto por reportar a composição física do universo segundo a autora inglesa, quanto por representar seu posicionamento epistemológico. Desenvolver tais conceitos como centrais para o pensamento de Margaret Cavendish é uma das metas mais importantes do presente estudo, de modo que deixarei para as várias

---

capítulos dedicados aos pensamentos de Tales, Platão, Pitágoras, Epicuro, Aristóteles e os cétricos. Sobre seu contato com os antigos, Cavendish é mais explícita e afirma ter travado conhecimento com esses autores através da *História da filosofia* de Stanley. Ao que tudo indica, portanto, a aristocrata dedicou-se aos estudos de todos esses autores durante o período entre o seu retorno à Inglaterra, em 1660, e a primeira publicação das *Observações*, em 1666.

páginas que se seguirão a análise filosófica de tal locução. Somente a título de apontar para a diferença entre o tratamento dos termos nas duas versões das *Opiniões*, encontramos, em 55, somente quatro iterações da expressão, enquanto a versão de 63 abunda com as suas noventa e sete menções à “sensibilidade e razão”. Podemos inclusive defender que existe aqui um ponto de inflexão, a partir do qual a temática epistemológica e (meta)física da *sense and reason* passa a um genuíno primeiro plano da reflexão filosófica cavendishiana. Isso se dará não somente nas *Opiniões* e seus futuros desdobramentos, mas também nas obras que serão concebidas como complementos dessa e que tanto fascinam os(as) estudiosos(as). A sistematização e a preocupação com uma forma de ordenação e apresentação mais rígida e menos orgânica do seu material parecem ser preocupações da Cavendish da década de 60, como podemos ver, por exemplo, na segunda edição dos *Poemas* (em 64), que conta com uma revisão métrica de quase todas as linhas e versos. Essa formalização e homogeneização ocorre também no conteúdo, principalmente nas obras dedicadas à filosofia natural, que parecem buscar cada vez mais atingir um todo coerente.

Antes de seguir para as publicações posteriores com todas essas considerações em mente, creio ser interessante continuar com o nosso exemplo do tratamento da pensadora quanto ao vácuo, no intuito de mostrar ao menos uma instância com relação à qual parece relevante a interpretação que estamos a propor. Na edição de 55 das *Opiniões*, como vimos, há ao menos dois capítulos bastante próximos que, em verso, buscam levantar argumentos tanto para a hipótese da existência, quanto para a não existência de um espaço vazio. Na edição de 63, os dois capítulos tornam-se um somente, o verso desaparece, e temos uma prosa bastante sóbria que o substitui:



Cap. VI – Do vácuo

Tratar do vácuo – seja que ele exista ou que não exista – é muito difícil, pois há tanto a ser dito por um lado quanto pelo outro. Pois, se não há vácuo, toda a matéria seria densa como o vidro e, assim, não poderia haver um movimento ágil. Entretanto, se o vácuo for permitido, como poderia haver um lugar sem matéria, uma vez que nada é nada? Dessa maneira, a razão e sensibilidade humanas informam que a matéria e o movimento criam o lugar e o espaço em si mesmo, como também o fazem em todas as figuras e divisões do corpo infinito. (PPO 63 1.6, p. 5)<sup>18</sup>

Desnecessário desenvolver as aproximações e os distanciamentos entre o trecho citado e as versões que o antecedem. Assumo que as citações bastam como sintomas das alterações substanciais entre as duas edições. Uma breve ressalva antes de darmos seguimento: em consonância com o que apresentei, vemos já o aparecimento da locução “razão e sensibilidade” com uma função epistemológica de peso no texto. Mas mais sobre isso adiante.

---

<sup>18</sup> “To treat of Vacuum, whether there be any or not, is very Difficult, for there is as much to be said of one side as of the other; for if there be no Vacuum, all the matter would be Dense as Glass, and so there could be no Agil Motion; but if a Vacuum be allow’d, how can a Place be and no Matter, for nothing is nothing; Wherefore, human sense and reason informs, that Matter and Motion doth create Place and Space in itself, as it doth in all Figures, and Divisions, in the Infinite Body”. (Chap. VI – Of Vacuum)

### 1.1.3. 1664, 1666 e 1668: *Cartas filosóficas, Observações sobre filosofia experimental, O mundo resplandecente e Fundamentos de filosofia natural*

Em 1664, um ano, portanto, depois da segunda edição das *Opiniões*, são publicadas por Margaret Cavendish cento e cinquenta e sete cartas sobre os mais diversos temas em filosofia natural, epistemologia e metafísica. O conjunto, que vem à tona sob o título de *Cartas filosóficas*, é uma obra inédita, que tem como um dos seus objetivos a complementação do que foi apresentado e discutido no “livro de filosofia” (PL *À leitora*). Após um período de longos e profundos estudos em filosofia antiga e moderna, a autora, nesse momento de sua carreira literária, propõe-se a escrever a sua opinião sobre as teorias de outros pensadores, de modo a opor-lhes as suas próprias teses sobre a natureza e desenvolvê-las ainda mais. Os alvos principais serão Thomas Hobbes, René Descartes, Henry More e Johannes Baptista Van Helmont, mas outros ainda aparecerão, em especial na quarta parte da obra. Ademais, a estratégia literária da duquesa de Newcastle também é inovadora: ela escreve cartas de uma Madame a outra Madame<sup>19</sup>, que permanece sem nome e sem voz ao

---

<sup>19</sup> Ao longo de toda a obra, as cartas apresentam o nome “Madame” tanto no vocativo inicial, quanto na assinatura. Dessa maneira, tanto Cavendish identifica-se como, primeiramente, uma “madame”, quanto essa também é toda a informação de que dispomos, ao longo da obra, acerca de quem seria a interlocutora da filósofa.

longo de toda a obra, cuja ausência de indícios de sua existência real encaminha-nos à conjectura de que se trata de uma personagem fictícia. O cenário constrói-se na medida em que descobrimos que a Madame interlocutora teria enviado determinados livros científicos para Lady Margaret e gostaria de saber deles a sua opinião. A coleção de cartas seriam, então, somente as cartas escritas pela nossa pensadora em resposta a uma tal proposta, que ela teria acolhido com muito boa vontade. Nelas, a filósofa cita trechos das obras às quais ela obteve acesso e discute com a letra do texto, comumente deixando dele as referências razoavelmente claras.

Um par de anos seguem-se e encontramos finalmente as publicações que são talvez mais chamam as atenções dos(as) intérpretes interessados na temática da filosofia natural. No ano de 1666, Margaret Cavendish publica seu ataque à *Royal Society of London* tanto em seu formato tratadístico quanto em seu formato ficcional: nascem ao público as *Observações em filosofia experimental* e *O mundo resplandecente*. Os textos surgem em conjunto e assim permanecem inclusive em sua segunda edição em 1668. Uma crítica a uma vertente da filosofia natural particularmente expressiva na Inglaterra, mas também presente em outros locais da Europa, as *Observações* são consideradas pela autora, à semelhança das *Cartas*, como um conjunto de comentários e adendos ao “livro de filosofia” cavendishiano (*OEP À leitora*). Dessa vez, os principais alvos são as experimentações e teorias filosóficas de Robert Hooke, Robert Boyle e Henry Power, dentre outros ainda<sup>20</sup>. Reflexões epistemológicas acerca da capacidade humana de conhecer, do processo de percepção e da

---

<sup>20</sup> Para uma referência detalhada acerca da origem textual do debate empreendido em cada uma das seções das *Observações*, ver a edição do texto apresentada por O'Neill (2001), que faz um trabalho bastante significativo nessa frente.

confiabilidade dos instrumentos óticos e dos experimentos cuidadosamente manipulados são potencialmente o carro-chefe de tal importante obra. Apresentada em comboio com as *Observações* é a ficção filosófica *O mundo resplandecente*: um dos textos da pensadora que explora a tênue linha entre a literatura fantástica e os diversos gêneros de filosofia. Resumindo o enredo de maneira breve, a obra descreve a jornada forçada de uma garota que é levada a um mundo fantástico, habitado por animais antropomórficos e seres humanos de diferentes cores, que contém inúmeras estrelas resplandecentes nos céus – emittentes de uma luz muito mais pura e intensa que as nossas (que dão o título à obra). Desse mundo, ela se torna Imperatriz<sup>21</sup> e inúmeras questões físicas, filosóficas, religiosas, sociais, políticas e estéticas permeiam a narrativa, que parece ter como uma de suas inspirações o poeta antigo Luciano e suas *Das narrativas verdadeiras*<sup>22</sup>. Sem demais revelar e tomando o cuidado de acusar o *spoiler* antes de mencioná-lo, a duquesa de Cavendish aparece inclusive na sua própria obra como uma personagem, aos moldes de outros filósofos considerados exemplares pelos modernos como, por exemplo, Cícero. O conjunto das duas obras é fascinante e o seu estudo completo em muito escapa aos nossos planos, mas as *Observações* (e as *Cartas*) serão

---

<sup>21</sup> A maiúscula aqui vem demonstrar também que essa é a única denominação que a autora faz à sua personagem, que, assim como a Madame das *Cartas*, permanece anônima, apesar de protagonista da obra.

<sup>22</sup> O texto prefacial de 66 a'O *mundo resplandecente* compara o texto a duas grandes ficções exageradas que relatam viagens ficcionais extraordinárias, com pouquíssima ou nenhuma preocupação com a verossimilhança. Tratam-se (é provável) do texto *Das narrativas verdadeiras*, de Luciano e da obra *O outro mundo ou Os estados e impérios da Lua*, de Cyrano de Bergerac. Dessa maneira, apesar de a autora afirmar que o seu mundo não é como os mundos de tais ficções, a mera menção a tais livros demonstra deles um conhecimento e, conseqüentemente, uma familiaridade com o gênero da ficção fantástica proposta por esses autores (BW 66 *A leitora*).

contempladas mais de uma vez dentro da nossa discussão, de modo que acredito ser possível que passemos adiante, contentando-me em ter ao menos situado os textos no contexto da carreira intelectual cavendishiana.

Em uma nota concludente, cabe, por fim, mencionar que, em 1668, Cavendish – além de republicar os dois textos de 66, publica também uma nova versão do seu “livro de filosofia”. As fantasias tornaram-se opiniões, que se transformaram e se desenvolveram em opiniões mais amplas, várias e profundas, e, por fim, tornar-se-ão fundamentos. Os *Fundamentos de filosofia natural* serão a última versão da obra filosófica central de Cavendish e compreende um total de duzentos e onze capítulos, acrescidos de mais cinquenta e oito presentes em um anexo. O livro contém um total de dezoito diferentes partes e plausível é a consideração que a autora tocou em praticamente todos os temas possíveis e imagináveis em filosofia natural do período.

Deveras verdadeira é, portanto, a afirmação da proficuidade da autora na produção de suas linhas filosóficas e literárias. Trata-se, sem dúvida, de uma carreira intelectual considerável e que produziu diversos resultados interessantíssimos do ponto de vista teórico. Antes de seguirmos viagem e embrenharmo-nos em um aprofundamento das reflexões filosóficas propostas pela pensadora, vejamos como será a última formulação do pensamento de Cavendish sobre a questão do vácuo, que acompanhamos nas outras versões do texto:

#### Cap. IV – Do vácuo

Na minha opinião, é impossível que haja qualquer vácuo. Pois, apesar de a natureza – sendo material – ser divisível e componível, e – tendo automoção – estar em perpétuo movimento, ainda assim a natureza não pode dividir ou

compor algo *a partir* de si, apesar de poder mover, dividir e compor *em* si. Porém, fosse possível às partes da natureza errarem e se afastarem para dentro e fora do vácuo, haveria confusão, uma vez que onde não há unidade, não pode haver ordem. Assim, pela ordem e método das ações corpóreas da natureza, podemos perceber: não há vácuo, pois, qual é a necessidade do vácuo se corpo e lugar são uma e a mesma coisa, de modo que, na medida em que o corpo se altera, também o faz o <seu> lugar? (GNP 1.4, p. 4)<sup>23</sup>

Evidente é que, em sua filosofia assim formulada, não existe vácuo. A natureza é um todo infinito de matéria do qual é impossível que uma parte se afaste e seja considerada de maneira singular. Outrossim, encontramos a afirmação da identidade entre matéria e lugar, de modo a inviabilizar a existência de um vácuo como sendo um espaço vazio que seja potencialmente um lugar de algo. Não creio que esse posicionamento possa ser facilmente equacionado àquele presente em suas primeiras obras filosóficas de quinze anos antes.

Espero que essa breve introdução ao *corpus* científico-filosófico cavendishiano possa cumprir seu objetivo de esclarecer um pouco do percurso intelectual único da autora, que ainda não é suficientemente estudada para que tal trilha pudesse ser dada como conhecida.

---

<sup>23</sup> "In my opinion, there cannot possibly be any *Vacuum*: for, though Nature, as being material, is divisible and compoundable; and, having Self-motion, is in perpetual action: yet Nature cannot divide or compose *from* her self, although she may move, divide, and compose in her self: But, were it possible Nature's Parts could wander and stray in, and out of *Vacuum*, there would be a Confusion; for, where Unity is not, Order cannot be: Wherefore, by the Order and Method of Nature's corporeal Actions, we may perceive, there is no *Vacuum*: For, what needs a *Vacuum*, when as Body and Place is but one thing; and as the Body alters, so doth the Place?". (Chap. IV. – Of *Vacuum*)

Prosseguirei, agora, com a segunda parte do capítulo, que analisará os pressupostos filosóficos essenciais das suas “obras de maturidade”<sup>24</sup> – no intuito de completar a introdução ao pensamento cavendishiano proposta por este capítulo inicial. Menciono, a título de despedida da seção, que a produção intelectual cavendishiana é ainda maior e muito mais ampla do que a aqui abordada, pois fui obrigado a deixar todas as obras que não tratavam de filosofia natural de fora desta introdução. Indubitavelmente, Margaret Cavendish impressiona com o seus numerosos escritos e, com eles, fornece-nos um campo muitíssimo frutífero para diversos interessantes estudos.

## 1.2. Filosofia da natureza e do conhecimento

Na quadragésima segunda de suas *Cartas filosóficas*, a duquesa de Newcastle-upon-Tyne, depois de opor os seus pensamentos às já então bem-conhecidas teorias mecânicas de Hobbes e Descartes, fornece-nos um resumo dos axiomas fundamentais de sua filosofia:

Madame,

Para concluir o meu discurso sobre as opiniões desses dois famosos e eruditos autores [Descartes e Hobbes], que eu aqui lhe enviei em diversas cartas, eu não poderia escolher <algo> diferente do repetir, nesta presente <carta>, o fundamento das minhas próprias opiniões, o qual eu desejo

---

<sup>24</sup> Uma discussão mais aprofundada acerca de quais seriam propriamente as obras de maturidade de Cavendish e como a influência estoica pode ajudar-nos a delimitar possíveis fases do pensamento da filósofa será apresentada ao longo do capítulo seis.

que você observe bem, caso você se engane acerca de algo sobre o qual eu discurssei anteriormente. Primeiramente, eu sou a favor da matéria semovente, que eu denomino de matéria sensitiva e racional e de parte perceptiva e arquitetônica da natureza e que é a sua vida e o seu conhecimento. Em seguida, sou da opinião que toda percepção é realizada por automações corpóreas figurativas e que a percepção de objetos externos é feita pela extração do seu molde. Como, por exemplo, a percepção sensitiva de objetos externos é realizada pela facção de cópias desses objetos, assim também os movimentos corpóreos sensitivos nos olhos extraem uma cópia dos objetos da visão; os movimentos corpóreos sensitivos nos ouvidos extraem a cópia dos objetos do som; os movimentos corpóreos sensitivos nas narinas extraem uma cópia dos objetos do olfato; os movimentos corpóreos sensitivos na língua e na boca extraem a cópia dos objetos do gosto; e os movimentos corpóreos sensitivos da carne e da pele do corpo extraem uma cópia dos objetos externos sujeitos ao toque. Pois, quando você se coloca perante o fogo, não é o fogo ou o calor do fogo que adentra a sua carne, mas <são> os movimentos sensitivos <que> extraem uma cópia dos objetos do fogo e do calor. Quanto ao meu livro de filosofia<sup>25</sup>, devo contar-lhe, que ele trata mais da produção e da arquitetura das criaturas que de suas percepções; e mais das causas que dos efeitos; mais em um sentido geral que em um peculiar, o que eu achei que seria necessário informá-la. Assim eu permaneço,

Madame,

Sua fiel serva e amiga (PL 1.42, pp. 127-8)<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Como vimos, a autora se refere aqui à obra *Opiniões Físicas e Filosóficas*, provavelmente à edição de 1663 que teria saído bastante recentemente da prensa, quando da publicação das *Cartas* no ano seguinte.

<sup>26</sup> “Madam, / To conclude my discourse upon the Opinions of these two famous and learned Authors, which I have hitherto sent you in several Letters, I could not chuse but repeat the ground of my own opinions in this present; which I desire you to



Tendo em mente o objetivo deste capítulo, a saber, prefaciari o conteúdo argumentativo-interpretativo propriamente dito com uma introdução breve às publicações e ao pensamento filosófico cavendishiano nelas presente, utilizar-me-ei desta carta, na qual Cavendish aparentemente haveria elencado os fundamentos de sua filosofia, como um norte para a apresentação de suas teses.

O capítulo epistolar aparece na conclusão da primeira parte da obra, logo após a discussão com as físicas de Hobbes e Descartes, sendo posicionado de maneira a ser uma síntese dos posicionamentos da autora, opostos às teses dos filósofos mencionados nas cartas anteriores. Do ponto de vista do conteúdo da carta, podemos ver que, ao escolher apresentar uma sùmula de sua filosofia, Cavendish resume seu posicionamento a dois principais pontos: (a) sua caracterização do conceito de matéria; e (b) um resumo do processo de percepção pelo qual obtemos informações de objetos externos. Não é necessário

---

observe well, left you mistake any thing, whereof I have formerly discoursed. First I am for self-moving matter, which I call the sensitive and rational matter, and the perceptive and architectonical part of nature, which is the life and knowledg of nature. Next I am of an opinion, That all Perception is made by corporeal, figuring self-motions, and that the perception of forreign objects is made by patterning them out: as for example, The sensitive perception of forreign objects is by making or taking copies from these objects, so as the sensitive corporeal motions in the eyes copy out the objects of sight, and the sensitive corporeal motions in the ears copy out the objects of sound; the sensitive corporeal motions in the nostrils copy out the objects of sent; the sensitive corporeal motions in the tongue and mouth, copy out the objects of taste, and the sensitive corporeal motions in the flesh and skin of the body copy out the forreign objects of touch; for when you stand by the fire, it is not that the fire, or the heat of the fire enters your flesh, but that the sensitive motions copy out the objects of fire and heat. As for my Book of Philosophy, I must tell you, that it treats more of the production and architecture of Creatures then of their perceptions, and more of the causes then the effects, more in a general then peculiar way, which I thought necessary to inform you of, and so I remain, / Madam, / Your faithful Friend and Servant".

muito esforço para percebermos que o primeiro ponto versa sobre uma questão de filosofia natural e ontologia: trata-se, nele, do que existe (a matéria infinita), e de que maneira existe na natureza (em três diferentes graus<sup>27</sup>). Na mesma esteira, podemos facilmente defender que o segundo ponto em questão é um tópico referente à sua teoria do conhecimento – uma vez que versa sobre o processo da percepção sensorial e da maneira como os seres humanos (e outros entes) adquirem informações acerca do mundo que nos cerca. Obviamente, não queremos de forma alguma argumentar que tal carta efetivamente resuma tudo aquilo que a filósofa tenciona apresentar como fruto de sua filosofia, mas ela mostra um sintoma da teoria cavendishiana que será da maior importância para os nossos estudos: a relevância e a centralidade das reflexões físicas e epistemológicas dentro do arcabouço filosófico da aristocrata. Um trecho dos textos introdutórios às *Cartas* também apresenta o caráter de um brevíssimo compêndio das teses fundamentais defendidas por Margaret Cavendish nos textos que nos dizem respeito, e, acredito, talvez possa funcionar como uma ponte entre os temas da primeira parte do nosso capítulo e aquela que daqui se seguirá:

Mas, para voltar ao presente trabalho, eu preciso pedir-lhes, estimadas(os) leitoras(os), que leiam primeiro meu livro chamado *Opiniões físicas e filosóficas*, antes que

---

<sup>27</sup> Apesar de, na carta trabalhada, serem apenas mencionados dois graus de matéria – a sensitiva e a racional – apresento aqui já o fato de que, para a filósofa, os diferentes graus da matéria são três, conforme o que será visto na seção a seguir. Presumo que, neste momento específico, Cavendish optou por somente mencionar os graus animados da matéria já que apresentou sua tese fundamental como uma defesa da matéria semovente. Nesse sentido, talvez não fosse o foco aqui ressaltar o fato de que uma das partes da matéria é, para ela, inanimada e incapaz de movimento próprio.

censure este – uma vez que este livro não é mais que a explicação do anterior, no qual está contido o fundamento das minhas opiniões, e aqueles que forem julgar bem um edifício, deve primeiramente considerar as suas fundações. Com esse propósito em mente, eu repetirei alguns títulos e princípios das minhas opiniões, que são os seguintes: Primeiramente, que a natureza é infinita e a serve eterna de Deus. Em seguida, que ela é corpórea e parcialmente semovente, divisível e componível e que toda e qualquer criatura particular, assim como toda percepção e variedade na natureza é feita por uma automação corpórea – que eu nomeio de matéria sensitiva e racional, que são a vida e o conhecimento, a sensibilidade e a razão. Então, que essas partes sensitiva e racional da matéria são as partes mais puras e sutis da natureza, sendo as partes ativas, conhecedoras, compreensivas e prudentes, as partes que projetam, as partes arquitetônicas e as partes trabalhadoras, ainda <sendo> a vida e a alma da natureza. <Defendo ainda> que não há uma criatura ou parte da natureza sequer sem tais vida e alma e que não somente os animais, mas os vegetais, os minerais e os elementos e o que mais há na natureza está imbuído de tais vida e alma, sensibilidade e razão. (PL *À leitora*, s.p.)<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> “But to return to this present Work, I must desire you, *worthy Readers*, to read first my Book called *Philosophical and Physical Opinions*, before you censure this, for this Book is but an explanation of the former, wherein is contained the Ground of my Opinions, and those Description that will judge well of a Building, must first consider the Foundation; to which purpose I will repeat some few Heads and Principles of my Opinions, which are these following: First, That Nature is Infinite, and the Eternal Servant of God: Next, That she is Corporeal, and partly self-moving, dividable and composable; that all and every particular Creature, as also all perception and variety in Nature, is made by corporeal self-motion, which I name sensitive and rational matter, which is life and knowledg, sense and reason. Again, That these sensitive and

Ao longo do livro, dedicar-nos-emos a esses assuntos, abordando inicialmente o pensamento epistemológico da filósofa para depois seguirmos para a discussão física e mecânica. No entanto, no presente capítulo prefacial, acredito que bem cabe seguirmos a ordem da carta 1.42, apresentando primeiramente os aspectos fundamentais da ontologia da natureza como matéria infinita, para depois caminhar em direção à gnosiologia e refletir um pouco sobre a teoria da duquesa sobre o processo perceptual humano. Abordaremos então, no restante do capítulo, a filosofia cavendishiana a partir de três pontos de vista: o ontológico, o cosmológico e o cognitivo, que buscarão, como um conjunto, apresentar um esboço do pensamento de maturidade da autora.

### 1.2.1. Ontologia: o triunvirato da matéria

Um dos princípios fundamentais do pensamento físico de Cavendish é a ideia de que tudo o que existe na natureza é matéria (GNP 1-3). A natureza, em si, é compreendida como uma entidade infinita material que compreende tudo o que há (PPO 55 *Natural Sermon*, OEP 1.31), com a exceção de alguns poucos entes que a autora propriamente nomeia “sobrenaturais”, como Deus e alma imaterial (diferente da alma material), cujo estudo escapa do escopo da filosofia

---

rational parts of matter are the purest and subtilest parts of Nature, as the active parts, the knowing, understanding and prudent parts, the designing, architectonical and working parts, nay, the Life and Soul of Nature, and that there is not any Creature or part of nature without this Life and Soul; and that not onely Animals, but also Vegetables, Minerals and Elements, and what more is in Nature, are endued with this Life and Soul, Sense and Reason”.

natural (PL 1.1-3). Essa matéria é entendida como um todo contínuo: divisível, por ser material, mas não sendo possível que uma de suas partes se separe e se destaque do todo infinito. Dessa maneira, não há vácuo nas versões de maturidade da filosofia da natureza da duquesa (PL 3.8, 4.8, 4.31; OEP 1.1, 1.5, 1.31; GNP 1.4) e o espaço ou lugar é compreendido como idêntico à matéria ela mesma – que preenche sempre a totalidade daquele (PL 1.17, 1.31-2; GNP 1.1).

Um seguinte preceito, talvez segundo somente ao que acabei de citar é o que afirma que a natureza infinita é composta de diferentes graus ou partes de matéria, que são, por sua vez, em número, três: matéria inanimada, matéria sensitiva e matéria racional<sup>29</sup>. A rigor, trata-se de dois graus de matéria animada (sensitiva e racional) que se opõem ao e coexistem com o grau inanimado. A diferença fundamental entre a matéria animada e inanimada? *Autoação (Self-motion)*.

Em uma de suas mais curiosas criações literárias, Cavendish estabelece, em um dos textos prefaciais às *Observações sobre filosofia experimental*, um diálogo entre as diferentes partes da sua mente – que se encontrariam àquele momento confusas em relação a diversos pontos da sua filosofia. Esse diálogo torna-se algo literal ao ser colocado por escrito no que foi intitulado “Um discurso argumentativo”: um resumo e um esclarecimento dos principais posicionamentos da autora através de um diálogo entre personagens sem nome, reconhecidos apenas pelos epítetos “meus mais recentes

---

<sup>29</sup> A nomenclatura é amplamente variável e a filósofa muitas vezes alterna a forma de denominar os diferentes graus da matéria através de suas várias obras. Entretanto, a partir da década de 60, a doutrina dos três graus está suficientemente consolidada e presente nas obras cavendishianas, mesmo que sob diferentes títulos. Discutirei essa questão mais a fundo na seção 6.2.1 do livro.

pensamentos” (*my latter thoughts*) e “minhas concepções anteriores” (*my former conceptions*). Tal estratégia de escrita tem a peculiaridade de demonstrar a capacidade argumentativa da autora, que, discorrendo consigo mesma, convida-nos a adentrar em sua mente feminina, claramente racional, lógica e capaz de pensar filosófica e dialeticamente (contrariamente ao que era esperado do pensamento de uma mulher pelos homens do século XVII). Não escapando, mas abraçando a dúvida filosófica por excelência, a pensadora se utiliza dela e da estrutura dialógica para apresentar-nos um vislumbre sua filosofia, representada pelas suas “concepções anteriores” que tentam responder aos questionamentos que são levantados pelos seus “mais recentes pensamentos”. A primeira divergência encontrada entre as diferentes vozes da autora versaria sobre o aspecto ontológico fundamental da matéria, e são-nos apresentadas inúmeras questões às quais será imprescindível que direcionemos as nossas atenções:

A primeira diferença surgiu sobre a questão “Como poderia ser que a matéria fosse de diversos graus: animada e inanimada; sensitiva e racional?”, pois os meus mais recentes pensamentos não acreditavam que haveria tal diferença de graus da matéria. A isso, minhas concepções anteriores responderam que “a natureza, sendo eterna e infinita, não poderia ser sabido como veio a ser assim, não mais do que uma razão poderia ser dada acerca de como Deus veio a ser. Pois a natureza – disseram elas – é a serva infinita de Deus, e sua origem não poderia ser descrita por nenhuma criatura finita e particular, já que o que é infinito não tem início nem fim. Mas que a matéria natural era composta de tantos graus quanto os mencionados era percebido evidentemente em seus efeitos ou ações, através dos quais mostrava-se, primeiramente, que a

natureza era um corpo semovente, e que todas as suas partes e criaturas também o eram. Em seguida, <mostrava-se> que não havia somente um <grau> animado ou semovente ou ativo, mas também um inanimado, isto é, um grau de matéria inerte e passivo; uma vez que, se não houvesse um grau animado, não haveria movimento e, assim, nenhuma ação ou variedade das figuras, e se não <houvesse um grau> inanimado, não haveria graus de figuras e ações naturais, mas todas as ações seriam realizadas imediatamente, e as figuras seriam todas tão puras, finas e sutis, de modo a não serem sujeitas a nenhuma percepção mais grosseira, como são a nossa <percepção> humana e outras semelhantes. Essa parte inanimada da matéria – disseram elas – não teria movimento próprio, mas era carregada em todas as ações do grau animado e, assim, não era movente, mas movida. A parte animada da matéria, seria, novamente, de dois graus, a saber, sensitivo e racional, o racional sendo tão puro, fino e sutil, que ele somente dava as direções para o sensitivo e fazia figuras em seu próprio grau, deixando o trabalho com e sobre a parte inanimada para o grau sensitivo da matéria – cujo ofício era, ao mesmo tempo, executar o desígnio das partes racionais e trabalhar tais variadas figuras que são percebidas na natureza. E <elas diziam> que tais três graus estavam tão inseparavelmente mesclados no corpo da natureza que nenhum deles poderia existir sem o outro, em nenhuma parte ou criatura da natureza, pudesse ela ser dividida até o átomo. Pois, como na construção de uma casa, é primeiramente necessário um arquiteto ou supervisor, que ordena e desenha a construção, e põe os trabalhadores para trabalhar. Em seguida, <são necessários> os trabalhadores ou laboradores eles mesmos, e, por último, os materiais

dos quais a casa será construída. De maneira semelhante, na estruturação dos efeitos naturais a parte racional – disseram elas – é como se fosse a supervisora ou arquiteta; a sensitiva, a parte trabalhadora e dedicada ao labor ou trabalho; e a inanimada, os materiais; e todos esses graus são necessariamente requeridos em toda ação composta da natureza”. (OEP *Discurso argumentativo*, s.p., p. 23-4<sup>30</sup>)<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> As referências às *Observações sobre filosofia experimental* terão primeiro a paginação apresentada nas versões digitais das primeiras edições modernas, presentes no sítio da Universidade de Michigan e acessíveis através do sítio *Digital Cavendish*, seguida da paginação da edição de O'Neill, publicada em 2001 e que já se tornou canônica.

<sup>31</sup> “The first difference did arise about the question, How it came, that Matter was of several degrees, as Animate and Inanimate, Sensitive and Rational? for my latter thoughts would not believe that there was any such difference of degrees of Matter: To which my former conceptions answered, That Nature, being Eternal and Infinite, it could not be known how she came to be such, no more then a reason could be given how God came to be: for Nature, said they, is the Infinite Servant of God, and her origine cannot be described by any finite or particular Creature; for what is infinite, has neither beginning nor end; but that Natural Matter consisted of so many degrees as mentioned, was evidently perceived by her effects or actions; by which it appeared first, that Nature was a self-moving body, and that all her parts and Creatures were so too: Next, That there was not onely an animate or self-moving and active, but also an inanimate, that is, a dull and passive degree of Matter; for if there were no animate degree, there would be no motion, and so no action nor variety of figures; and if no inanimate, there would be no degrees of natural figures and actions, but all actions would be done in a moment, and the figures would all be so pure, fine and subtil, as not to be subject to any grosser perception such as our humane, or other the like perceptions are. This Inanimate part of Matter, said they, had no self-motion, but was carried along in all the actions of the animate degree, and so was not moving, but moved; which Animate part of Matter being again of two degrees, viz. Sensitive and Rational, the Rational being so pure, fine and subtil, that it gave onely directions to the sensitive, and made figures in its own degree, left the working with and upon the Inanimate part, to the Sensitive degree of Matter, whose Office was to execute both the rational parts design, and to work those various figures that are perceived in Nature; and those three degrees were so inseparably commixt in the body of Nature, that none could be without the other in any part or Creature of Nature, could it be



Na citação, partindo da constatação da impossibilidade de o ser humano conhecer o motivo de ser a natureza formada desta maneira, Cavendish segue para defender sua tese cosmológica fundamental: toda a matéria, em todos os cantos do universo, e mesmo na sua menor parcela concebível, será sempre composta de uma mistura de três graus de matéria: matéria inanimada, matéria sensitiva e matéria racional. Essa será uma das considerações mais básicas da cosmovisão cavendishiana e ela pode parecer enganadoramente simples. De acordo com a autora, ser a matéria composta de diferentes graus significa que esses diferem entre si tanto em composição – a matéria racional é mais sutil, rarefeita e veloz, enquanto a matéria inanimada é mais densa e sem movimento (sendo a matéria sensitiva um meio termo), quanto em função – a matéria racional tem como papel principal o conhecer e projetar, enquanto a matéria sensitiva deve mover, construir, destruir e extrair moldes da natureza.

Entender que cada grau da matéria possui uma função específica ajuda-nos bastante a compreender a diferença entre cada um deles. Entretanto, o que seria propriamente a função da matéria inanimada não parece ser, à primeira vista, tão claro. Podemos argumentar que a sua função seria a de ser movida pela matéria animada, o que pode talvez parecer de pouco relevo. Todavia, o fato de existir uma porção da matéria que não possua tecnicamente movimento próprio exerce um papel cosmológico fundamental no sistema cavendishiano: ela

---

divided to an Atome; for as in the Exstruction of a house there is first required an Architect or Surveigher, who orders and designs the building, and puts the Labourers to work; next the Labourers or Workmen themselves, and lastly the Materials of which the House is built: so the Rational part, said they, in the framing of Natural Effects, is, as it were, the Surveigher or Architect; the Sensitive, the labouring or working part, and the Inanimate, the materials, and all these degrees are necessarily required in every composed action of Nature”.

exerce uma função retardante e de permanência e estabilidade. Sem que houvesse a matéria inanimada, a matéria semovente não seria capaz de permanecer tempo algum em figura alguma e todos os movimentos seriam tão rápidos que se completariam tão logo começassem, imediatamente.

Dizer que toda a matéria que existe, existe sempre numa mistura de três diferentes graus ontológicos significa, para Cavendish, dizer que, em qualquer parte da natureza, encontraremos sempre os três ditos graus: seja numa parte drasticamente ínfima, seja na natureza tomada em seu todo. Isso equivale a dizer que, em qualquer escala em que nos encontremos, a matéria é sempre composta de uma mistura das três formas supracitadas<sup>32</sup>. Sobre essa afirmação, o curto capítulo terceiro dos *Fundamentos de filosofia natural* parece-nos particularmente esclarecedor:

Apesar de a matéria não poder ser mais ou menos que matéria, ainda assim pode haver graus de matéria, como <matéria> mais pura ou menos pura – e, entretanto, as partes mais puras seriam tão materiais, considerando a natureza da matéria, quanto as mais grosseiras. Tampouco pode haver mais que dois tipos de matéria, a saber, aquele tipo que é semovente e aquele que não é semovente. Ademais, só pode haver dois tipos de partes semoventes, aquela que se move totalmente sem fardos, e a que se move com o fardo daquelas partes que não se movem por

---

<sup>32</sup> A tese da completa mescla ou mistura em Cavendish será abordada em diversos momentos, em particular no capítulo seis. Do ponto de vista da bibliografia secundária e da relação com o estoicismo, O'Neill ressalta mais de uma vez a relevância da teoria da completa mescla para o pensamento cavendishiano e indica como tal hipótese cosmológica bebe na fonte do estoicismo antigo e o seu tão pervasivo  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  (O'Neill, 2001, p. xxi – xxv; 2013, p. 314-317).

conta própria. Dessa forma, não pode haver mais que esses três tipos: as partes que não são moventes, aquelas que se movem livremente e aquelas que se movem com as partes que não são moventes por si mesmas. Tais graus são, em minha opinião, as partes racionais, as partes sensitivas e as partes inanimadas: três tipos de partes que estão tão imiscuídas que não formam mais que um corpo, pois é impossível que tais três graus ou partes subsistam sozinhas, por razão de ser a natureza um corpo material unido. (GNP 1.3, p. 3)<sup>33</sup>

O todo infinito da natureza deve ser compreendido como material e tudo o que há é matéria, mesmo que ela se apresente em diferentes graus. Três graus, nem mais nem menos, podem ser atribuídos à matéria. Os três graus existem de forma completamente interdependente e vemos que nenhum deles pode subsistir de maneira separada dos outros. Essa tese pode ser denominada de *doutrina da completa mescla* (*thorow commixture*<sup>34</sup>): os três graus de

---

<sup>33</sup> "Though Matter can be neither more nor less than Matter; yet there may be degrees of Matter, as *more pure*, or *less pure*; and yet the purest Parts are as much material, in relation to the nature of Matter, as the grossest: Neither can there be more than two sorts of Matter, namely, that sort which is Self-moving, and that which is not Self-moving. Also, there can be but two sorts of the Self-moving Parts; as, that sort that moves intirely without Burdens, and that sort that moves with the Burdens of those Parts that are not Self-moving: So that there can be but these three sorts; Those parts that are not moving, those that move free, and those that move with those parts that are not moving of themselves: Which degrees are (in my opinion) the Rational Parts, the Sensitive Parts, and the Inanimate Parts; which three sorts of Parts are so join'd, that they are but as one Body; for, it is impossible that those three sorts of Parts should subsist single, by reason Nature is but one united material Body".

<sup>34</sup> Essa é somente uma das expressões utilizadas para descrever a tese da filósofa. A pensadora muitas vezes não mantém sequer um padrão de ortografia, mas isso pode-se justificar pela ausência do estudo formal nas letras e ainda pelo fato de que as

matéria encontram-se tão entrelaçados entre si que eles efetivamente partilham somente um corpo, existindo tripartite em toda e qualquer parte da matéria infinita. Se tomarmos a natureza em sua totalidade ou mesmo em sua menor magnitude concebível (considerando que sempre tomemos essa matéria como um *continuum*, ou seja, como nunca passível de ser efetivamente dividida até o átomo), sempre encontraremos que a matéria existe, necessariamente, em três graus, como lemos também na segunda parte das *Cartas filosóficas*:

E assim como a natureza tem graus de matéria, de igual maneira, ela tem também graus e variedade de movimentos corpóreos, uma vez que algumas partes da matéria são semoventes e algumas são movidas por tais partes semoventes da matéria. E todas as partes tais, tanto a movente quanto a movida, estão tão entrelaçadas que nenhuma é sem a outra, não!, nem sequer na menor criatura ou parte da natureza que possamos conceber. Pois não há criatura ou parte da natureza que não tenha uma mescla das mencionadas partes da matéria animada e inanimada e todos os movimentos são dessa maneira ordenados pela sabedoria da natureza, de tal modo que não haja nada que possa, na natureza, ser de outra forma, a não ser pelo comando e poder sobrenaturais de Deus. (PL 2.4, p. 144)<sup>35</sup>

---

línguas europeias haviam começado há pouco a estabelecer suas grafias ortodoxas, evento que se deu principalmente a partir da difusão do uso da imprensa.

<sup>35</sup> “And as Nature hath degrees of matter, so she has also degrees and variety of corporeal motions; for some parts of matter are self-moving, and some are moved by these self-moving parts of matter; and all these parts, both the moving and moved, are so intermixed, that none is without the other, no not in any the least Creature or part of Nature we can conceive; for there is no Creature or part of Nature, but has a

Logo, trata-se de uma característica intrínseca a toda a matéria o fato de existir sempre numa mistura de três graus: dois deles compoem o que poderíamos conhecer como matéria animada e um terceiro compreendido como inanimado e inerte por si próprio. Trata-se aqui da afirmação, realizada pela autora com a curiosa alusão à história política de Roma, de que as três partes da matéria devem e podem ser entendidas como um *triumvirato da matéria* (OEP 1.37 e *Uma explicação*)<sup>36</sup>. Compreender tais considerações ontológicas pode ser, entretanto, capcioso. Como é possível que qualquer parte da natureza seja composta, em si, de três outras partes? Adentrando em minúcias técnicas, como será possível que todas as partes da natureza, em qualquer escala, sejam compostas de graus de matéria animada, se uma das partes necessariamente é caracterizada como inanimada? Como podemos conciliar a existência de uma parte inanimada da matéria com a afirmação de que tudo o que há é composto também de partes sensitiva e racional – que conferem razão e sensibilidade a *tudo* o que existe?

Para uma melhor compreensão de tal problema, evoco aqui uma curiosa afirmação da autora, também das *Cartas filosóficas*, com a qual

---

comixture of those mentioned parts of animate and inanimate matter, and all the motions are so ordered by Natures wisdom, as not any thing in Nature can be otherwise, unless by a Supernatural Command and Power of God”.

<sup>36</sup> A expressão “triumvirato da matéria”, apesar de aparecer poucas vezes nas obras de Cavendish, será utilizada como denotando a hipótese de a matéria existir em três diferentes graus. A referência realizada alude à história de Roma: no primeiro século antes da era comum, temos uma aliança na república romana entre três grandes indivíduos que, em alguma medida, partilham o poder econômico, militar e político da “cidade eterna”: Júlio César, Pompeu e Crasso. Essa associação tripartite do poder receberá o nome de *primeiro triumvirato* (do latim *trium*, três; e *uir*, homens). Um segundo triumvirato segue-se a essa primeira geração, sendo composto de Marco Antônio, Lépido e Otaviano, este último o futuro imperador Augusto. Ambas as parcerias acabarão em guerras civis, contudo.

podemos levar esse problema mais a fundo: “Pois, apesar de existir vida em todas as partes da natureza, ainda assim nem todas as partes são vida, pois existe uma parte da matéria natural que é, em sua natureza, inanimada ou sem vida” (PL 1.45)<sup>37</sup>. Essa afirmação nos é particularmente relevante, pois sua interpretação leva-nos de volta à doutrina da completa mescla defendida pela autora e que caracterizará de maneira fulcral a sua filosofia madura da matéria. A partir desse estranho sumário do cosmos cavendishiano em uma frase, estabelece-se que a vida – característica que é atribuída a tudo o que tenha sensação (isto é, matéria sensitiva, o que, como afirmamos, é tudo o que existe na natureza) – é uma característica que se estende a tudo o que há na natureza, não havendo sequer uma parte dela que não seja propriamente viva. Nesse sentido, como seria possível que todas as partes da natureza tenham vida, mas que a natureza, em sua inteireza, não seja toda ela composta de partes que estejam vivas? Dito de outra forma, como fazer sentido da existência da matéria inanimada num cosmos todo vivo e sábio no sentido forte apontado pela completa mistura? A resposta da duquesa será que as diferentes partes ou graus fundamentais da matéria se apresentam completamente imiscuídos uns nos outros, sem qualquer possibilidade de abstração ou separação entre eles, mas mantêm suas características próprias. Eles não devem ser considerados partes da matéria no sentido de ocuparem diferentes espaços e se tocarem em uma porção de sua extensão, mas, sim, como uma mistura completa,

---

<sup>37</sup> Encontramos uma afirmação bastante semelhante na duodécima carta da segunda parte: “Minha matéria corpórea sensitiva e racional é, ela mesma, a sensibilidade e a razão, e é a arquiteta ou criadora de todas as figuras da matéria natural, pois apesar de nem todas as partes da matéria serem semoventes, ainda assim não há parte alguma que não seja movente ou movida, com e pelo móvel, que é a matéria animada”. (PL 2.12, p. 167-8)

na qual a conjunção das três partes forma um só corpo (PL 1.17<sup>38</sup>, 2.4, 4.2, 4.10, 4.29; OEP *Discurso argumentativo*, 1.31; GNP 1.3). É impossível, para Cavendish, que haja uma separação entre os graus de matéria de modo a obter uma porção que seja somente composta de matéria inanimada. Assim, todas as partes da natureza são compostas de uma mistura dos três graus de matéria, não podendo existir nenhuma sequer que não possua matéria sensitiva e racional, e conseqüentemente, vida e conhecimento.

Para o momento, a introdução da tese que denominamos de *triumvirato da matéria* será considerada suficiente, se for compreendido que, para Cavendish, em tudo o que há, há três graus de matéria intimamente mesclados entre si: matéria inanimada, sensitiva e racional. Dessa forma, temos uma matéria sensitiva e racional que permeia todo o cosmos, sendo ela mesma infinita e dando vida e conhecimento a todas as partes da matéria infinita, sem que seja impossível que junto a ela esteja sempre uma matéria inanimada que não possui em si nenhuma parte de razão ou sensibilidade ou mesmo automoção.

---

<sup>38</sup> “[P]ois toda a matéria é ou movente ou movida, e apesar das partes movidas não serem capazes de receber a natureza da automoção das partes semoventes, ainda assim tais partes semoventes, estando mescladas e conjuntas (*being joyned and mixt*) com todas as outras partes da matéria movida, movem-se sempre igualmente <com estas>, uma vez que o movido, ou a parte inanimada da matéria, apesar de ser uma parte em si mesma, está tão entrelaçada (*intermixt*) com a matéria animada semovente, que elas formam não mais que um corpo”. (PL 1.17, p. 58)

## 1.2.2. Cosmologia: ordenamento cósmico e causalidade

Antes que avancemos em direção ao segundo item discutido na carta quarenta e dois – a saber, a percepção humana – será interessante que façamos uma pausa para tentarmos esclarecer ainda dois últimos aspectos do pensamento cosmológico da filósofa: o que ficou conhecido pela bibliografia secundária como o seu *ocasionalismo*<sup>39</sup> e o seu *organicismo*<sup>40</sup>. Nesta seção, antes de abordar tais denominações e realizar algumas reflexões historiográficas quanto aos termos mencionados, levantarei duas analogias utilizadas por Cavendish para auxiliar-nos na compreensão do seu sistema.

Como vimos, o pensamento cavendishiano defende a existência de uma matéria animada – composta de um grau sensitivo e outro racional – que imbuí o cosmos, em todos os seus cantos, de dois aspectos fundamentais: vida e conhecimento. Dentre inúmeras outras formulações, encontramos, em uma das cartas dedicadas à análise do pensamento de Henry More, um fraseamento interessante de tal tese:

Madame,

Seu autor, estando bastante convicto ao argumentar contra aqueles que mantêm a opinião da matéria ser semovente, dentre o resto dos seus argumentos, traz o seguinte: “*Suponha, diz ele, que a matéria pudesse mover-se a si mesma, poderia a mera matéria com automação*

---

<sup>39</sup> Variações do termo estão presentes em Michaelian, 2009; O'Neill, 2001, 2013; Boyle, 2015; Peterman, 2019, dentre outros, certamente.

<sup>40</sup> Variações do termo estão presentes em Sarasohn, 1984; Boyle, 2004; O'Neill, 2013; Zahredinne, 2016, dentre outros, certamente.



*ascender àquele admirável sábio artifício das coisas que vemos no mundo? – A única fuga que consigo imaginar da qual nossos adversários podem se utilizar será esta: que a matéria é capaz de sensibilidade, e da mais fina, mais sutil e mais refinada sensibilidade. E conseqüentemente, ela também é dotada de imaginação, ou melhor até, de razão e entendimento” (Sobre a imortalidade da alma l.1 c.12<sup>41</sup>). Eu respondo: é altamente provável, não somente que toda a matéria no mundo ou universo tenha sensibilidade, mas também razão, e que a parte sensitiva da matéria seja a construtora e a racional, a *designer*, eu já falei anteriormente e você pode encontrar mais acerca disso em meu livro de filosofia. (PL 2.7, p. 150)<sup>42</sup>*

Nesse momento, percebemos que a autora cita o célebre teólogo e filósofo na sua tentativa de uma *reductio ad absurdum* da posição que defenderia ser a matéria uma entidade semovente. Seu argumento é simples e assemelha-se ao conhecido argumento do desígnio: se a matéria tivesse movimento próprio, como se explicaria a tão maravilhosa ordem do universo? A perfeita ordenação do mundo pressupõe alguma forma de desígnio e, para atribuir movimento à

---

<sup>41</sup> Nota da autora.

<sup>42</sup> “Madam, / Your Author being very earnest in arguing against those that maintain the opinion of Matter being self-moving, amongst the rest of his arguments brings in this: *Suppose*, says he, *Matter could* (Of the Immortality of the Soul, l. 1. c. 12.) *move it self, would meer Matter with self-motion amount to that admirable wise contrivance of things which we see in the World? — All the evasion I can imagine, our adversaries may use here, will be this: That Matter is capable of sense, and the finest and most subtil of the most refined sense; and consequently of Imagination too, yea happily of Reason and Understanding.* I answer, it is very probable, that not onely all the Matter in the World or Universe hath Sense, but also Reason; and that the sensitive part of matter is the builder, and the rational the designer; whereof I have spoken of before, and you may find more of it in my Book of Philosophy”.

matéria ela mesma, seríamos forçados a conceber que a matéria é sensível, assim como também imaginativa e racional para que ela reproduzisse os movimentos sempre da maneira ordenada que vemos na natureza.

Tal posição, que parece ser concebida por More como indefensável e quiçá ridícula, é quase exatamente a tese fundamental do pensamento cosmológico cavendishiano: há, em toda a matéria, além de um grau de matéria inanimada, um grau de matéria animada que possui razão e sensibilidade próprias. Ou seja, longe de aceitar a argumentação moriana como razoável, a autora deliberadamente propõe um desafio ao seu contemporâneo ao acolher a tese que é apresentada como absurda e quimérica para com ela construir uma cosmologia razoavelmente coerente. De modo algum (como More parece propor), Cavendish defende que tudo o que há compartilha de razão e sensibilidade *à maneira dos seres humanos*, mas que cada parte da natureza, assim como ela em seu todo, tem suas vidas e sabedorias próprias e idiossincráticas, que são as mais diversas possíveis, “pois a natureza deleita-se com a variedade” (PL 2.7, p. 152). Enquanto More pretende demonstrar que um universo no qual haja uma matéria semovente teria como consequência um universo caótico, a resposta da duquesa de Newcastle é das mais assertivas: a natureza é perfeitamente ordenada *porque* é infinitamente sábia e dotada de movimento próprio, o que permite que ela se conheça e, assim, governe a si própria. Um cosmos devidamente ordenado é visto não como necessariamente implicando uma racionalidade e um designio que escapem à natureza, mas tais atributos são identificados, no pensamento cavendishiano, com a natureza ela mesma, sendo o cosmos perfeitamente ordenado um efeito da vida e do conhecimento próprios dessa.

Assim, cabe-nos a menção que na quinta carta da segunda parte da obra de 1664, Cavendish apresenta a natureza como uma monarca que se utiliza da sua única lei natural para governar a si mesma eternamente – a lei na qual a ordem e a paz devem ser mantidas.

Madame,

Eu não posso bem conceber o que o seu autor [Henry More] concebe por “as leis comuns da natureza”. Mas se você deseja minha opinião acerca da quantidade de leis que a natureza possui e quais elas são, eu digo que a natureza não tem mais que uma lei, que é uma lei sábia, a saber, manter a matéria infinita em ordem e manter tanta paz de modo a não perturbar os fundamentos de seu governo. Pois, apesar de as ações da natureza serem variadas, e, em muitos momentos, opostas, o que poderia parecer guerras entre as diversas partes, ainda assim tais partes ativas, estando unidas no único corpo infinito, não podem romper com a paz geral da natureza. (PL 2.5, p. 146)<sup>43</sup>

Podemos, para as finalidades da argumentação que aqui se estabelece, referir-nos a essa analogia como a *analogia da natureza monarca*. Passando por cima de determinadas questões propriamente políticas do pensamento cavendishiano e da interessantíssima relação entre as suas teorias social e cosmológica, é relevante ressaltar aqui a

---

<sup>43</sup> “I Cannot well conceive what your *Author* means by the *Common Laws of Nature*; But if you desire my opinion how many Laws Nature hath, and what they are; I say Nature hath but One Law, which is a wise Law, *viz.* to keep Infinite matter in order, and to keep so much Peace, as not to disturb the Foundation of her Government: for though Natures actions are various, and so many times opposite, which would seem to make wars between several Parts, yet those active Parts, being united into one Infinite body, cannot break Natures general Peace”.

importância do conceito de paz para a pensadora seiscentista. Essa paz manifesta-se tanto do ponto de vista político, quanto religioso<sup>44</sup>, mas também cosmológico (PPO 55 1.22; BW). De forma alguma é possível concebermos o universo tal como observado pela duquesa como um universo caótico, aleatório e ruidoso<sup>45</sup>. Apesar de alguns movimentos atuarem contrariamente uns aos outros (tais como a contração e a dilatação, ou a construção e a dissolução, *et caetera*), a sabedoria infinita da natureza e seu perfeito governo garantem que exista uma harmonia entre as suas diversas partes, de modo que sejam produzidas as mais diversas figuras e efeitos (OEP *Discurso argumentativo* e 2.20<sup>46</sup>). Isso equivale a dizer que, ao contrário de um universo desordenado e múltiplo, a unidade da matéria infinita, assim como o seu conhecimento infinito, faz surgir um cosmos no qual todas as partes se encontram devidamente onde devem, conhecendo o seu entorno e realizando movimentos que a ele sejam conformes. Um

---

<sup>44</sup> Acerca do pensamento político cavendishiano, particularmente aquele discutido e demonstrado no seu mais famoso texto, *O mundo resplandecente* (1666-8), ver Rosendahl (2015).

<sup>45</sup> Discussões mais profundas sobre a ordem (e a desordem) da natureza no pensamento cavendishiano podem ser encontradas em Detlefsen (2007) e Boyle (2018).

<sup>46</sup> “Apesar das ações da natureza serem opostas, ainda assim a natureza, em sua própria substância, está em paz, porque ela é uma e a mesma (*because she is one and the same*), isto é, um corpo material, e não tem nada fora dela para opor-lhe e enfrentar-lhe (*and has nothing without her self to oppose and cross her*). Tampouco está ela sujeita a uma mudança geral que fosse capaz de transmutar a sua própria substância em algo que não matéria (*so as to alter her own substance from being Matter*), uma vez que ela é infinita e eterna. Porém, porque ela é semovente e cheia de variedade de figuras, essa variedade não pode ser produzida sem variedade de ações. Não, não sem oposição, oposição esta que é a causa de que não possa haver extremos nos particulares, pois ela equilibra cada ação de tal forma que <a oposição> não possa seguir até o infinito – o que, de modo contrário, geraria uma confusão horrível na natureza”. (OEP 2.20, pp. 65-6, pp. 232-3)

devido cosmos, no qual as infinitas partes atuam sempre em paz e concordância umas com as outras.

Essa importância do conceito de paz, mesmo de uma perspectiva propriamente cosmológica, é particularmente interessante se tivermos sob os olhos a vida da intelectual – marcada em toda a sua extensão pelas guerras e dissensões nacionais e internacionais da Inglaterra do dezessete. Particularmente, as Guerras Civis Inglesas (1642-1651) renderam-lhe mais de uma década no exílio; um casamento com um nobre altamente respeitado na corte real; a perda e depredação de uma parcela relevante das posses aristocráticas da família no norte da Inglaterra; dentre outras consequências das mais impactantes. Trata-se de uma vida marcada pela guerra que acaba por encontrar, filosoficamente, a paz como efeito de uma ordem política e cosmológica una.

De volta ao texto, na sequência da sétima carta da segunda parte, Cavendish, em seu solilóquio, discute com More qual seria a relação entre conhecimento, discurso e comunicação entre as partes de uma natureza una, infinita e bem-ordenada<sup>47</sup>. Lembremo-nos que ela havia acabado de concordar com uma tese que o filósofo consideraria

---

<sup>47</sup> Apesar de que aqui me dedicarei a estudar com algum esmero uma analogia referente a questões sobre conhecimento, comunicação e outras temáticas que soam inicialmente epistemológicas, levanto que discuto esses tópicos neste momento considerando-os em seus aspectos cosmológicos, enquanto características de uma matéria infinita conhecedora que é identificada com a natureza. No sentido em que, como veremos, o conhecimento e a comunicação são necessários e essenciais para a harmonia cósmica da natureza, parece-me pertinente a localização da discussão no texto. Entretanto, é fácil enxergarmos como, para Cavendish, as linhas divisórias de disciplinas hoje tão comumente separadas são fluidas e pouco definidas, o que expõe um pouco a arbitrariedade da divisão empreendida em nosso texto, e, espero, dê um vislumbre da dificuldade organizacional enfrentada ao longo do processo de exposição da pesquisa.

ridícula: a de que tudo o que há no universo é capaz de conhecimento. Quando confrontada com o questionamento do pensador acerca de como seria possível que as diferentes partes da natureza tivessem um conhecimento do todo para que conforme a ele se ordenassem, a autora defende que as diferentes partes têm diferentes conhecimentos, que, por sua vez, se complementariam de forma a permitirem as mais diferentes figuras naturais e a harmonia de movimentos entre elas. More vai além e defende a impossibilidade de que as diferentes partes entrassem num diálogo para a troca de informações e conhecimentos sem que isso levasse, novamente, a confusão e caos. A autora responde com outra das mais relevantes analogias para a nossa compreensão da natureza bem-ordenada cavendishiana: a *analogia da escrita*.

*“Como, diz ele [More], podem elas [partículas de matéria], em sua estruturação de suas diversas partes, conferir notas?”* Eu respondo: o conhecimento nem sempre requer um discurso, pois o discurso é um efeito e não a causa, e o conhecimento é a causa e não o efeito, e a natureza tem infinitas formas mais de expressar conhecimento que o homem pode imaginar [...]. E é absurdo conceber a generalidade da sabedoria de acordo com um efeito ou defeito de uma criatura particular, pois as ações gerais da natureza são ambos a vida e o conhecimento, que são os arquitetos de todas as criaturas e sabem melhor como estruturar todos os tipos e tipos de criaturas que a concepção do homem. E as diversas partes da matéria têm <entre si> uma forma mais fácil de comunicação que tem a cabeça do homem com a sua mão, ou a sua mão com a caneta, a tinta e o papel, quando ele está a escrever. Esse último exemplo fará você compreender melhor a minha

opinião, desde que você não faça mais que comparar a parte racional da matéria à cabeça; a sensitiva, à mão, à tinta e ao papel; suas ações à escrita, e as figuras moldadas àquelas figuras ou letras que são escritas: em todas elas há uma concordância mútua sem barulho ou confusão. (PL 2.7, pp. 151-2)<sup>48</sup>

Acredito que o esclarecimento mínimo de tal exemplo seja importante para os nossos estudos. Primeiramente, à tese na qual, para que as diferentes partes da natureza comunicassem entre si, elas deveriam ter alguma forma de discurso, a filósofa de Newcastle dá a sua forte negativa: há, na natureza, infinitas formas de comunicação e de conhecimento que dispensam discurso. Tampouco tal fenômeno demonstra ignorância ou ausência de conhecimento, pois, como afirmado, a fala e o discurso são *efeitos* dos quais a *causa* é o conhecimento (no caso, de um conhecimento especificamente humano) e não o inverso. Dessa maneira, é perfeitamente possível que haja conhecimento e comunicação entre diferentes partes da

---

<sup>48</sup> "How, says he, can they in framing several parts confer notes? by what language or speech can they communicate their Counsels one to another? I answer, Knowledge doth not always require speech, for speech is an effect and not a cause, but knowledg is a cause and not an effect; and nature hath infinite more ways to express knowledg then man can imagine [...], it is absurd to conceive the Generality of wisdom according to an Irregular effect or defect of a particular Creature; for the General actions of Nature are both life and knowledg, which are the architects of all Creatures, and know better how to frame all kinds and sorts of Creatures then man can conceive; and the several parts of Matter have a more easie way of communication, then Mans head hath with his hand, or his hand with pen, ink, and paper, when he is going to write; which later example will make you understand my opinion the better, if you do but compare the rational part of Matter to the head, the sensitive to the hand, the inanimate to pen, ink and paper, their action to writing, and their framed figures to those figures or letters which are written; in all which is a mutual agreement without noise or trouble".

natureza, sem que observemos qualquer discussão tipicamente humana entre elas. Convém ainda colocar a questão acerca de como se daria tal comunicação *de facto*. Cavendish não nos responde diretamente – até porque um conhecimento efetivo de como essa comunicação acontece ultrapassa os limites do conhecimento humano –, mas se utiliza de uma interessante analogia para estabelecer ao menos a possibilidade de tal interação.

No momento em que escrevemos algo em um papel, diferentes partes do todo estão envolvidas em diferentes funções para que a escrita seja produzida. Cada parte, com sua respectiva função, demanda uma determinada forma de conhecimento e o alinhamento e a comunicação de tais conhecimentos são necessários para que o efeito último se produza. À cabeça podemos atribuir a função da criação e concepção do que será escrito. A função da mão deve ser o mover a caneta de determinadas maneiras. À caneta, deve-se tanto o ser movida do modo ordenado pela mão, quanto a liberação devida de tinta para que esta possa marcar o papel e assim em diante. Ora, podemos ver como que, para a produção de um efeito como algumas letras escritas em um papel, deve haver a convergência de diversas partes da natureza – cada qual exercendo a sua função de maneira precisa e em seu correto andamento – e da comunicação de conhecimentos e informações entre elas. Afinal, o que será escrito foi inicialmente concebido pela cabeça, mas ela mesma não pode se movimentar de modo a fazer surgir, no papel, as letras. A caneta, por sua parte, que é, propriamente dita, a parte que é capaz de fazer surgir as letras, é incapaz de concepção e deve ser movida conforme as orientações do que foi criado pela cabeça. Entre elas, se coloca ainda como intermediária a mão, vista como um instrumento através do qual a cabeça faria acontecer o movimento da caneta. Evidente é que



deve haver entre essas diferentes partes alguma forma de comunicação. Entretanto, a necessidade de comunicação não impede que a natureza esteja ordenada de maneira tal a tornar possível o surgimento das letras e palavras escritas no papel. Ao contrário, o ato da escrita dá-se numa ordenação quase tão perfeita das partes que podemos dizer que se trata de um processo bastante fluido e sem grandes confusões entre as partes.

Através dessa analogia, Cavendish apresenta-nos brilhantemente a possibilidade de as diferentes partes da matéria natural terem conhecimentos e funções próprias e de haver uma comunicação específica entre elas, comunicação essa que, em última instância, nunca poderemos conhecer<sup>49</sup>. Se dermos o próximo passo e relacionarmos a cabeça e sua função de desígnio e concepção à matéria racional; a mão e sua função de mover o que precisa ser movido à matéria sensitiva; e a caneta e o seu ser movido de acordo com os desígnios da sabedoria cósmica à matéria inanimada, encontramos um cosmos, ao menos em sua essência, cavendishiano.

---

<sup>49</sup> Apesar de o exemplo talvez nos remeter a um registro um pouco antropomórfico, considerando que se trata de uma analogia que retrata, em sua essência, uma ação humana, alguns pontos nos levam à afirmação de que, mesmo nesse caso, trata-se de uma harmonia cósmica entre as partes humanas e não humanas. Central é compreendermos que, na analogia da escrita, informações e conhecimentos deveriam ser transmitidos, ao menos, da cabeça à mão, da mão à caneta e da caneta ao papel. Nesse sentido, Cavendish ressalta, contrariamente a More, que esses conhecimentos não são transmitidos através de alguma forma de discurso, que seria um conhecimento propriamente humano. Isso, obviamente, não impede que a ação ocorra. Ação que não é exclusiva do ser humano que escreve, mas também depende de movimentos de outros seres, como a caneta e o papel. A transmissão de conhecimento entre tais entidades é necessária para que elas se coloquem em movimento, mas não sabemos propriamente como elas adquirem o saber necessário, pois essa ciência está vedada aos conhecimentos humanos, que são altamente limitados, se os compararmos à sabedoria infinita da natureza.

Mostra-se, com alguma maestria, que o necessitar de comunicação entre as partes não é de forma alguma um impedimento para construirmos teoricamente um universo aos moldes do concebido pela filósofa inglesa: podemos atribuir o desígnio, que é, na argumentação de More, prerrogativa divina, à matéria infinita e toda sábia da natureza, sem que, com isso, o cosmos se desfaça em confusão<sup>50</sup>.

Consideremos o que foi levantado até agora. Estudamos, brevemente, duas analogias que nos auxiliam na compreensão do pensamento cosmológico da nossa autora: a que apresenta a natureza como uma monarca absoluta e a que associa os três graus da matéria ao ato da escrita. Contudo, as analogias em questão deixam em aberto qual seria mais propriamente a relação da matéria com esse seu automover-se e ainda de que maneira as diferentes partes da natureza poderiam se organizar causalmente. Chegamos ao momento do capítulo no qual é pertinente que seja levantada a questão causal e para compreender a perspectiva da duquesa filósofa, terei que trabalhar o seu posicionamento em relação ao seu contexto intelectual.

Poderíamos argumentar, dentro da analogia da escrita, que a concepção da cabeça e o movimento da mão são *causas* do movimento da caneta e da produção da escrita, mas, do ponto de vista da pensadora moderna, estaríamos não sendo muito precisos no nosso

---

<sup>50</sup> Não podemos nos esquecer que, também para Cavendish, em última instância, Deus é a origem de toda a ordem e coerência da natureza infinita, por ser seu criador e ultrapassar essa em sabedoria. No entanto, a filósofa deixa claro que, em seu sistema, o Deus sobrenatural cria a natureza como um ser inteligente e vivo, sábio e capaz de ordenar-se e colocar-se em movimento por conta própria (PL 1.2-3). Por isso, é possível afirmarmos que o desígnio racionalmente ordenado se encontra de forma imanente na própria natureza, mesmo que por criação divina.

sentido de “*ser causa de*”. Como já observado anteriormente, para Cavendish, todo movimento é material e autocausado, de tal forma que a causa de um objeto se mover – seja ele, por exemplo, a caneta – deve ser sempre o movimento corpóreo interno próprio daquele objeto. Em outras palavras, a rigor, seríamos obrigados a dizer que a causa propriamente dita de a caneta produzir quaisquer movimentos é a própria caneta e que não podemos transferir a ela qualquer forma de movimento que, de fora, lhe advenha. Se quisermos ser ainda mais rigorosos, devemos dizer que o surgimento dos caracteres no papel deve-se ao movimento do próprio papel, e não de algo que tenha sido nele causado mecanicamente pela caneta<sup>51</sup>. Trata-se de uma teoria deveras estranha ao nosso pensamento do século XXI e, portanto, mais espaço deve ser dedicado a ela.

Um dos mais importantes corolários da filosofia da matéria apresentada na seção anterior é a noção de que o movimento é inerente à matéria e só pode existir como um movimento corpóreo. A filósofa vai ainda além: Cavendish defende que *todo movimento é automação ou movimento próprio* (PL 1.5, 1.30, 1.42; OEP *Discurso argumentativo*), de maneira que matéria e movimento *são um só*. Logo, não é possível que haja transferência de movimento sem que haja também transposição de matéria. Se todo movimento deve ser visto como um movimento corpóreo, então um movimento imaterial não pode existir e tampouco pode ser transferido de um corpo a outro. É nesse contexto que ela se introduz em um dos mais intrincados

---

<sup>51</sup> Uma excelente explicação dessa perspectiva cavendishiana encontra-se em PL 1.23, na qual a filósofa argumenta, na versão seiscentista do nosso exemplo, que o entalhamento de um pedaço de madeira (ou de um “black Patch of a Lady”, adornos faciais que eram usados nas cortes europeias nos mil-e-seiscentos) aconteceria ocasionado pelo movimento do entalhador, mas o entalhe seria realizado, de fato, pelos movimentos próprios do pedaço de madeira, não do artista.

debates da mecânica filosófica da sua época – assunto, como todos(as) bem sabem, que se coloca dentre os favoritos em meio aos(às) físicos(as) europeus seiscentistas.

Assim, para Cavendish, o movimento é intrínseco à matéria (PPO 1; PL 2.6; GNP 1.2, *passim*), dependente desta e sempre autogerado. Outrossim, todo movimento tem a si próprio (a sua própria matéria semovente) como causa primeira e principal, enquanto tudo o que acontece ao seu redor pode funcionar somente como uma *ocasião*: uma causa secundária, indireta ou mesmo, nos termos da época, uma causa moral para o movimento. Não nos deteremos demais nesta sua discussão da causalidade, pois um excelente trabalho já foi feito nessa frente, inclusive ligando a discussão causal cavendishiana com a estoica, por O'Neill (2013). Além disso, voltaremos à temática na unidade dois do nosso texto. Porém, cabem ainda, sobre o tópico, alguns esclarecimentos – principalmente no que toca à terminologia que é utilizada por historiadores(as) do pensamento da nossa era.

Os termos “ocasião”, “causa secundária” ou “causa moral” têm todos acepções bastante técnicas no século XVII. Toda uma corrente filosófica que será conhecida pelos historiadores como o *ocasionalismo* floresce nas discussões de física e metafísica dos mil-e-seiscentos. Isso é importante de ser lembrado, pois mostra que tal aspecto da tese de Cavendish não deve ser dispensado sumariamente como absurdo ou louco<sup>52</sup>, mas que devemos entender em que medida

---

<sup>52</sup> Apesar de que o termo “louco” pode parecer inapropriado numa obra acadêmica quando da caracterização de uma posição filosófica, por diversos motivos – encabeçados sem dúvidas por uma questão sumariamente machista – Margaret Cavendish foi amplamente criticada por suas posições e por seus escritos peculiares e ousados, de forma a receber, durante muitos séculos o epíteto de “*Mad Madge*”, isto é, “Madge Louca”, sendo “Madge” um apelido supostamente carinhoso para Margaret. Tal consideração levou à presente escolha de palavras e creio que justifica, ao menos

a autora introduz tais conceitos dentro das suas teses e de que maneira essas se desenvolvem a partir dos princípios propostos. Ademais, relevante também compreender de que maneira determinados conceitos do seu contexto intelectual são absorvidos pela filósofa, principalmente nas suas obras da década de 60, onde tal diálogo é mais profícuo e explícito. Interessantemente, se analisarmos o cenário da época, a chamada corrente ocasionalista opõe-se, no dado período histórico, a outra abordagem frequentemente defendida por célebres nomes do décimo sétimo século da era cristã: o *mecanicismo*. Neste momento, compreendo que ando por solos pouco firmes e tenho que me atentar para não cair em um perigo clichê de muitos estudos em filosofia que abusam desregradamente e sem as necessárias explicações semânticas dos famosos “-ismos”.

Por esse motivo, ressalto que não compreendo aqui com o termo mecanicismo uma corrente homogênea e indiferenciada, na qual pensadores defendiam as mesmas teses, mas, sim, um conjunto de autores que, apesar de infinitamente diferentes, têm teorias que se tangenciam ao menos num ponto: a possibilidade de transferência de movimento sem a transferência de matéria. Dessa forma, reconheço, em primeiro lugar, que o termo mecanicismo não encobre o fato de que os diferentes representantes de tal corrente defendem concepções

---

parcialmente, essa de outra forma estranha afirmação no texto. Sobre essa recepção que considera Margaret como louca ou, numa versão mais branda, como puramente ignorante das questões que ela se propõe a discutir, principalmente ao longo do século XX, ver Boyle (2004, p. 195). Entretanto, nem toda recepção da obra cavendishiana foi negativa: uma contemporânea sua, Bathsua Makin, autora de uma das primeiras obras em defesa de uma educação verdadeira para as mulheres, ao se utilizar de exemplos de mulheres sábias de tempos bíblicos, antigos e modernos, nota que a duquesa de Newcastle, “por seu próprio gênio, mais do que por qualquer instrução secular (*rather than any timely instruction*), ultrapassa muitos grandes homens crescidos (*many grave grown-men*)” (Makin *apud* Eales, 1998, p. 43).

físicas bastante distintas entre si. Entretanto, compreenderei sob tal “conceito guarda-chuva” que autores considerados mecanicistas são aqueles que defendem uma concepção de *transmissão mecânica de movimento*, na qual é possível o movimento ser transferido de um corpo a outro pelo contato local entre os dois e sem nenhuma transferência de matéria de um corpo a outro. Assim, temos que a causa direta do deslocamento de um corpo pode ser o movimento de um outro corpo que lhe é contíguo. No século XVII<sup>53</sup>, entre os importantes defensores de tais posicionamentos vemos autores como Descartes, Hobbes (ambos contemporâneos de Cavendish, que tinham contato pessoal com ela e com a família e que publicaram suas obras mais relevantes antes das dela), Gassendi e Locke (este último com obras posteriores à autora). Essa corrente foi aquela que, em retrospecto, podemos dizer que ganhou maior espaço dentro dos debates científicos e que se consolidou quase como um paradigma quanto à questão causal pós-século-XVII. Na contramão de tal posicionamento, vemos uma reflexão sobre a relação de causa e efeito que vislumbra uma relação diferente entre movimento e matéria, e sobre a suposta possibilidade de transferência de movimento: são os(as) chamados(as) ocasionistas, e, dentre seus membros

---

<sup>53</sup> De forma alguma quero dar a entender que os dois posicionamentos aqui opostos (o dos mecanicistas e o dos ocasionistas) são invenções do século XVII ou mesmo da modernidade. As discussões sobre a causalidade em termos da (im)possibilidade da transferência de movimento ou mesmo de como devemos compreender uma tal transferência existe nas universidades pelo menos desde a escolástica e tanto perspectivas que influenciarão uma corrente quanto a outra podem ser vislumbradas dentro do pensamento ocidental clássico ao menos desde o século XIV. No subsequente do livro, em particular na segunda parte, veremos como tal debate sobre a causalidade remonta até inclusive à Grécia Antiga, sendo um aspecto central da reflexão estoica em seus primórdios, em especial na filosofia de Crisipo.

encontramos outros filósofos de renome, como Malebranche<sup>54</sup> e Leibniz.

De uma maneira bastante superficial e que encontrará diferentes desdobramentos em cada caso, a posição defendida por tais pensadores(as) envolve a ideia básica de que objetos não transferem diretamente movimento uns aos outros, mas podem ser *ocasiões* ou *causas morais e indiretas* para que o movimento de outro objeto ocorra. Compreendo que a teoria de Margaret Lucas Cavendish poderia ser facilmente reconhecida por essa denominação de ocasionalista, uma vez que há, nela, a defesa explícita da impossibilidade da transferência de movimento sem a transferência de matéria, e, ao mesmo tempo, vê-se que um objeto pode ser frequentemente uma ocasião para que outro se ponha em movimento por suas próprias forças internas. Inclusive, depois de determinado momento de sua carreira intelectual, o termo “ocasião” será incorporado em sua filosofia, em sua significação técnica. O posicionamento da autora pode ser de difícil compreensão, por isso, usarei de um exemplo do próprio texto cavendishiano para esclarecer a questão.

Quando uma mão lança uma bola ao ar, de acordo com a visão de Cavendish sobre a natureza, ela não propriamente lhe transfere movimento, já que esse, como foi dito anteriormente, é inerente à

---

<sup>54</sup> Com todo o esmero que está sendo adotado em torno das nomenclaturas, é necessário ressaltar que, assim como o mecanicismo, o ocasionalismo não pode ser tomado como uma doutrina homogênea compartilhada por membros de, digamos assim, uma mesma escola. Cavendish explicitamente rejeita, por exemplo, o ocasionalismo malebranchiano em OEP 2.20, p. 230. Sobre o tópico, veja O'Neill, 2013, p. 314.

matéria e não pode existir sem ela<sup>55</sup>. Também não seria possível que matéria fosse transferida da mão à bola, senão ao imprimir movimento nos objetos, a mão, aos poucos, perderia sua matéria e dissolver-se-ia enquanto figura. Por esses motivos, cavendishianamente, podemos dizer que a bola, por ser dotada de matéria sensitiva e racional, é capaz de perceber o seu entorno e, sendo parte da natureza infinitamente sábia, coloca-se em movimento. A mão seria, então, uma *causa secundária* do movimento da bola (uma *ocasião* para que esta se mova) – já que a *causa principal* do movimento da bola deve ser a sua própria matéria semovente, dado que o movimento é sempre autogerado e inerente à matéria. Claramente se vê como tal concepção se afasta do que foi denominado anteriormente como mecanicismo, no qual um objeto seria mais propriamente dita a causa primária, suficiente e direta para o movimento do outro. Nas palavras da própria autora,

Dessa forma, quando um homem move um fio ou joga uma bola, o fio ou a bola não é afetada pelo movimento da mão, não mais que a mão o é pela moção da fita ou da bola, mas a mão é somente uma ocasião para que o fio ou a bola se mova de tal e tal forma. Eu não direi nada além de que é possível que ela [a bola] tenha alguma percepção da mão de acordo com a natureza da sua própria figura, entretanto, ela não se move pelo movimento da mão, mas pelo seu próprio, pois não pode haver movimento

---

<sup>55</sup> Além do *locus* de onde extrairia a citação que se segue, o exemplo da bola e da mão também aparece em PL 4.6, onde é discutido em termos semelhantes aos citados.



transferido sem matéria ou substância. (OEP 1.35, p. 160, p. 140)<sup>56</sup>

Encerrada preliminarmente a questão do ocasionalismo, antes de pôr término à seção, parece-me relevante abordar uma última caracterização contemporânea do pensamento de Cavendish que nos auxiliará em nosso empreendimento de uma correta compreensão introdutória da posição defendida pela filósofa. Essa caracterização é aquela que classificará a filosofia natural da pensadora como *organicista*.

Já afirmamos que Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, compreende a natureza como um todo infinito uno de matéria semovente. Complementarmente, a natureza é composta de gradações sensitivas e racionais de matéria, o que faz com que ela seja dotada de um conhecimento infinito. O conhecimento e a sabedoria da natureza, pensada em sua totalidade, mantêm a sua harmonia interna, proporcionando que as suas diversas partes saibam como se portar e se movimentar, sem que haja qualquer forma de confusão, impedimento do movimento ou mesmo repouso na natureza (PL 2.10, 2.12; OEP 1.30-1, *Uma explicação*). Isso leva a pensadora a afirmar que todas as partes da natureza são dotadas de vida e conhecimento próprios e que tais vida e conhecimento – denominadas alhures de sensibilidade e razão (*sense and reason*) – possibilitam que os movimentos sejam realizados na mais perfeita harmonia com o todo.

---

<sup>56</sup> “Therefore when a man moves a string, or tosses a Ball; the string or ball is no more sensible of the motion of the hand, then the hand is of the motion of the string or ball, but the hand is onely an occasion that the string or ball moves thus or thus. I will not say, but that it may have some perception of the hand according to the nature of its own figure, but it does not move by the hands motion, but by its own; for there can be no motion imparted without matter or substance”.

Trabalharemos, nas seções do livro dedicadas à física, mais aspectos dessa harmonia cósmica universal, porém, de modo geral, o que confere ao todo uma coordenação entre as partes é o fato de que a natureza é, em si mesma, racional (como um todo e em todas as suas partes), sendo, portanto, capaz de conhecimento<sup>57</sup>.

Conceber que tudo o que há na natureza é propriamente vivo e dotado de conhecimento é uma posição denominada pela posteridade de vitalista ou organicista, se preferirmos ressaltar o aspecto interconectado dos entes no dito sistema. Podemos compreender melhor em que a posição vitalista e organicista difere de uma posição na qual a matéria é vista como inerte, incapaz de movimento próprio e meramente passiva, se retornarmos ao exemplo da mão que lança a bola. Ao vislumbrarmos uma bola sendo lançada para cima por uma mão, somos levados(as), pelas concepções que mais renderam frutos na física posterior ao décimo sétimo século, a imaginar que existe uma transferência de movimento (imaterial, pois não há transferência de matéria) da mão para a bola e que esta recebe tal movimento ou ímpeto passivamente, sendo o seu movimento apenas uma reação mecânica à força aplicada à bola pela mão. Essa posição não poderia ser menos cavendishiana. Do seu ponto de vista, todas as partes da natureza – inclusas nesta a mão e a bola – são dotadas de conhecimentos sensoriais e racionais, que possibilitam que a bola perceba à sua volta o movimento da mão e que esse funcione como uma ocasião que leve a bola a se colocar em movimento de maneira

---

<sup>57</sup> Importante ressaltar que há uma diferença apontada por Cavendish entre o conhecimento infinito da natureza infinita e o conhecimento finito de uma de suas partes. As partes não conhecem e nem podem conhecer o todo, mas têm, cada uma delas, o seu conhecimento próprio específico e designado pela própria natureza racional (e, em última instância, por Deus ele mesmo), que é suficiente para a sua figura se colocar em movimentação, quando deve (PPO 63 1.13, p. 11-2).

harmônica com o primeiro. Essa para nós estranha concepção física pode ser mais bem compreendida se não mais vislumbrarmos a natureza e a matéria a partir de um olhar mecanicista que lhe imputa a passividade e lhe proíbe qualquer forma de conhecimento. Não devemos entender a natureza como passiva, neutra e somente reativa. Pelo contrário, ao propormos analisá-la como um organismo vivo (doutrina explicitamente defendida pela autora, por mais que a sua concepção de vida em muito difira da nossa), encontraremos a resposta do funcionamento mecânico do universo da autora. Tal posição é reconhecida e denominada pelos(as) estudiosos(as) como uma posição *organicista*.

Em que tal denominação pode nos auxiliar a compreender o pensamento filosófico cavendishiano? Voltemos nossa imaginação de volta aos desenvolvimentos do nosso século para então tentarmos compreender melhor a posição de Cavendish. Nossa educação científica dos últimos séculos força-nos a entender a matéria como algo totalmente inerte, passivo e incapaz de conhecer, principalmente se tratarmos de entes que estão fora dos reinos propriamente biológicos. Não obstante, também através de nossa educação, compreendemos que os entes biológicos – aqueles aos quais estão reservados o epíteto de “vivos” – possuem alguma forma de conhecimento do seu entorno e são capazes de, em resposta a esse conhecimento, agirem de maneira a colocarem-se em movimento de uma maneira específica. Façamos então alguns experimentos mentais e, como a duquesa, tentemos afirmar que tudo o que há é dotado de sabedoria, percepção e movimento, isto é, que tudo pode ser considerado, num sentido forte do termo, vivo.

Em primeiro lugar, imaginemos um corpo humano, em nossa compreensão do século XXI, e pensemos particularmente no

funcionamento dos nossos sistemas circulatório e endócrino. Mais especificamente, analisemos a manutenção do nível de glicose no sangue, função comumente atribuída ao nosso órgão conhecido como o pâncreas. De certa maneira, podemos compreender que, para que o pâncreas possa saber quais substâncias secretar e em qual quantidade, ele deve possuir certas formas de conhecimento: ele deve ser capaz de detectar quais os níveis de glicose no sangue e, de alguma forma, contrapor esses dados aos níveis que o organismo é capaz de suportar. Mais do que isso, a sua “movimentação” própria de produzir e secretar diversas substâncias que são capazes de regular a quantidade de açúcar no nosso sangue é algo que parte dele em resposta a esse conhecimento que ele é capaz de adquirir. Desse modo, temos um claro sistema no qual podemos dizer que as diferentes partes devem possuir diversas informações e saberes para serem capazes de agir perante as mais diversas circunstâncias. Em algum grau, podemos dizer que o pâncreas é vivo, tem a sua própria forma de conhecer, e, pela sua função específica que lhe é atribuída para que a harmonia do organismo como um todo possa prevalecer, é capaz de realizar diversas ações que lhe são próprias e que lhe cabem, sem que ele tenha propriamente um conhecimento de todas as partes desse organismo e de suas respectivas funções. Essa analogia, no pensamento cavendishiano, pode e deve ser estendida a toda e qualquer entidade. Não precisamos necessariamente nos restringir aos órgãos e seus conhecimentos e funções, mas o argumento é igualmente verdadeiro se pensarmos em estruturas menores também consideradas em alguma medida vivas, como os diferentes tecidos e células de um determinado organismo: todos(as) devem ser capazes, em alguma instância, de ter um conhecimento do que ocorre à sua volta e daquilo que lhe é próprio fazer perante as mais díspares situações que lhe

cercam. Se transpormos os exemplos, como parece propor Cavendish, e aplicarmos esse pensamento à natureza como um todo, podemos ver muito mais claramente como pareceria ser viável uma concepção na qual uma bola que seja lançada ao alto por uma mão seja vista como viva e capaz de conhecimento, e mais, como todo movimento pode ser considerado como um movimento próprio, indiretamente causado pelas circunstâncias e pela situação e pelos movimentos do entorno. Nesse sentido, ao auxiliar-nos a ter uma estrutura de pensamento dentro da qual o pensamento cavendishiano seja mais palatável, acredito que a consideração da natureza de Cavendish como um organismo pode nos trazer grandes ganhos hermenêuticos. A partir daí, fica mais clara a denominação de organicista que recebe o seu sistema físico-cosmológico.

Esperamos que, com esses exemplos, analogias e denominações historiográficas contemporâneas, tenhamos podido esclarecer alguns elementos fundamentais da filosofia natural da nossa intelectual duquesa. Todavia, parece-nos que tais considerações exigem, por sua vez, um estudo específico sobre o que propriamente é considerado conhecimento pela duquesa, além de também se debruçar sobre qual o conhecimento que caberia à espécie humana, assim como suas forças e limitações. A este estudo, passemos agora enfim.

### 1.2.3. Epistemologia: desantropomorfização do conhecimento e o papel da percepção

Em alguma medida, acredito ser ímpar falar propriamente de uma epistemologia cavendishiana se compararmos a sua concepção

de conhecimento àquela de muitos de seus contemporâneos. Grande parte da literatura filosófica ocidental, ao tratar do problema do conhecimento, reconhece nesse um atributo exclusivo do ser humano, enquanto a duquesa filósofa, como vimos, defende que tudo o que existe na natureza é dotado de matéria sensitiva e racional e, portanto, *conhece*, em um sentido forte do termo. Contudo, Cavendish deixa claro, em diversos lugares, que cada figura (ou cada ente) tem o seu conhecimento natural próprio, único e peculiar, de modo que nós não podemos devidamente saber como um gato ou um cão conhece os seus arredores, quanto menos entendermos como funciona a percepção sensorial e racional de entes vegetais ou minerais. É cabível, portanto, ressaltar, aqui, que existe, na epistemologia da autora, o que podemos caracterizar como uma *desantropomorfização* da noção de conhecimento, aspecto distintivo de sua filosofia quando confrontada a muitas das concepções filosófico-científicas dos mil-e-seiscentos<sup>58</sup>:

Tampouco posso eu perceber que o homem é o monopolizador de toda a razão, ou o animal, de toda sensibilidade, mas <percebo> que sensibilidade e razão estão em outras criaturas assim como no homem e nos animais. Por exemplo, drogas – como vegetais e minerais – apesar de não poderem cortar, esmiuçar ou infundir, como pode o homem, mesmo assim elas podem trabalhar sobre o homem de forma mais sutil, mais sábia e tão razoavelmente – seja pela purgação, pelos vômitos, pelos cuspes, ou de qualquer outra forma – quanto o homem que as tritura, esmaga e infunde. E os vegetais irão nutrir o homem tão sabiamente quanto pode o homem nutrir os vegetais. Ademais, alguns vegetais são tão maldosos e

---

<sup>58</sup> Semelhante posicionamento pode ser encontrado também em PL 1.18.

maliciosos ao homem quanto os homens o são uns aos outros. Veja a cicuta, ou a beladona e muitas outras. Uma papoulinha fará um homem dormir tão cedo, não!, mais cedo <até> que uma aia com o cantar e o balançar <do berço>, apesar de <fazê-lo> silenciosamente. Porém, porque eles não agem da mesma maneira ou jeito que o homem, o homem os julga como não dotados de sensibilidade e razão; e porque eles não falam e tagarelam como o homem, o homem acredita que eles não tenham tanta inteligência quanto ele; e porque eles não podem seguir e correr, o homem pensa que eles não são engenhosos. Semelhantemente são tratadas as crianças quanto à razão. Mas, certamente, não são o movimento local ou o discurso que fazem a sensibilidade e a razão, mas são a sensibilidade e a razão que os fazem. Tampouco são a sensibilidade e razão limitadas somente às ações do homem, mas estão dispersas nas ações, formas, figuras e propriedades de todas as criaturas. Pois, se nada, a não ser o homem, tivesse razão, e nada, a não ser os animais, sensibilidade, o mundo não poderia ser tão exato e tão ordenado como é. (PL 1.11, pp. 44-5)<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> “Neither can I perceive that man is a Monopoler of all Reason, or Animals of all Sense, but that Sense and Reason are in other Creatures as well as in Man and Animals; for example, Drugs, as Vegetables and Minerals, although they cannot slice, pound or infuse, as man can, yet they can work upon man more subtilly, wisely, and as sensibly either by purging, vomiting, spitting, or any other way, as man by mincing, pounding and infusing them, and Vegetables will as wisely nourish Men, as Men can nourish Vegetables; Also some Vegetables are as malicious and mischievous to Man, as Man is to one another, witness Hemlock, Nightshade, and many more; and a little Poppy will as soon, nay sooner cause a Man to sleep, though silently, then a Nurse a Child with singing and rocking; But because they do not act in such manner or way as Man, Man judgeth them to be without sense and reason; and because they do not prate and talk as Man, Man believes they have not so much wit as he hath; and because they cannot

Cada criatura tem o seu conhecimento próprio e natural à sua figura e esse é exatamente o conhecimento que lhe é necessário e suficiente para realizar ações conforme ao quinhão de movimentos que foi lhe atribuído pela natureza toda sábia. Tal consideração será de extrema relevância nos capítulos que se seguirão.

Vejamos, antes de prosseguir com o desenvolvimento do livro, como, na letra de Cavendish, tal desantropomorfização da percepção e do conhecimento de modo geral pode ser percebido e atentemos para alguns de seus pontos essenciais, voltando-nos, particularmente, para a diferença entre a percepção humana e as demais:

*Questão 11: <Sobre> se a percepção é realizada por modelagem*

Eu respondo: minhas sensibilidade e razão observam que a percepção animal, ou ao menos a humana, realizada pelos movimentos sensitivos e racionais nos órgãos para ela apropriados, é feita pela modelagem ou emolduração de figuras, de acordo com os modelos dos objetos externos. Entretanto, se todos os outros tipos e formas de percepção nas infinitas partes da natureza são feitas da mesma maneira, nem eu nem nenhuma <outra> criatura particular é capaz de determinar, por motivo de haver tantos tipos de percepção quanto há ações na natureza, e, na medida que os movimentos figurativos corpóreos mudam e se alteram, assim também o fazem as percepções

---

run and go, Man thinks they are not industrious; the like for Infants concerning Reason. But certainly, it is not local motion or speech that makes sense and reason, but sense and reason makes them; neither is sense and reason bound onely to the actions of Man, but it is free to the actions, forms, figures and proprieties of all Creatures; for if none but Man had reason, and none but Animals sense, the World could not be so exact, and so well in order as it is".



naturais. <Isso se dá>, pois a percepção é uma ação corpórea figurativa e assim o é geralmente em todas as partes e ações da natureza; e como nenhuma parte pode existir sem automação e autoconhecimento, assim também nenhuma pode haver que não tenha percepção. Portanto, eu verdadeiramente ousou afirmar que todas as percepções são feitas por uma figuração, apesar de eu não poder com certeza afirmar que todas são realizadas por imitação ou pela extração do molde. (OEP 1.37 Q11<sup>60</sup>, pp. 209-10, pp. 169-70)<sup>61</sup>

A seção das *Observações* cujo texto o excerto citado foi extraído tem como objetivo responder a um conjunto de perguntas formuladas diretamente com a meta de esclarecer alguns aspectos da filosofia cavendishiana que ainda talvez pudessem conter alguma espécie de obscuridade. Retornaremos em breve com a constatação de que a percepção humana é feita por “modelagem” (*patterning*), afirmação

---

<sup>60</sup> Como a seção 1.37 das *Observações* trata de responder a uma série de questões e como as respostas são muitas vezes bastante longas (mais que algumas outras seções do texto), optei por explicitar, na referência, no caso específico dessa seção, doravante, a qual questão pertence o excerto citado.

<sup>61</sup> “I answer: My Sense and Reason does observe, That the animal, at least humane Perception, performed by the sensitive and rational motions in the organs appropriated for it, is made by patterning or framing of figures, according to the patterns of exterior objects; but whether all other kinds and sorts of perceptions in the infinite parts of Nature be made the same manner or way, neither my self, nor no particular Creature is able to determine, by reason there are as many various sorts of perceptions as there are of other actions of Nature, and according as the corporeal figurative motions do alter and change, so do particular perceptions; for Perception is a corporeal, figurative action, and is generally in all parts and actions of Nature; and as no part can be without self-motion and self-knowledg, so none can be without perception; and therefore I dare truly say, that all perceptions are made by figuring, though I cannot certainly affirm, that all are made by imitation or patterning”. (Q. 11. *Whether Perception be Made by Patterning?*)

presente no início da citação, mas, antes disso, tratemos de uma outra importante questão presente no texto aqui trazido.

No momento, cabe-nos destacar as limitações para o conhecimento que são abordadas no trecho. Primeiramente, podemos verificar que é afirmado, apesar de cada figura ter a sua percepção e conhecimento próprios, que é vedada, ao ser humano, a compreensão do funcionamento de tais relações cognitivas. Poderíamos afirmar, com a autora, que tudo o que existe no cosmos, incluindo uma mera rocha, tem conhecimento sensitivo e racional. Entretanto, não poderíamos propriamente saber *como* uma rocha, uma flor ou um cão conhecem a realidade à sua volta, uma vez que se trata de um processo cognitivo que é próprio das suas figuras e não da figura humana. Dessa forma, o conhecimento possível para um ser humano é inerentemente limitado, uma vez que só lhe é permitido conhecer aquilo que a natureza lhe determinou, aquilo que é conforme à sua forma única. O ser humano, nesse sistema, não é visto como um ser especial e superior por ser dotado de uma razão discursiva, mas essa forma da razão lhe é própria por estar de acordo com a sua figura, isso não lhe conferindo mais que o *status* de uma dentre as mais diversas criaturas da natureza, cada uma com a sua forma de cognição. Assim, um certo ceticismo (termo utilizado, no presente, em um sentido mais amplo e menos técnico) quanto aos conhecimentos de outras criaturas aponta para uma outra forma de ceticismo, mais contundente e abrangente: a noção de que o ser humano, como parte da natureza, é incapaz de conhecer o seu todo infinito e deve contentar-se com aquela fatia finita do conhecimento infinito que lhe cabe, dados os desígnios de

Deus e da natureza infinita sua serva (serva de Deus, mas mestra do ser humano)<sup>62</sup>.

Como condiz à brevidade necessária ao nosso capítulo introdutório, convido o(a) leitor(a) a seguirmos com as nossas reflexões epistemológicas e, em par com a carta que nos serve de guia em nossa abordagem prefacial, esforcemo-nos por compreender a centralidade da temática da percepção dentro da teoria proposta por Lady Margaret. Com o perdão da repetição, mas convencido que estou da sua função didática, retornemos ao que é dito pela autora sobre o segundo dos fundamentos da sua física na carta 1.42:

Em seguida, sou da opinião que toda percepção é realizada por automações corpóreas figurativas e que a percepção de objetos externos é feita pela extração do seu molde. Como, por exemplo, a percepção sensitiva de objetos externos é realizada pela facção de cópias desses objetos, assim também os movimentos corpóreos sensitivos nos olhos extraem uma cópia dos objetos da visão; e os movimentos corpóreos sensitivos nos ouvidos extraem a cópia dos objetos do som; os movimentos corpóreos sensitivos nas narinas extraem uma cópia dos objetos do olfato; os movimentos corpóreos sensitivos na língua e na boca extraem a cópia dos objetos do gosto; e os movimentos corpóreos sensitivos da carne e da pele do

---

<sup>62</sup> O (por assim dizer) ceticismo do pensamento cavendishiano atinge ainda num nível ontológico mais elevado ao afirmar que, do ponto de vista da razão natural, é impossível conhecermos qualquer atributo da infinitude divina, já que o infinito divino é ainda mais incognoscível que o infinito material da natureza (PL 1.1-3, 2.3-4). Essa impossibilidade reforça a separação entre filosofia natural e teologia (*Divinity*), que a autora tantas vezes ressalta – cada uma delas com o seu respectivo objeto: o natural e o sobrenatural. Reiteradamente, Cavendish afirma que reflete sobre o natural, abstendo-se de discutir o divino.

corpo extraem uma cópia dos objetos externos sujeitos ao toque. Pois, quando você se coloca perante o fogo, não é o fogo ou o calor do fogo que adentra a sua carne, mas <são> os movimentos sensitivos <que> extraem uma cópia dos objetos do fogo e do calor. (PL 1.42, p. 127-8)<sup>63</sup>

Relembrando, Cavendish apresenta tal texto à semelhança de um sumário do ela compreenderia como sendo sua contribuição à filosofia natural: o tópico da percepção é o segundo corolário (do conjunto de dois) do qual o primeiro é o que ficou conhecido aqui como triunvirato da matéria. Essa colocação sozinha, que se repete em outros locais da sua obra, já é suficiente para mostrar a centralidade atribuída pela autora às teorias do conhecimento e da percepção humanas. Empreendamos, portanto, uma sucinta análise de tal teoria.

Em primeiro lugar, com o devido objetivo de conectar posicionamentos dentro do sistema teórico analisado, é importante ressaltarmos, mais uma vez, que tudo o que existe, para a pensadora, é composto de matéria sensitiva e matéria racional, que são, por sua vez, a vida e o conhecimento da matéria. Tais graus de matéria, como visto anteriormente, são propriamente denominados de matéria animada e a ela é reservada toda forma de movimento natural. O conhecimento e a vida são reconhecidos por Cavendish como *efeitos* dos movimentos próprios de cada grau da matéria (PL 1.30, 2.4, 4.30; OEP *Discurso argumentativo*; GNP 1.7-9). Uma importante consequência dessa concepção é o caráter *ativo* que é, assim, concedido ao processo do conhecimento e à percepção. Como todo movimento é encarado pela duquesa de Newcastle como um

---

<sup>63</sup> Original em inglês citado nas páginas 63-4.

movimento autogerado, se queremos teorizar o conhecimento enquanto efeito de um movimento *do cognoscente*, temos, necessariamente, que considerar que ele é um *produto autogerado da matéria que conhece*, não sendo, portanto, um processo passivo de qualquer parte da nossa alma.

Essa consideração da atividade do conhecimento é estendida, como podemos facilmente ver, ao conhecimento perceptivo. Contrariamente a diversas filosofias da percepção – tanto modernas quanto medievais e antigas – Cavendish se posiciona afirmando que o processo de percepção tem como causa principal o movimento da própria matéria sensitiva cognoscente. Esse é o processo que é descrito pela autora como a atividade de “extrair o molde” (*patterning out*). Em poucas linhas introdutórias, lancemos alguma luz na questão a partir de alguns exemplos. No primeiro destes, se estou a olhar para um computador, um *tablet*, um telefone, ou (chocantemente) para uma cópia física do presente livro à minha frente, a minha percepção desses objetos se dá pela capacidade dos movimentos sutis da *minha* matéria sensitiva de extrair a forma visível desse objeto e produzir dessa, por conta própria, um molde que me servirá de percepção visual. Essa abordagem da percepção, vem opor-se a importantes teorias que florescem no século XVII, principalmente associadas aos autores rotulados como mecanicistas e/ou corpuscularistas, e tal querela é abordada explicitamente pela autora. De acordo com muitos desses autores (particularmente, no caso do debate das *Cartas filosóficas*, Hobbes e Descartes), a percepção se dá, de alguma maneira, a partir de alguma forma de eflúvio ou da luz que, partindo do objeto, pressiona um ou mais órgãos dos sentidos e fazem-nos sentir ou

perceber esse objeto em particular (PL 1.4; 1.37<sup>64</sup>). Recomendo que se note atentamente que tal perspectiva pode ser entendida facilmente como denotando uma passividade do sujeito cujos órgãos são pressionados e que, a tal estímulo, somente reagem. Mais uma vez, o pensamento cavendishiano não poderia ser mais diferente. Vejamos como sua posição explicita-se em oposição direta àquelas:

Madame,

Eu escolhi, em primeiro lugar, o trabalho daquele famoso filósofo Hobbes chamado *Leviatã*, no qual eu o encontro dizendo “que a causa da sensação ou da percepção sensorial é o corpo externo ou objeto que pressiona o órgão próprio para cada sentido” (<*Leviatã*> Parte 1, capítulo 1<sup>65</sup>). A isso eu respondo, de acordo com o fundamento das minhas próprias *Opiniões Filosóficas*, que todas as coisas – e, dessa forma, objetos externos tanto quanto órgãos dos sentidos – têm sensibilidade e razão. Entretanto, nem os objetos, nem os órgãos são suas causas, pois a percepção é o efeito dos movimentos sensitivos e racionais, e não os movimentos <o efeito> da percepção. Pois, apesar de a matéria, pelo poder da automação, ser tanto divisível quanto componível e partes se juntarem a partes, não é dessa maneira que a percepção se dá. Ademais, as diversas partes entre as quais a percepção se realiza podem estar a uma tal distância de modo a não serem capazes de pressionar <uma à outra>, como, por exemplo: dois homens podem ouvir um ao outro a uma

---

<sup>64</sup> A discussão monológica sobre a percepção está dispersa nas mais diferentes cartas, entretanto, o debate com Hobbes, a partir de excertos de textos do *Leviatã*, se concentra na carta PL 1.4; enquanto a discussão com a perspectiva cartesiana presente nos *Princípios de filosofia* e na *Dióptrica* é enfatizada na carta PL 1.37.

<sup>65</sup> Nota da autora.

distância e, contudo, pode haver outros corpos entre eles que não se movem àquelas percepções, de maneira que nenhuma pressão possa ser realizada, dado que todas as pressões ocorrem por alguma constrição e força. Portanto, de acordo com a minha opinião, os movimentos livres sensitivos e racionais extraem o molde do seu objeto – como voz e figura – em seus próprios olhos e ouvidos. Pois a vida e o conhecimento – que eu chamo de matéria sensitiva e racional – estão em todas as criaturas e em todas as partes de todas as criaturas, gerando todas as percepções na natureza, uma vez que elas são as partes semoventes da natureza e, a partir da maneira como tais movimentos corpóreos racionais e sensitivos se movem, então assim são realizadas tais e tais percepções. (PL 1.4, p. 18)<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> “I Have chosen, in the first place, the Work of that famous Philosopher Hobbs, called Leviathan, wherein I find he says, That the cause of sense or sensitive perception is the external body or Object, which presses the Organ proper to each Sense. To which I answer, according to the ground of my own Philosophical Opinions, That all things, and therefore outward objects as well as sensitive organs, have both Sense and Reason, yet neither the objects nor the organs are the cause of them; for Perception is but the effect of the Sensitive and rational Motions, and not the Motions of the Perception; neither doth the pressure of parts upon parts make Perception; for although Matter by the power of self-motion is as much composeable as divideable, and parts do joyn to parts, yet that doth not make perception; nay, the several parts, betwixt which the Perception is made, may be at such a distance, as not capable to press: As for example, Two men may see or hear each other at a distance, and yet there may be other bodies between them, that do not move to those perceptions, so that no pressure can be made, for all pressures are by some constraint and force; wherefore, according to my Opinion, the Sensitive and Rational free Motions, do pattern out each others object, as Figure and Voice in each others Eye and Ear; for Life and Knowledge, which I name Rational and Sensitive Matter, are in every Creature, and in all parts of every Creature, and make all perceptions in Nature, because they are the self-moving parts of Nature, and according as those Corporeal, Rational, and Sensitive Motions move, such or such perceptions are made”.

Seguindo o exemplo da carta citada contra Hobbes, é possível que um ser humano veja e escute outro, estando dele a uma distância e que isso seja recíproco, mesmo que haja, entre eles, objetos que possam barrar alguma forma de matéria que partiria de cada um deles e pressionaria os órgãos sensitivos do outro. Ao contrário, do ponto de vista cavendishiano, o que acontece é que os olhos e os ouvidos de ambos conseguem, por um movimento próprio de “extrair o molde do seu objeto” (*pattern out each others object*), gerar em si mesmos uma figura que lhes sirva de percepção visual e auditiva. A citação, em seu início e final, afirma também contundentemente a posição a qual denominei de desantropomorfização do conhecimento: vida e conhecimento são atributos de toda e qualquer criatura que seja parte da toda vivente e sábia natureza infinita. Tal oposição entre uma abordagem mecanicista e passiva e uma concepção vitalista e ativa do processo de percepção humano será muitíssimo relevante ao analisarmos as proximidades e distâncias do pensamento cavendishiano em relação às diferentes perspectivas estoicas.

A título de conclusão provisória e com o objetivo de conectarmos as diferentes posições cavendishianas apresentadas no presente capítulo, cabe-nos, por fim, discutir brevemente a relação da sua abordagem da percepção e o seu ocasionalismo. Para Cavendish, é possível criarmos percepções sem que haja um objeto que lhe corresponda na realidade, como nos casos da imaginação e da memória (PPO 63 2.17, 6.11-13; PL 1.8, 2.13; OEP 1.35, 4.5), no exemplo dos sonhos (PPO 63 5.41, 6.21-24; PL 1.7; OEP *À leitora, Discurso argumentativo*, 1.37-Q.11) e das percepções de pessoas em estados não-sãos (PPO 63 6.14, 7.13-15; PL 1.18). Essa capacidade denota, inclusive, o caráter ativo da percepção, já que o objeto que poderia ser considerado comumente a causa da percepção não poderia sê-lo, pois



esta ocorre mesmo sem aquele. Contudo, um objeto externo ainda pode ser visto como uma causa suficiente para que sejam iniciados os movimentos da matéria sensitiva humana que gerarão a percepção. Porém, não podemos nos esquecer que, nesse caso, a causa primária e direta dessa serão os movimentos próprios da razão e da sensibilidade<sup>67</sup> do cognoscente. Assim, podemos ver, dentro dos termos estabelecidos há algumas páginas, que um objeto sensível pode ser (e frequentemente é) a *ocasião* para uma percepção, sendo a causa propriamente dita desta os movimentos figurativos internos da matéria sensitiva e racional daquele que conhece.

Com tais colocações a respeito da aceção atribuída por Cavendish a um termo tão filosoficamente carregado quanto é a percepção, acredito termos abordado os temas apresentados na quadragésima segunda das *Cartas filosóficas* – pelo menos de uma maneira introdutória que nos permita ter um mínimo contato com os fundamentos da teoria da natureza da pensadora. Espero que tais considerações tenham sido importantes como um prelúdio ao texto mais propriamente argumentativo do livro, principalmente para aqueles(as) leitores(as) que encontrem nos presentes escritos um dos primeiros contatos em língua portuguesa com a literatura especializada na discussão e compreensão dos textos cavendishianos. Acreditando ter cumprido com o que foi proposto pela redação de um tal capítulo introdutório, sigo para os estudos mais específicos de uma análise dos conceitos de razão e sensibilidade e da relação desses com o pensamento estoico antigo – ressaltando não somente as diversas

---

<sup>67</sup> Importante ressaltar que, para Cavendish, tanto a matéria sensitiva quanto a racional são capazes de percepção, sendo que esta deve ser entendida como dúplice, havendo uma percepção sensitiva e uma percepção racional. Trabalharemos com tal aspecto da teoria cavendishiana na seção 3.2.2 do texto.

similaridades, como também as suas divergências fundamentais e algumas de suas maiores consequências.



# Unidade 1. Lógica



## 2. Teoria do conhecimento estoica

Havendo apresentado preliminarmente noções básicas da física e da epistemologia de Margaret Cavendish, entraremos na argumentação central do livro, seguindo – em primeiro lugar – uma reconstrução do pensamento do estoicismo antigo, para então prosseguirmos com a análise comparativa dos dois sistemas filosóficos. Essa estrutura repetir-se-á nas duas unidades do livro, cujos títulos são inspirados na famosa tripartição do conhecimento filosófico apresentada por Zenão e Crisipo<sup>68</sup>: lógica (unidade 1), física (unidade 2) e ética (que, infelizmente, não trabalharemos no presente estudo, salvo algumas ressalvas brevemente mencionadas). Capítulos da natureza deste segundo e do capítulo cinco, então, foram redigidos com uma função argumentativa clara: possibilitar e esclarecer os paralelos entre a teoria estoica e a cavendishiana. Espero que uma tal

---

<sup>68</sup> Como veremos adiante, o estoicismo também não é uma corrente totalmente monolítica, sem que haja divergências entre os autores que fizeram parte de uma tal escola. Cabe aqui já uma menção ao fato de que o terceiro escolarca que estudaremos – Cleantes – aparentemente discordava da divisão tripartite da filosofia de Zenão e propunha seis diferentes partes: dialética, retórica, ética, política, física e teologia. Essa parece ter sido uma das particularidades de Cleantes, já que Diógenes Laércio aponta uma concordância de vários estoicos com a tripartição de Zenão: são mencionados Apolodoro, Eudromo e Possidônio (DL 7.41). Há um debate hermenêutico que se questiona se as áreas elencadas por Cleantes não poderiam representar subáreas, sendo as três partes clássicas da filosofia passíveis de serem subdivididas em duas. Entretanto, esse debate não terá particularmente nenhum impacto considerável na nossa discussão, de modo que sigo com a tripartição padrão, para os fins de organização da minha argumentação.

meta dispense uma reconstrução exaustiva das diversas doutrinas da *stoá*, tendo sido necessários alguns recortes dentro do cenário histórico do estoicismo para o não-sacrifício da exequibilidade do projeto.

Mais propriamente dentro, agora, da primeira unidade, refletiremos especificamente acerca de alguns tópicos da filosofia do conhecimento da fase do surgimento e estabelecimento da teoria estoica, com foco nas três primeiras grandes personagens paradigmaticamente associadas ao pórtico pintado de Atenas: Zenão de Cítio, Cleantes de Assos e Crisipo de Solos. Esta será a primeira limitação da nossa abordagem: dado que o estoicismo foi uma escola extremamente famosa, com inúmeros membros espalhados ao longo de diversos séculos e incontáveis divergências, torna-se praticamente impossível abordar a escola em sua inteireza. Ademais, nem mesmo posso reconstruir toda a filosofia proposta pelos três escolarcas mencionados, posto o objetivo da pesquisa. Nesse ponto, portanto, serei sumário: somente ensaiarei, neste capítulo, uma apresentação das principais noções gnosiológicas dos autores em questão, assim como de algumas divergências importantes internas e externas à escola, que marcaram o processo do desenvolvimento da teoria que chegou até nós, estudiosos(as) do século XXI.

Especulações epistemológicas, dentro do sistema estoico clássico, são questões da subseção da filosofia denominada lógica. No entanto, considerando o foco comparativo com o qual, no presente, nos limitamos, optamos por passar ao largo de todas as discussões que hoje mais propriamente encaixaríamos como sendo discussões *lógicas* – mesmo que tais conhecimentos tenham sido amplamente estudados dentro da tradição da escola helenista. Silenciar-me-ei sobre essa temática, tendo como justificativa plausível a aparente ausência de

um tal debate pormenorizado nos textos analisados de Margaret Cavendish. Mesmo dentre as diversas reflexões acerca do conhecimento, limitar-me-ei somente a alguns traços mestres do estoicismo, sem, por isso, acreditar que as aproximações e afastamentos entre as duas teorias se esgotem somente no que for aqui abordado. Tenho como intenção principal dar início ao diálogo entre as teses apresentadas no período helenístico e a sua recepção no período moderno pela autora britânica, conexão essa que ainda não foi suficientemente reconhecida pela bibliografia secundária<sup>69</sup>, e pretendo, com esse estudo, somente dar um primeiro passo em direção a uma futura expansão da nossa compreensão de um tão prolífico intercâmbio de ideias. Não obstante a consideração de tantas limitações, tocarei em diversos temas da epistemologia da *stoá*, e, para que eu possa melhor apresentá-los, convém anteriormente que consideremos algumas particularidades do estudo da escola estoica antiga, particularidades estas que nos acompanharão ao longo de todo o trabalho.

---

<sup>69</sup> O único trabalho encontrado nas pesquisas que busca traçar as origens estoicas da filosofia natural de Cavendish foi realizado por O'Neill (2001; 2013), tanto em sua magnífica introdução às *Observações*, quanto em um artigo posterior, investigando especificamente a questão do ocasionalismo causal e da completa mistura e sua relação com o pórtico.



## 2.1. Estudos sobre o estoicismo ateniense: preleções historiográficas

Os estudos de um(a) historiador(a) do pensamento já são deveras complicados, na medida em que esses são perpassados, sem dúvidas, por questões envolvendo tanto a materialidade dos textos que comumente são nossos objetos de pesquisa, quanto a sua transmissão ao longo dos séculos e/ou décadas que deles nos separam. O(a) profissional que volta seus olhos para a filosofia antiga enfrenta ainda inúmeras problemáticas além: pensamentos fragmentados; referências cruzadas; atribuição nem sempre correta de autoria; pesquisas limitadas à história da história; “originais” datando milênios à frente da vida do autor; inúmeras diferentes cópias e comentários produzidos acerca dos textos; os diferentes dialetos mortos de línguas que se encontram em desuso; *et caetera*. Assim, torna-se virtualmente impossível realizar uma pesquisa sobre o pensamento da antiguidade sem antes deixarmos explícitas algumas das delimitações do nosso trabalho – algumas inerentes à disciplina, algumas escolhidas pela pesquisa.

Começemos pela reflexão acerca de algumas dificuldades intrínsecas ao estudo do estoicismo antigo. Considera-se como a escola estoica, os seguidores da filosofia professada por Zenão de Cítio na Atenas do século III AEC. Por esse motivo também conhecidos por zenonianos, o grupo reunia-se junto ao Pórtico Pecile, ou *stoá poikílē* (DL 7.5). Desse nome, advém o adjetivo “estoicos” e,

consequentemente, a escola é chamada de “estoicismo”. Todavia, chamei já a atenção acerca de alguns dos comuns erros de interpretação do passado que se baseiam demasiadamente nos grandes bolsões que compartilham desse interessante sufixo. Os “-ismos” são muitas vezes apresentados como defendendo um determinado conjunto de teorias, o que pode ser profícuo do ponto de vista didático, mas oculta, apaga e faz desaparecer as diferenças entre os(as) diferentes autores(as), pensadores(as), teorias e propostas que ali parecem se encaixar. Falei disso quando mencionamos alguns “-ismos” relacionados à modernidade que aqui nos importa, como o mecanicismo, o ocasionalismo, o organicismo e o vitalismo. Espero mostrar que existem diversas vertentes de cada uma dessas abordagens e que ganhamos mais ao denominar um(a) autor(a) de “mecanicista” ou “ocasionalista”, do que ao defendermos que “o mecanicismo” ou “o ocasionalismo” defende isto ou aquilo. Como sempre, a situação é ainda mais complicada na filosofia antiga. No caso dos modernos, há muito mais claramente uma diferença entre diferentes mecanicistas – como Hobbes e Descartes – ou entre ocasionalistas – como Malebranche e Cavendish. Em contrapartida, quando falamos de *escolas* antigas, principalmente daquelas fundadas no período helenista, estamos discutindo um outro grau de compartilhamento de teses fundamentais. Isso posto, não queremos dizer que os pensamentos de todos(as) os(as) estoicos(as) foi exatamente o mesmo. Inclusive, todas as nossas fontes levam-nos a crer que existia intenso debate e divergências fundamentais entre as teorias dos diferentes filósofos adeptos da doutrina estoica. Discutiremos alguns desses aspectos mais adiante, sendo importante ressaltar, mais uma vez, que, por esse motivo, restringir-nos-emos a

somente três figuras, consideradas fundadoras da escola estoica: Zenão, Cleantes e Crisipo.

Outro fator decorrente de um estudo da filosofia estoica, particularmente dos membros de que nos ocuparemos, é o desafio da tentativa de reconstruir um pensamento de autores dos quais nenhuma obra chegou, de fato, em sua completude, até nós. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão haveria de ter escrito pelo menos dezenove obras (DL 7.4), Cleantes, cinquenta, (DL 7.174-5) e Crisipo, uma quantidade gigantesca que ultrapassaria (e muito) o número de cento e sessenta e dois<sup>70</sup> (DL 7.184-202). Nenhum desses escritos chegariam completos ao século XXI (nem ao século XVII, que tanto nos interessa), de maneira que somos forçados(as) ao esforço de coser diferentes fragmentos das mais diversas fontes em uma filosofia coesa e coerente.

Apesar das dificuldades, um estudo quanto à recepção do estoicismo na modernidade encontra-se em desenvolvimento, dado um reavivamento no interesse acadêmico sobre a escola grega nas últimas décadas. A imagem clássica de uma tal transmissão é-nos apresentada por Long:

O estoicismo antigo é muito menos acessível e abrangente em sua forma original que as filosofias de Platão, Aristóteles, Epicuro e Sexto Empírico. Dispomos de meras

---

<sup>70</sup> O longo sétimo livro de Diógenes Laércio tampouco chegou até nós em sua totalidade, sendo interrompido exatamente no elencar das numerosas obras de Crisipo. Não estou corroborando que o relato doxográfico de Diógenes haveria de estar necessariamente correto, mas creio que a afirmação do historiador parece de relevo para a afirmação de que os primeiros estoicos foram razoavelmente prolíficos em sua escrita, apesar de nenhum dos textos a nós ter chegado. Outras fontes, além de Diógenes, também afirmam ter sido Crisipo um escritor particularmente dedicado.

migalhas dos estoicos pré-romanos. Uma ideia geral da física e da lógica estoicas poderia ser obtida a partir do resumo, amplamente lido, compilado por Diógenes Laércio e do *De natura deorum*, das *Acadêmicas* e do *De fato* de Cícero, mas o significado filosófico dessas linhagens do estoicismo veio à luz sobretudo por meio da pesquisa erudita realizada no último século. O que havia de mais acessível e influente para a Renascença e o Iluminismo eram os tratamentos da ética estoica por Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio. (Long, 2003, pp. 404-5).

Nossa questão torna-se, então, mais intrincada, pois não se trata simplesmente da reconstrução de uma teoria com base nas mais ricas compilações de fragmentos e estudos de especialistas dos últimos anos. Interessa-nos, obviamente, a influência estoica no pensamento de uma filósofa moderna do século XVII e o estado da arte das pesquisas sobre o estoicismo não era outrora o mesmo do que dispomos no presente milênio. Estudaremos com alguma profundidade questões históricas e historiográficas que envolvem um trabalho de natureza tal no último capítulo do livro, mas devemos adiantar algumas considerações que serão determinantes para a nossa pesquisa.

Compreender a influência de uma escola como o estoicismo na modernidade, com todas as suas peculiaridades, tem inúmeros desafios. Estudar como teria sido possível que ideias estoicas tivessem chegado até Margaret Cavendish traz ainda os seus desafios próprios. A pensadora nunca teve uma educação formal em filosofia<sup>71</sup>; não era

---

<sup>71</sup> Aquilo que pode ser denominado de educação no primeiro período moderno é algo que deve ser entendido numa acepção muito mais ampla e diferente da atual,

versada ou capaz de ler ou se comunicar em qualquer outra língua que não o inglês; e o seu conhecimento de diversas das teorias antigas e modernas mais famosas dar-se-á de modo razoavelmente tardio, em um período de estudos que terá início somente após o seu retorno do exílio na década de 60 (PL *À leitora*; OEP *À leitora*). Assim, não devemos somente apresentar uma versão reconstruída do pensamento estoico, mas propor porque essa versão seria compatível com o que Cavendish teria tido acesso. Nesse sentido, cabe introduzir ao(à) leitor(a) a obra *História da filosofia* de um autor britânico da modernidade hoje menos conhecido chamado Thomas Stanley.

Stanley era um aristocrata extremamente erudito e reconhecido dentro dos círculos intelectuais da Inglaterra seiscentista. Ele publicou essa longuíssima obra acerca dos mais diversos posicionamentos em filosofia antiga e ela rapidamente se tornou uma referência para muitos(as) intelectuais da época. Esse texto foi uma das principais

---

principalmente no que tange à educação e criação de meninas e mulheres. Apesar de as mulheres de classes médias e altas serem alfabetizadas, algumas vezes inclusive em francês, a grande parte da população feminina era analfabeta, ao menos no sentido relevante que vai além da capacidade de assinar o próprio nome em situações convenientes. Grande parte da educação de todas, no entanto, ocorria dentro dos círculos familiares e da igreja (protestante, no caso da Inglaterra), sendo-lhe preferidas habilidades como a cozinha, a costura e o canto a aprendizados mais conhecidamente formais, que não existiam a não ser para um conjunto muito seletivo de exceções. Persistia ainda na sociedade um hábito educativo medieval de enviar as crianças para serem criadas e educadas em casas de um *status* social superior – sendo a mais estimada posição a da corte real – e particularmente as famílias de muitas meninas visavam em tais contextos não somente à educação delas, mas até ao arranjo de um casamento futuro. Cavendish, em particular, foi agraciada com uma posição na corte (católica) da rainha Henrietta Maria, que foi determinante para o seu futuro exílio e casamento. Para mais informações sobre a educação, particularmente das mulheres do período, ver Charlton (2002).

fontes de pesquisa para Lady Margaret dentro de suas limitações<sup>72</sup>. A obra foi publicada em quatro volumes, dos quais o segundo tem um longo capítulo inteiramente dedicado aos pensadores estoicos, lembrando bastante uma versão seiscentista de um compilado de fragmentos de autores que fazem referência à *stoá*. Dentre as mais diversas fontes, que o nosso estudo não poderia esperar cobrir, destaca-se, nas notas marginais da seção dedicada ao estoicismo, a pessoa de Diógenes Laércio, acompanhada principalmente de Cícero, Sexto Empírico, Plutarco e Estobeu. O pesquisador frustra-se ao constatar que o recurso a todos esses autores seria absolutamente inviável e consola-se voltando-se primariamente a alguns dos textos das duas primeiras fontes mencionadas – que parecem encontrar mais paráfrases em Stanley que as outras. Essas serão consideradas minhas fontes principais ao estoicismo, isto é, fontes que eu tive a oportunidade de estudar em sua inteireza<sup>73</sup>. Entretanto, mesmo esse

---

<sup>72</sup> A única referência que encontramos, nas obras cavendishianas, ao texto de Stanley, encontra-se na última parte das *Observações sobre filosofia experimental*, a qual intitula-se “Observações sobre as opiniões de alguns filósofos antigos”. Nessa seção, Cavendish apresenta que seu conhecimento das doutrinas antigas era devido, principalmente, à *História da filosofia* stanleiana e discute o pensamento de Tales, Pitágoras, Platão, Epicuro, Aristóteles e até algumas correntes menos famosas, como os cirenaicos e os acadêmicos. Especificamente sobre os estoicos, não há sequer uma menção por parte de Cavendish, apesar de haver na obra de Stanley uma seção imensa somente dedicada a eles.

<sup>73</sup> Denomino aqui Diógenes e Cícero como “fontes principais” do estoicismo, no sentido de que houve oportunidade de a pesquisa dedicar-se ao estudo das suas obras, não trabalhando somente com os fragmentos e excertos que muitas vezes aparecem em compilações de maneira isolada, como em SVF ou LS. Não desprezarei de maneira alguma, no entanto, o conjunto de fragmentos ou textos que se referem ao estoicismo, principalmente aqueles que estavam já disponíveis para Cavendish na obra de Stanley, como Sexto Empírico, a quem deveremos muitos dos nossos relatos. Sexto, Alexandre de Afrodísias e ainda outros, que serão utilizados somente em seu formato fragmentado, serão considerados “fontes oblíquas” ao estoicismo. Essa denominação

trabalho está longe de ser suficiente e completo. Farei recurso a quatro obras de Cícero e ao sétimo livro de Diógenes. O estado dos textos tampouco é perfeito: em Cícero, restam-nos duas das quatro *Acadêmicas*, e as que possuímos são de versões diferentes dos textos; o tratado *Sobre o destino* encontra-se tão em frangalhos quanto os próprios fragmentos estoicos; e, enquanto os tratados *Sobre a natureza dos deuses* e *Sobre a adivinhação* estão completos, eles sofrem do próximo problema que abordaremos – são textos escritos por um autor contrário aos estoicos e as doutrinas explicitadas são-nos apresentadas para serem subseqüentemente refutadas. Diógenes é possivelmente mais imparcial, mas a sua distância temporal dos autores é maior e seu texto também não chegou completo até nós, de modo que só podemos especular sobre o que o restante do maior dos livros das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* versaria. Em ambos os casos, estamos trabalhando com histórias das histórias da filosofia, de modo que o nosso acesso ao estoicismo (e, ao que tudo indica, o acesso também de Cavendish a esses autores) dá-se somente de maneira bastante indireta. Se consideramos que Diógenes Laércio teve inúmeras fontes bibliográficas diferentes, temos *ao menos* o seguinte percurso: Cavendish haveria lido sobre os estoicos em Stanley, que por sua vez leu em Diógenes (sua principal fonte), que por sua vez leu de outros autores que leram ou conviveram com os estoicos. História da história da história do pensamento, devidamente.

Por fim, uma peculiaridade que faz parte do estudo das fontes estoicas diz respeito à filiação filosófica dos autores que se referem ao estoicismo. Além do fato de já havermos mencionado que as obras dos

---

não quer de maneira alguma denotar que essas fontes seriam de menor importância, mas, ao contrário, ela quer denotar somente que, no presente trabalho, não foi possível a consideração de seus textos em sua completude.

autores nos chegaram somente fragmentariamente, cabe discutirmos um pouco sobre em quais contextos essas menções, alusões, citações ou comentários surgiram. Sem dúvida, a maior parte dos fragmentos e obras de que dispomos acerca do pensamento do pórtico ateniense é advinda de autores de escolas rivais que têm por objetivo refutar ou até ridicularizar a posição estoica. Diógenes Laércio mantém-se, nesse sentido, como um relato razoavelmente neutro; mas Cícero, Sexto Empírico e Plutarco serão todos críticos ferrenhos das teses estoicas – cada um à sua maneira e em seu grau. Isso também será verdade quanto aos primeiros padres da igreja cristã. Relevante em particular para nossos objetivos são os relatos dos autores de correntes cétricas – os mais abundantes e, podemos argumentar, os mais contundentes em negar o posicionamento de Zenão e seus seguidores. O fato de grandes defensores das escolas acadêmica e pirrônica terem sido as principais fontes – modernas e contemporâneas – para o nosso acesso ao estoicismo, exige que nos esforcemos ao máximo no intuito de lermos e construirmos o pensamento estoico em uma hermenêutica generosa, tentando vislumbrar quais seriam as teses plausíveis que eram defendidas pelos estoicos a partir de versões que imaginamos serem simplificações apresentadas no intuito de serem refutadas. Nas palavras de um grandíssimo estudioso da escola grega:

A tradição, no entanto, desenvolveu uma visão da posição estoica que a faz tão vulnerável ao ataque cétrico que se torna bastante difícil entender como os estoicos, por séculos, foram capazes de manter o debate sem conceder a derrota. Se os estoicos defenderam a posição que tende a ser-lhes atribuída, sua escola estaria rapidamente deserta. Que, ao contrário, ela tenha sido defendida por homens da engenhosidade de um Crisipo deveria nos encorajar a



rever a posição dos estoicos para ver se ela não poderia ser mais atraente ou ao menos mais fácil de defender do que a tradição nos faria crer. (Frede, 1987, p. 176)

Portanto, cabe ao(à) intérprete interessado na filosofia estoica um exercício de interpretação que exige que subtraíamos as considerações que nos pareçam fazer da perspectiva defendida um fácil alvo, para tentar reconstruir um edifício que tenha uma fundação mais sólida que aquela apresentada por aqueles que querem destruí-lo. Isso se torna mais relevante ainda em relação ao período moderno, no qual sabemos que há um muito intenso interesse pelos principais opositores das teses da *stoá*: os céticos pirrônicos e acadêmicos (aqui representados, principalmente, pelas figuras de Sexto Empírico e Cícero), que são aqueles que carregam junto consigo grande parte do material estoico que retornará à Europa seiscentista<sup>74</sup>.

Ao gastar algumas páginas com considerações acerca dos recortes necessários e das dificuldades e desafios de compreensão da

---

<sup>74</sup> Os pensadores modernos sofrem uma influência considerável dos autores estoicos, o que pode ser verificado numa variedade de maneiras: (a) a corrente neoestoica de Justus Lipsius e Guillaume du Vair encontra nos autores imperiais sua principal inspiração; (b) na modernidade francesa, vemos um conhecimento e uma apropriação de tais autores claramente em Montaigne, mas também em diversos outros pensadores menos conhecidos (D'Angers, 1976); (c) de modo mais geral, encontramos também uma expressão estoica forte no continente em Spinoza (a quem Leibniz teria chamado de dirigente da “seita dos estoicos novos”, *status* esse que ele dividiria com Descartes (Leibniz *apud* Long, 2003, p. 407) e Kant, para nos reduzirmos a poucos e importantes autores europeus; e (d) no Reino Unido, em particular, temos grandes nomes como Butler, Shaftesbury e Adam Smith como alguns dos grandes nomes que tomarão de empréstimo ideias da *stoá* (Long, 2003, p. 404). Relevante mencionar que os autores, com a exceção dos franceses mencionados, têm as suas teses apresentadas à intelectualidade num momento posterior à publicação da obra de Cavendish, o que contribui para a defesa de que a autora defende um posicionamento filosófico original e único dentro do contexto dos mil-e-seiscentos anglófonos.

herança estoica na modernidade, espero que algumas das escolhas teóricas realizadas pelo presente estudo se justifiquem e que possamos seguir adiante com o conteúdo da nossa pesquisa.

## 2.2. *Phantasia katalēptikē*:

### Zenão de Cítio

Apesar de que é possível que os aspectos éticos e morais sejam aqueles pelos quais, historicamente, a filosofia do pórtico ficou mais bem conhecida, tanto as nossas fontes primárias quanto as secundárias dão-nos indícios que grande parte das inovações intelectuais características da *stoá* versam, na verdade, sobre temas que teríamos que enquadrar nas duas outras grandes áreas da filosofia: a lógica e a física. Não nos debruçaremos sobre essas duas áreas como um todo, porém, os temas analisados pelo presente estudo devem ser compreendidos como fazendo parte de tais categorias *lato sensu*: a primeira parte compreenderá questões da teoria do conhecimento – que dentro do sistema estoico é parte do que pensa a lógica; e a segunda parte dedicar-se-á a questões sobre o que entre os gregos e os romanos recebia o nome de física.

Quanto à originalidade de Zenão de Cítio, David Sedley inicia um de seus célebres artigos afirmando que “a epistemologia de Zenão foi provavelmente sua inovação filosófica mais radical” (Sedley, 2002, p. 148)<sup>75</sup>, enquanto Cícero, em suas *Academica* glosa:

---

<sup>75</sup> Para exemplos de estudiosos que defendem a mesma posição, veja Long, 2006, p. 223.

Para que eu omita outras coisas, quem ou da Antiga Academia ou dos peripatéticos alguma vez disse estas duas coisas de que se trata: ou só poder ser percebido o que fosse verdadeiro tal qual não pudesse ser falso, ou o sábio nada opinar? Certamente ninguém. Nenhuma dessas proposições foi defendida muito esforçadamente antes de Zenão. (*Acad. pr.* 35.113, p. 347)<sup>76</sup>

Considero, assim, ser seguro afirmar que a teoria do conhecimento do fundador do estoicismo é recebida no mundo intelectual grego com grande surpresa e é vista como uma grande e importante inovação<sup>77</sup>. Não é à toa que tais posicionamentos acenderão uma faísca que incendiará os debates nos quais veremos de lados opostos os mais importantes filósofos estoicos e acadêmicos. De fato, vemos que tal embate entre as duas escolas dominará de maneira relevante grandes momentos da filosofia helenista e da filosofia romana de entre os séculos III e I antes da era comum (Frede, 1987, p. 151; Hankinson, 2003, p. 73). Desse litígio, interessar-nos-ão, em particular, as discussões entre Arcesilau e Zenão e entre Carnéades e Crisipo, ambos os confrontos tendo, em seu âmbito, reflexões epistemológicas. Antes de, contudo, seguir a tais diálogos, retornarei à citação ciceroniana para buscar um esclarecimento acerca da teoria do conhecimento do filósofo cipriota.

---

<sup>76</sup> “Haec duo de quibus agitur quis umquam dixit aut veteris Academiae aut Peripateticorum, vel id sol um percipi posse quod esset verum tale quale falsum esse non posset, vel sapientem nihil opinari: certo nemo. Horum neutrum ante Zenonem magno opere defensum est”.

<sup>77</sup> Importante ressaltar que, apesar de conscientes das suas inovações intelectuais, os estoicos não se consideram uma escola de forma alguma sem tradição: muito pelo contrário, temos importantes indícios da influência socrática no pensamento da *stoá* (Frede, 1987) e mesmo de textos platônicos como o *Teeteto* (Striker, 1996; Long, 2006).

O contexto no qual surge o excerto nas *Acadêmicas* é aquele no qual Cícero, personagem da primeira versão do segundo livro (única versão que chegou até nós), confronta Luculo, porta-voz do pensamento estoico, utilizando o pensamento da Nova Academia, nesse caso, de Carnéades. Duas cláusulas parecem, nessa exposição de Cícero, ser relevantes para compreendermos o posicionamento gnosiológico defendido por Zenão: (a) “só poder ser percebido o que fosse verdadeiro tal qual não pudesse ser falso”; e (b) “o sábio nunca opinar”. Sugiro, no presente momento, que abordemos, em nossa análise, as duas proposições na ordem inversa da apresentada.

No segundo item levantado pelo orador romano, é dito que ao sábio estoico não é permitido o opinar. Diante de nós está uma das mais importantes imagens filosóficas do pensamento estoico: a imagem do sábio (*σοφός/sapiens*). O sábio estoico é uma personagem complexa e muito se escreveu acerca do papel de uma tal persona no *métier* da filosofia do pórtico. Ele será caracterizado por uma miríade de atributos, dentre os quais, Cícero conta-nos, está a capacidade de distinguir percepções verdadeiras das falsas e de adquirir um conhecimento de alguma maneira “infalível”, que lhe permita sempre estar do lado da *epistémē* e não da *dóxa*. Por esse motivo, argumenta-se, não lhe seria permitido o “opinar”, que, nesse sentido clássico da filosofia grega antiga, deve ser interpretado como um registro menor de conhecimento no qual o cognoscente não está certo da sua opinião, e, no qual, essa poderia, inclusive, ser falsa. Pode até ser que, do ponto de vista subjetivo, o sujeito esteja seguro de suas convicções, mas caracterizá-las como opinião e não como saber demonstra a sua fraqueza epistêmica. Por esse motivo, a opinião deve ser considerada somente como tal e não como um conhecimento ou ciência. Ao sábio, para que ele seja digno de seu epíteto, é necessário que seja conferida

a viabilidade de discernir o verdadeiro do falso de uma maneira segura, de modo que ele tenha propriamente um conhecimento acerca das coisas (e não uma mera opinião) e possa, assim, agir segundo tal conhecimento<sup>78</sup>.

Continuemos agora em nossa análise da citação das *Academica* e vejamos a conexão entre as duas propostas cognitivas atribuídas a Zenão. Primeiramente, foi dito que ao sábio não é permitido o opinar. Para que essa condição seja satisfeita, é necessário, portanto, que tal personagem estoica disponha de uma capacidade, como vimos, de discernir o verdadeiro do falso de uma maneira consistente e constante. É tal consideração que distinguirá o conhecimento epistêmico daquele meramente doxástico ou opinativo. Isso nos leva à primeira das proposições que Cícero coloca na boca do fundador da escola estoica, a saber, “só poder ser percebido o que fosse verdadeiro tal qual não pudesse ser falso”. Essa formulação ciceroniana é bastante esclarecedora, pois aponta para uma das propostas protagonistas da gnosiologia da *stoá*, que é a garantia de que o sábio estoico é capaz de reconhecer e assentir ao que é verdadeiro, distinguindo-o do falso através de uma *percepção*. Não se trata de uma percepção corriqueira, da qual todos compartilhamos frequentemente ao longo de nossa vida. Se assim fosse, seríamos todos sábios estoicos e, dessa maneira,

---

<sup>78</sup> Uma importante e controversa questão, ao se tocar nesse tópico, versa sobre a existência real de um sábio ao modo estoico ou mesmo sobre a mera possibilidade de um ser humano atingir esse cobiçado *status*. A generosidade hermenêutica aqui defendida para o estudo do estoicismo atuará no sentido de fornecer-nos uma interpretação deflacionada do sábio, contrariamente a uma imagem desse que foi comumente construída pela tradição cética. Estaremos satisfeitos, em um primeiro momento, em caracterizar o sábio estoico como aquele que consegue discernir a verdade da falsidade – a partir de um critério que discutiremos em breve – de uma maneira suficientemente segura *para efeitos práticos da vida comum*, no sentido de conhecer sobre a natureza o necessário para viver conforme suas leis.

não nos seriam permitidos o erro, a opinião ou a dúvida. Encontramos aqui uma forma de percepção aguçada e aperfeiçoada que permitiria ao sábio a apreensão do verdadeiro enquanto verdadeiro e a distinção desse do falso. Trata-se da noção estoica da representação apreensiva ou da *phantasia katalēptiké*.

A representação apreensiva ou compreensiva<sup>79</sup> foi talvez o aspecto mais característico e idiossincrático do pensamento epistemológico proposto por Zenão. Para diversos autores, antigos, modernos e contemporâneos, essa expressão conteria o aspecto fundamental da epistemologia estoica: o critério de verdade (*κριτήριον τῆς ἀληθείας*) que permitiria ao sábio o acesso ao conhecimento. Novamente, Cícero vem ao nosso auxílio:

[Zenão] [n]ão juntava fé a todas as representações, mas só àquelas que tivessem um sinal característico, próprio daqueles objetos que fossem representados; e quando aquela própria representação se discernisse por si mesma, ele a dizia “apreendível” – suportarei essa palavra?

– Nós sem dúvida, diz Ático, pois de que outro modo efetivamente dirias *καταλεπτόν*?

– Mas quando aceita já e aprovada houvesse sido, ele a denominava apreensão, semelhante àquelas coisas que

---

<sup>79</sup> Trata-se aqui de um termo de tradução debatidíssima e que a tradição não conseguiu ainda concordar em um termo único. Adoto o termo “representação apreensiva” seguindo tradução de José Rodrigues Seabra Filho do texto dos *Academica* de Cícero (Cícero, 2012 [séc. I AEC]). Por vezes, me servirei também do termo “representação compreensiva” como um sinônimo, ao considerar que o texto latino de Cícero traz variações do termo *comprehensionem* onde a tradução proposta foi “apreensão”. Outras variações, conforme também presentes na bibliografia secundária, serão utilizadas ocasionalmente, tais como “representação cognitiva” ou variantes que trazem a tradução de “impressão” para a *phantasia*, sem que com isso seja denotado qualquer outro significado adicional.

fossem apreendidas com a mão; a partir daí também este nome ele pensara, visto que essa palavra antes ninguém em tal assunto houvesse usado, e muitíssimas igualmente novas palavras (pois dizia coisas novas) ele utilizou. O que, porém, era apreensível pelo sentido isso mesmo ele denominava sentido, e se houvesse sido apreendido de tal modo que não pudesse ser arrancado pela razão, ele o denominava ciência, mas de outro modo, insciência; a partir desta surgia também a opinião, que seria fraca e comum com o falso e com o incógnito. Mas entre a ciência e a insciência ele colocava aquela apreensão [a representação apreensível] de que falei, e não a contava nem entre as coisas corretas nem as coisas tortas, mas dizia dever-se acreditar somente nela. (*Acad. post.* 9.41-42, p. 131)<sup>80</sup>

Importantes considerações devem ser feitas a respeito dessa citação. Primeiramente, vemos a diferenciação entre ciência e insciência, estando contida nessa última o que é visto como opinião, conforme abordado anteriormente. Entretanto, a passagem chama a atenção para um estágio do processo cognitivo que está entre a ciência

---

<sup>80</sup> “Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehendibile—feretis haec? / ATT. “nos vero” inquit; “quonam enim alio modo καταληπτὸν diceres?” / VA. “sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prenderentur; ex quo etiam nomen hoc duxerat at, cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset, plurimisque idem novis verbis (nova enim dicebat) usus est. Quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat”.

e a insciência e que ele denomina de apreensão. O termo apreensão vem traduzir o neologismo zenoniano *katálēpsis*, termo original comumente associado à inovação filosófica proposta pela sua epistemologia. Esse processo é o processo e o produto do conhecer ele mesmo (sua natureza enquanto processo e/ou produto de um processo denotada pelo sufixo grego -ις) e possibilita, àqueles que são capazes de reconhecer as impressões ou representações que sejam da natureza da apreensão, a habilidade de conhecer ou ter ciência de algo. O neologismo em si mesmo evoca a analogia com as apreensões realizadas pelas nossas mãos que é aludida no início do trecho. *Katálēpsis* é uma formação (nova, no contexto da epistemologia) que adjunta o prefixo “*katá-*” (*κατά-*) a variações do verbo *lambánō*, que tem por significado original agarrar, captar, apreender “semelhante àquelas coisas que fossem apreendidas pela mão”. Essa curiosa etimologia é, ao mais clássico estilo estoico, amplamente explorada por Zenão e temos, ainda em Cícero, a explicitação de uma outra metáfora do fundador da escola para a distinção entre as diferentes etapas do conhecer, que aborda semelhante imagem:

Mas negais alguém saber alguma coisa, a não ser o sábio. E isso decerto Zenão concluía com um gesto, pois quando, estendidos os dedos, havia mostrado a palma da mão, dizia “é deste modo a representação”; em seguida, depois que havia contraído um pouco os dedos, “o assentimento, deste modo”; então, depois que os havia comprimido completamente e formado o punho, dizia que aquela era a percepção (a partir dessa similitude impôs também a esse processo o nome *κατάληψις*, que antes não existira); mas quando havia aproximado a mão esquerda e apertado estreita e fortemente o punho, dizia que tal era a ciência,



da qual ninguém a não ser o sábio era o possuidor. Mas quem seja ou tenha sido sábio, nem sequer eles próprios costumam dizê-lo. (*Acad. pr.* 46.145, p. 401)<sup>81</sup>

Essa bem conhecida metáfora zenoniana desenvolve o que podemos denominar de diferentes etapas do processo cognitivo estoico. O primeiro passo para que possamos conhecer algo é a representação (*φαντασία/uisum*), aquilo do objeto que aparece para nós<sup>82</sup>. Todavia, essa representação pode não ser uma representação acurada do objeto e, por isso, é necessário que exerçamos algum discernimento entre as representações verdadeiras e as falsas e, nessa altura, nos deparamos com a questão do assentimento (*συγκατάθεσις/adsensus*). O receber as representações não está em nosso poder, independe da nossa vontade. O assentimento, contrariamente, é definido pelo cipriota como aquilo que está em nosso poder, isto é, que nos é voluntário<sup>83</sup>, envolvendo algo como o

---

<sup>81</sup> “At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem. et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, 'visum' inquebat 'huius modi est'; dein cum paulum digitos contraxerat, 'adsensus huius modi'; tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάλημψιν imposuit; cum autem laevam manum admoverat et ilium pugnum arte vehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem. sed qui sapiens sit aut fuerit ne ipsi quidem solent dicere”.

<sup>82</sup> Cabe aqui a lembrança que o termo *phantasia* advém do verbo grego *phainō* ou *pháinetai* que demonstra o aparecer, o desnudar-se, o trazer à luz. Considerando que a temática epistemológica confere ao termo algo de técnico envolvendo aquilo do objeto que aparece para nós e que, por isso, é representado na nossa mente a partir da percepção, trabalhamos com a tradução “representação” para o termo *φαντασία*.

<sup>83</sup> “Por outro lado, ele [Zenão] mudou muitíssimas coisas naquela terceira parte da filosofia, na qual primeiramente disse certas coisas novas a respeito das próprias sensações, as quais pensou seguirem-se a partir de certa como que impulsão oferecida do lado de fora (a qual ele denomina *φαντασία*; quanto a nós é lícito denominemos

aceitamento, ou não, da informação que nos chega a partir dos nossos sentidos. Contudo, como estamos sujeitos a enganarmo-nos, essa etapa do conhecimento é somente representada por uma leve contração dos dedos, denotando que não haveria aqui a segurança e a certeza da ciência, somente o assentimento – e podemos, infelizmente, dar o nosso assentimento a percepções e a conteúdos proposicionais que não sejam verdadeiros.

Por fim, uma forma específica de percepção da realidade é apresentada pela compressão total dos dedos, na formação de um punho. A essa concepção é associada a noção da apreensão ou da representação cataléptica. Trata-se de uma impressão dotada de determinados caracteres e/ou de uma história causal específica que nos faz capazes de distinguirmos entre as percepções que têm objetos reais existentes fora da mente perceptiva daquelas que não os possuem. Além disso, é necessário que essa impressão comunique ao cognoscente o objeto impresso tal como ele é, mas adentraremos essas e outras minúcias nas seções que se seguirão. Por agora, cabe a ressalva de que, apesar de necessária ao conhecimento, vemos através da analogia que a *katálēpsis* será um estágio diferente da ciência propriamente dita, que terá características de constância e inviolabilidade e que será uma capacidade cognitiva restrita ao sábio. Em contrapartida, a apreensão ou a representação cataléptica não parece estar necessariamente associada somente ao sábio e, por esses motivos e ainda muitos outros, ocupará um papel central tanto na

---

representação (*uisum*), e retenhamos decerto a cada passo essa palavra, pois deverá ser utilizada mais vezes na restante conversação); Mas a essas coisas que foram vistas e, por assim dizer, aceitas pelos sentidos ajuntou o assentimento das almas, o qual ele pretende que tenha sido posto em nós e seja voluntário (*quam esse uult in nobis positam et uoluntariam*)” (*Acad. post.* 9.40, pp. 128-9).

teoria da cognição como na teoria da ação estoicas (Gazolla, 2006; Brennan, 2003). Nessa estrada então, voltemo-nos enfim às condições que tornam uma representação uma representação cognitiva ou apreensiva – o que nos leva diretamente a um dos conflitos fundadores do pensamento helenístico.

## 2.3. Pórtico *versus* Academia: Zenão e Arcesilau

Herdeiros de uma das principais correntes socráticas, os discípulos de Platão continuaram, mesmo após a morte do fundador da Academia, a desenvolver filosofias que foram imensamente relevantes até para além do período helenista. As teses que foram apresentadas e desdobradas em suas mais potentes consequências são várias e grandes divergências são encontradas entre os posicionamentos dos diferentes escolarcas à frente da escola platônica<sup>84</sup>. Entretanto, nenhuma filosofia será, ao longo dos séculos, tão fortemente associada ao nome da Academia quanto a sua vertente cética e o ponto de inflexão a partir do qual encontramos um tal alinhamento intelectual dos membros da escola recai justamente sobre um dos principais nomes da filosofia grega pós-aristotélica: Arcesilau. Ao melhor estilo socrático, Arcesilau nada nos deixou por

---

<sup>84</sup> Diferentes fontes apresentam os sucessores de Platão na Academia como agrupados de formas diversas. Cícero apresenta a escola platônica como divisível em duas fases: a velha e a nova. Sexto Empírico parece defender uma divisão em cinco, enquanto Diógenes Laércio propõe uma divisão tripartite. O mais importante, para efeitos da nossa leitura, é que Arcesilau, em todas as fontes mencionadas, é visto como inaugurador de uma nova etapa do pensamento acadêmico.

escrito (DL 4.32), mas ficou primariamente conhecido pelos diálogos, embates e conflitos intelectuais que empreendia constantemente com as outras escolas do seu período – em particular com aqueles que se reuniam na *stoá*. Contemporâneo de Zenão, foi um profundo crítico da epistemologia estoica e a discussão entre os dois pensadores foi das mais prolíficas da antiguidade, com ecos ressoando até os dias presentes. Um dos principais alvos de Arcesilau será a doutrina da *phantasia katalēptiké* e, se por um lado, ele será cético a seu respeito, suas dúvidas, críticas e questionamentos parecem, contudo, terem contribuído para que tanto Zenão quanto seus discípulos se aprofundassem na discussão quanto às condições acerca do que seria necessário para que uma percepção pudesse ser considerada apreensiva. A autoridade que reporta esse impacto da figura de Arcesilau na doutrina estoica sobre a qual nos debruçamos é, novamente, Cícero:

[Arcésilas] [p]rocurou saber de Zenão talvez que haveria de ser se o sábio nem perceber algo pudesse e se opinar não fosse próprio do sábio. Este, creio, teria dito o sábio em nada haver de opinar, porquanto houvesse algo que pudesse ser percebido. Que, pois, seria isso? “A representação”, creio. “Qual representação, portanto?” Então aquele assim ter definido: a impressa e gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse. Ter-se-lhe depois perguntado se acaso a representação verdadeira também fosse da mesma natureza que, inclusive, a falsa. Aqui Zenão ter observado com agudez nenhuma representação haver que pudesse ser percebida, se a que procede do que existe fosse tal qual pudesse ser a que procede do que não existe. Corretamente Arcésilas consentiu com o adicionado à definição, pois que nem a

representação falsa pode ser percebida, nem a verdadeira, se fosse da mesma natureza que a falsa; aplicou-se, porém, a essas disputas, para que ensinasse nenhuma representação procedente do verdadeiro ser tal que não possa ser também da mesma natureza a procedente do falso. (*Acad. pr.* 24-77, pp. 285-7)<sup>85</sup>

O famoso retor romano relata-nos, na passagem citada<sup>86</sup>, que a definição zenoniana da representação apreensiva continha primeiramente duas cláusulas, que foram posteriormente expandidas com a adição de uma terceira a partir dos questionamentos de

---

<sup>85</sup> “[Q]uaesivit de Zenone fortasse quid futurum esset si nec percipere quicquam posset sapiens nec opinari sapientis esset. ille credo nihil opinaturum, quoniam esset quod percipi posset. quid ergo id esset. 'visum' credo. 'quale igitur visum?' tum illum ita definisse: ex eo quod esset sicut esset impressum et signatum et effectum. post requisitum etiamne si eius modi esset visum verum quale vel falsum. hic Zenonem vidisse acute nullum esse visum quod percipi posset, si id tale esset ab eo quod est cuius modi ab eo quod non est posset esse. recte consensit Arcesilas ad definitionem additum, neque enim falsum percipi posse neque verum si esset tale quale vel falsum; incubuit autem in eas disputationes ut doceret nullum tale esse visum a vero ut non eiusdem modi etiam a falso possit esse”.

<sup>86</sup> Semelhante definição da representação cataléptica encontramos também no Luculo: “Pois como [Fílon] assim negasse haver algo que se pudesse apreender (pois queremos isso ser *ακατάληπτον*), se aquela representação (pois já esta palavra em lugar de *φαντασία* suficientemente na conversação de ontem empregamos) fosse tal como Zenão a definia, uma representação portanto impressa e efetuada a partir do objeto donde procedesse, qual não pudesse ser a partir daquilo donde não procedesse (uisum igitur impressum effecimque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset) (isso nós também dizemos ter sido definido corretissimamente por Zenão, pois como pode algo ser apreendido de modo que plenamente confies ter sido percebido e conhecido aquilo que é tal qual também possa ser falso?) – quando Fílon refuta e elimina essa definição, elimina o critério do desconhecido e do conhecido; do que se segue nada poder ser apreendido” (*Acad. pr.* 6, 18, p. 189).

Nessa citação, Luculo está a discutir os impactos do ceticismo acadêmico sobre a doutrina da representação apreensiva. No caso, a personagem cética apresentada que colocará problemas à definição zenoniana é Filon de Larissa, mestre de Cícero.

Arcesilau. Tais cláusulas podem ser vistas na definição de Zenão de representação apreensiva, apresentada como “a impressa e gravada e modelada a partir do que existisse, tal como existisse” (*ex eo quod esset sicut esset impressum et signatum et effectum*). Ora, essa definição contém a ideia de que a impressão cognitiva deve advir do que existe, isto é, deve ter um referente externo, e deve representar o objeto de modo correto ou “tal como ele existe”. Cícero parece implicar que, a partir dos questionamentos do filósofo acadêmico, Zenão refinara a sua posição, acrescentando que tal representação não poderia ser igual àquela que não tem um objeto externo. Mais interessante ainda é vislumbrarmos como essa definição tripartite do fundador do estoicismo será considerada canônica para o estoicismo, o que se atesta a partir a presença das mesmas cláusulas em textos de diferentes fontes. Nawar (2014, p. 2) apresenta-nos que somente Diógenes Laércio e Sexto Empírico se utilizam de tal definição – algumas vezes repetida *ipsis litteris* – um total de sete vezes, somando-se as referências presentes em ambos. Nesse sentido, portanto, acredito que nossa outra fonte mestra pode nos enriquecer com mais detalhes acerca da definição clássica de Zenão da representação apreensiva.

Diógenes Laércio, no livro sétimo das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, afirma que a lógica era reconhecida por Zenão como a parte da filosofia que hoje abarcaria questões propriamente epistemológicas (além de lógicas, retóricas e dialéticas) e nos explica de uma maneira mais clara a especificidade da percepção cognitiva dentro de tal sistema:

Esses filósofos servem-se dos cânones <e dos critérios> para descobrir a verdade, porque no curso dessa

descoberta explicam as diferentes espécies de percepções que possuímos. Analogamente, servem-se das definições para reconhecer a verdade, porque a realidade é apreendida por meio de conceitos [...]. A apresentação é uma impressão na alma e tirou-se seu nome adequadamente da marca feita por um sinete na cera. Há duas espécies de apresentação; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como o próprio critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou se provém do existente, não é determinada em conformidade com o próprio existente, e não é, portanto, nem clara nem distinta. (DL 7.42, 7.45-6, pp. 191-2)<sup>87</sup>

Atentemo-nos um pouco à citação<sup>88</sup>. Em primeiro lugar, lê-se que a temática da verdade e do conhecimento eram questões importantes para Zenão e que, dentre essas, destacava-se a discussão acerca da percepção. A centralidade da consideração da percepção no interior

---

<sup>87</sup> “Τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμβάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν· ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι. καὶ τὸ ὅρικόν ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, διὰ γὰρ τῶν ἐνοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται [...]. Τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων <τῶν> ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινομένων. τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ’ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· τὴν μὴ τρανῆ μὴδὲ ἔκτυπον”.

<sup>88</sup> Encontramos, parcialmente, uma tradução alternativa para o português em Dinucci (2017): “<a *phantasia*> compreensiva, que é o critério das ações, dizem <os estoicos>, é a que advém de algo que existe, de acordo com o que existe, carimbada e impressa <pelo que existe>” (DL 7.46 *apud* Dinucci, p. 30).

da teoria gnosiológica pode já talvez nos lembrar da carta quarenta e dois de Cavendish. Porém, sem antecipar cenas dos próximos capítulos ou seções, voltemo-nos ao excerto e vejamos a particularidade da *phantasia* estoica. No texto, a representação (*φαντασία*) é definida como uma impressão na alma (*τύπωσιν ἐν ψυχῇ*). Trata-se de uma importante definição à qual retornaremos em breve, assim como à metáfora da cera, também presente no excerto. Interessa-nos mais, neste momento, a consideração que afirma ter Zenão defendido a existência de dois tipos de representações perceptivas: “uma cataléptica (*τὴν μὲν καταληπτικὴν*) e a outra acataléptica (*τὴν δὲ ἀκατάληπτον*)”. As primeiras, ainda de acordo com o relato de Diógenes, são ditas “ser[em] o critério das ações” (*ἦν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων*). Vemos, por fim, as duas primeiras cláusulas do que irá contar como sendo uma representação compreensiva e a sua distinção em relação à representação que não apreende a realidade ou que a faz errônea ou confusamente: a representação apreensiva deve advir e estar em conformidade com aquilo que é. Interessante ressaltar ainda que são apontadas como características próprias das impressões catalépticas e que as distinguem das acatalépticas a clareza e a distinção<sup>89</sup>, que ocuparão, como sabemos, espaço privilegiado na discussão epistemológica do XVII.

---

<sup>89</sup> Estes termos traduzem aqui *τρανή και ἔκτυπον*, que, como quase todo vocábulo grego antigo de mais de dois milênios, tem várias possíveis versões para o português. De modo bem superficial, *tranê* traz a ideia de uma percepção que penetre no objeto e o conheça, sendo utilizado para significar a clareza a distinção de uma percepção. Por outro lado, *éktupon* traz a ideia de algo em alto-relevo, que esteja bem claro e destacado do seu fundo. Interessantíssimo pensar como esse último adjetivo é utilizado, posto que, como veremos, a *phantasia* será inicialmente definida como uma impressão na alma por Zenão e interpretada literalmente ao molde do sinete na cera por Cleantes. Ademais, *ἔκτυπον* remonta à mesma raiz que *τύωσις*.



Sigamos então com Diógenes Laércio e estabeleçamos enfim o que será visto pela posteridade como a definição clássica da impressão apreensiva estoica. Pouco adiante da citação previamente apresentada, vemos novamente o historiador romano apresentar as condições para que uma representação possa ser considerada cataléptica, desta vez adicionando às duas primeiras cláusulas a terceira que Cícero (e Sexto Empírico) nos aponta como tendo sido um complemento posterior de Zenão em resposta aos ataques acadêmicos de Arcesilau:

A apresentação difere da imaginação arbitrária. Esta última é na realidade uma visão falsa da mente que acontece nos sonhos, ao passo que a apresentação é impressão na alma, ou seja, um processo de modificação, como admite Crísipos no segundo livro de sua obra *Da Alma*. Não devemos entender “impressão” no sentido próprio da marca do sinete, porque é inconcebível que muitas marcas possam ocorrer no mesmo lugar. Entende-se por apresentação aquilo que se forma do existente de conformidade com o próprio existente, estampado, marcado e impresso na alma, e que jamais poderia proceder do não existente. (DL 7.50 p. 192-3)<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> “Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γὰρ ἐστὶ δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δὲ ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρῦσιππος ἐν τῇ δευτέρᾳ Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἰοεὶ τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι. νοεῖται δὲ [ἡ] φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεγαμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπесφραγισμένη, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος”.

David Sedley (e Rodrigo Pinto e Valter Duarte) auxiliam-nos com uma tradução talvez mais acurada e com uma sistematicidade importante na apresentação das cláusulas de tais definições:

É amplamente atestado que a comumente citada definição tripartida de fantasia *kataleptike* pertence a Zenão. Uma impressão infalível ou ‘cognitiva’ é aquela que: (a) ἀπὸ ὑπάρχοντος – “daquilo que é”; (b) κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη – “moldada e estampada de acordo com aquela própria coisa que é”; (c) ὁποία οὐκ ἄν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος – “de um tipo que não poderia surgir do que não é”. (Sedley, 2002, p. 148)

Passarei ao largo das importantes considerações de Sedley sobre o caráter representacional e não necessariamente causal da proposição *apó* dentro da definição estudada<sup>91</sup> e deter-me-ei sobre alguns aspectos da definição ela mesma. Nessa formulação que aparece em Diógenes (e em Sexto Empírico)<sup>92</sup>, podemos considerar que existem três condições para que uma impressão possa ser vista como “cognitiva” ou “cataléptica”. A primeira delas diz que tal

---

<sup>91</sup> Nawar (2014) realiza uma importante discussão acerca das interpretações do processo perceptivo presentes na bibliografia secundária, apontando que a discussão poderia, em alguma instância, resumir-se entre aqueles estudiosos que seguem Frede em uma interpretação causal, e aqueles que seguem Sedley em uma interpretação mais representacional.

<sup>92</sup> Em Sedley (2002), a definição tripartite da impressão cataléptica parece ter sido extraída da sua formulação conforme presente em Sexto Empírico, e não em Cícero ou em Diógenes. Entretanto, como esperamos ter mostrado com o auxílio das expressões gregas apresentadas nas citações, existe uma proximidade imensa entre as definições dos três diferentes autores antigos (principalmente de Sexto e de Diógenes, que escreveram ambos em grego), que mais parecem fraseamentos diversos de uma noção comum. Desse modo, foi cristalizado na bibliografia secundária que tal definição provavelmente seria a definição original de Zenão.

impressão deve ser uma representação daquilo que é, isto é, uma representação de algum objeto existente (ἀπὸ ὑπάρχοντος). Tendo em mente que a percepção é considerada uma forma de adquirirmos conhecimentos externos, é relevante a ressalva que atesta ser necessário que haja um existente real que causalmente, ou representacionalmente, seja a origem de tal percepção. Uma representação de algo que não esteja no domínio do ser ou da existência é claramente uma representação falsa, ao modelo dos sonhos e das alucinações, e que jamais poderia receber a titulação de apreensiva do real.

A segunda cláusula ser-nos-á particularmente importante quando do estudo da crítica de Margaret Cavendish da filosofia experimental do século XVII<sup>93</sup>. Contudo, para evitar que nos antecipemos e que, com isso, prejudiquemos a compreensão das teses aqui defendidas, mantenhamos o nosso trabalho hermenêutico ainda somente dentro dos confins da teoria estoica. Ao afirmar que Zenão considerava que a impressão cataléptica deveria ser “moldada e estampada de acordo com aquela própria coisa que é” (κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη), Diógenes apresenta aqui a condição fundamental de que a impressão deve representar o objeto, em alguma medida, fielmente. Não basta que a representação seja advinda de um objeto real, mas ela deve representar *propriamente* o objeto ele mesmo, senão de forma alguma consideraríamos a verdade como uma característica digna de tal representação sem nos contradizermos. Se o conhecimento perceptivo deve ser uma sensação verdadeira que apreende o objeto, caso a impressão representasse o

---

<sup>93</sup> Cf. seção 3.3.1.3 deste livro.

objeto de maneira distinta dele mesmo não poderíamos ter dele qualquer forma de ciência.

Essas duas propostas acerca da representação apreensiva foram compreendidas pelos filósofos do período como sendo as condições zenonianas para o conhecimento. Arcesilau, por sua vez, encontrou, em tal formulação da *katálēpsis*, problemas epistemológicos fundamentais. Uma de suas críticas versaria sobre o problema anteriormente mencionado do saber distinguir a impressão verdadeira da impressão falsa. O acadêmico parece conceder, em um primeiro momento, as premissas do cipriota nas quais a representação cataléptica deve advir daquilo que é e que deve refletir aquilo que é *como* é. Todavia, cabe ainda a questão: como distinguir a percepção compreensiva da não-compreensiva? Em outras palavras, uma vez de posse de uma percepção verdadeira de um objeto, como saber que essa é, de fato, verdadeira?

O fundador da teoria estoica, em resposta às considerações céticas de Arcesilau, haveria então juntado às duas primeiras condições, uma terceira: a percepção cataléptica deve ser aquela que é “de um tipo que não poderia surgir do que não é” (*ὅποια οὐκ ἄν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*). De longe a mais controversa das condições, acredito ser fiel considerar que essa última cláusula afirma que a representação apreensiva deve ser tal que seja impossível que uma impressão idêntica advenha de algo não existente. Isso equivale a dizer que a representação cognitiva tem em si uma marca ou um indício (*σημείον*) de sua própria verdade e que, de posse de diferentes representações catalépticas e acatalépticas, seríamos capazes de discernir, por tal marca, umas das outras. Podemos dizer que tal diferenciação é possível porque uma representação daquilo que não é não seria jamais da mesma natureza daquela que advém do que é e lhe

é semelhante: dessa maneira, as duas mostram-se distinguíveis – ao menos, no nível intelectual do sábio. No entanto, com a afirmação de que a representação compreensiva deve ser o guia das ações e ter, assim, uma função prática, é importante que ela não seja acessível somente ao sábio. Isso não significa, ao contrário do que pode parecer, que todos somos capazes de distinguir todas as percepções verdadeiras das falsas. Somente, com isso, queremos afirmar que, naquelas percepções que possuem determinados caracteres, como clareza e distinção (Frede, 1987), intensidade, vividez ou um caráter marcante (Nawar, 2014), somos capazes de afirmar a veracidade do seu conteúdo. Na nossa interpretação deflacionada, a *phantasia katalēptiké* não é exclusividade do sábio, mas o sábio seria aquele que conseguiria alinhar todas as suas decisões conforme as apreensões que frequentemente realizaria.

Arcesilau, em contrapartida, parece considerar que a última cláusula de Zenão não salva a sua filosofia do conhecimento. Com o auxílio de diversos argumentos que se cristalizaram como canônicos dentro da tradição cética, como o argumento do sonho e o argumento dos indiscerníveis, o filósofo acadêmico ataca a terceira condição da apreensão estoica e o debate entre as duas escolas será um dos embates mais marcantes da filosofia antiga do Mediterrâneo nos séculos imediatamente anteriores à era comum. Em resposta a esse e a outros ataques à doutrina, os discípulos de Zenão e defensores da *stoá* refinarão a teoria do mestre do pórtico, com tal maestria que o impacto de tal disputa será sentido em tempos muito distantes como o dos mil-e-seiscentos. Em contrapartida, também os acadêmicos estarão atentos a tais desenvolvimentos e proporão novas dificuldades e problemáticas, de forma que o cenário intelectual da filosofia

helenística e romana será, dessa maneira, profundamente marcada por tal dissensão intelectual.

## 2.4. Cleantes, Crisipo e as interpretações da *phantasia*

Costumeiramente, faz-se referência à escola estoica como sendo um conjunto de autores que defendiam determinados preceitos em comum. Apesar de haver claramente linhas mestras comuns fortemente compartilhadas pelo grupo de filósofos que recebem esse epíteto, é enganador pensarmos no “estoicismo” como uma corrente homogênea de pensadores que em tudo concordam e que defendem as propostas de Zenão tais quais o patriarca do pórtico as propôs. Cada filósofo estoico tem a sua particularidade intelectual, defende as suas próprias ideias e apresenta as suas interpretações dos seus antecessores, assim como de outras escolas filosóficas que possam vir a lhe influenciar. Essa lembrança talvez um pouco óbvia é ainda mais importante se levarmos em consideração a extensão do raio de influência das teorias estoicas, que foram bastante relevantes no cenário intelectual mediterrâneo durante séculos na antiguidade grega e romana.

Estudar o estoicismo, portanto, significa muitas vezes estudar as divergências que marcaram o sistema estoico nas suas mais diferentes vertentes e abordagens. Por razão dos motivos historiográficos já apresentados, minha análise restringir-se-á ao primeiro período da *stoá*, cujas personagens mais célebres – Zenão, Crisipo e Cleantes – têm suas vidas e teorias abordadas de maneira substancial tanto em

Cícero quanto em Diógenes Laércio. Terá relevo o desenvolvimento, aqui, de ao menos uma dissonância doutrinária entre tais figuras, quanto ao tema que, no momento, é o nosso.

Em continuação à seção anterior e assumindo como fio condutor da nossa argumentação a concepção de percepção, vimos já que a *phantasia*, para Zenão, é definida como “impressão na alma” – que traduz *týpōsis en psychēi*. Comentadores divergem quanto à especificação de tal posição dentro do pensamento de Zenão: Gould (1971, p. 53) aparentemente seguindo Pearson (1891) afirma que Zenão não haveria construído claramente a sua significação de *týpōsis*, o que seria denotado pela controvérsia subsequente entre seus discípulos; enquanto Hankinson (2003, p. 68), baseado em DL 7.45-6, defende que Zenão já compreendia a *týpōsis* em sua interpretação literal, relacionada ao famoso bloco de cera, metáfora que fora importada do *Teeteto* platônico. O que parece ser suficientemente concorde pelos estudiosos da filosofia grega é que há uma clara divergência entre Cleantes e Crisipo – futuros herdeiros da liderança da escola – quanto à interpretação de tal conceito seminal do fundador do pórtico (Gould, 1971; Sedley, 2003; Hankinson, 2003; Dinucci, 2017):

Em todo caso, os debates doutrinários entre as figuras principais do estoicismo logo vieram a assumir a forma de disputas sobre a interpretação correta das palavras de Zenon. Evidenciam-se disputas numerosas desse tipo entre Cleantes e Crisipo, tendo o último chegado a ensinar fora da *Stoa* para, finalmente, retornar e suceder Cleantes na direção da escola até falecer, em 230. Um caso característico diz respeito à natureza das *phantasiai* (isto é, das “impressões”, “representações” ou “aparições”). Cleantes considerava as *phantasiai* imagens pictóricas de

seus objetos, impressas na alma, a qual seria uma parte corpórea do ser vivo. Crisipo, insistindo na impossibilidade de a alma reter simultaneamente uma pluralidade de tais impressões, argumentava que elas eram modificações da alma, não impressões literais. (Sedley, 2003, p. 16)

Mas quão literalmente se deve tomar essa imagem [do selo na cera, evocada em DL 7.45] é uma questão de disputas entre os próprios estoicos. Zenon, seguido por Cleantes, tomou-a em seu valor *prima facie* (sem dúvida influído pelo “modelo do bloco de cera” do *Teeteto* de Platão: 191c-195a). Mas Crisipo fez caso disso, alegando que o bloco de cera pode comportar no máximo uma impressão. Qualquer impressão subsequente arruína o original e torna impossível o acúmulo de impressões, o que, por sua vez, impossibilitaria a memória e a habilidade (*tékhne*, definida pelos estoicos como um “sistema de impressões exercidas em conjunto”: [SE] M 75, II 10, VII 109, etc.). Por essa razão, ele preferiu o termo neutro (e sem nenhum poder de explicação) *heteroíōsis*, ou alteração. (Hankinson, 2003, p. 68)

Se formos acreditar em Diógenes Laércio, Cleantes de Assos foi um filósofo advindo de uma classe trabalhadora, tendo enfrentado inúmeras dificuldades financeiras durante a sua vida e tendo se dedicado ao labor físico às noites e ao exercício intelectual ao longo dos dias (DL 7.168). Era um homem extremamente piedoso, tendo desenvolvido muitas das questões consideradas “teológicas” dentro do pensamento estoico, apesar de que “não tinha aptidão natural para a física e era extraordinariamente lento” (DL 7.170). Tais considerações até cômicas acerca da inaptidão intelectual de Cleantes e seu aparente



desprezo pela física devem ser revistos e tomados com um quê de desconfiança, considerando que o pensador realizou consideráveis desenvolvimentos da teoria zenoniana sobre a natureza (Gould, 1971, p. 34-35). Considero particularmente que uma tal imagem construída de Cleantes serviu para muitos ao longo da história como uma maneira de colocá-lo em oposição e distingui-lo de seu sucessor, Crisipo.

Crisipo de Solos, por outro lado, é visto pela tradição como sendo aquele que, da tríade dos primeiros escolarcas da *stoá*, mais se dedicou à física e à lógica. Foi o mais prolífico dos estoicos antigos, havendo mais de setecentos escritos que lhe são potencialmente atribuídos (DL 7.80<sup>94</sup>), sendo uma parcela considerável desses dedicada às duas mencionadas áreas do pensamento filosófico. Epicteto, já na Roma imperial, numa imagem que se consolidará de forma marcante no período moderno, atribui a Crisipo a versão mais completa da física estoica, afirmando que a ele deveríamos recorrer se é do nosso interesse o conhecimento da natureza. Retornemos a um curioso trecho que já foi apresentado previamente no livro, mas que ainda não foi suficientemente explorado:

*A phantasia* é impressão na mente, quer dizer, alteração, como Crisipo sustenta no segundo capítulo do *Da Mente*. Pois não se deve compreender a *phantasia* como um golpe

---

<sup>94</sup> Sobre a veracidade de tal número, ver nota 70, p. 122.

de sinete, já que é impossível ocorrer muitos golpes ao mesmo tempo e no mesmo lugar.<sup>95</sup> (DL 7.50, p. 20)<sup>96</sup>

Antes, demos mais atenção à parte da citação que se sucede, de maneira a trabalharmos as cláusulas que definirão a representação apreensiva. Desta vez, o nosso foco deve iluminar as diferentes interpretações de Crisipo e Cleantes quanto à *phantasia*. No excerto, temos a afirmação, já repetida aqui algumas vezes, de que, para Zenão, a representação, ou *phantasia*, se caracteriza como uma “impressão na mente” (τύπωσις ἐν ψυχῇ). O próprio Diógenes Laércio parece afirmar que Zenão consideraria que tal “impressão” deveria se dar ao modelo do sinete com a cera (DL 7.45-6, ver pp. 141-2 do livro), e, ao que tudo indica, seu pupilo Cleantes assumiu tal metáfora de maneira particularmente literal:

(7.228.5) Então *phantasia* é, segundo eles [, os estoicos], impressão na mente. Sobre isso imediatamente também divergem. Cleantes, com efeito, entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo modo que ocorre com a impressão por meio de sinetes sobre a cera. (7.229.1) Mas Crisipo considerou tal impossível. Com efeito, primeiro, diz, é preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, que o mesmo corpo tenha diferentes formas em si simultaneamente e se torne triângulo e quadrado ou também círculo, o que é efetivamente impossível. (7.229.5) Então, subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a mente terá

---

<sup>95</sup> Utilizo-me aqui da tradução de Dinucci (2017).

<sup>96</sup> “[Φ]αντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἰοεὶ τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι”.

muitos formatos, (7.230.1) o que é pior que o primeiro. Então ele conjecturou ter sido dito antes por Zenão “alteração”, de modo a ser tal a definição: (4) “*phantasia* é alteração da mente”, e não mais sendo impossível (7.230.5) o mesmo corpo, em um, existindo *phantasiai* em nós, receber numerosas alterações. Pois do mesmo modo que o ar, quando muito falam simultaneamente, recebendo um indizível número de diferentes golpes, comporta muitas alterações, assim também o *hegemonikon*, possuindo *phantasiai* diversificadas, sofre algo análogo a isso. (SE M 7.228-230 *apud* Dinucci, 2017, pp. 18-19)<sup>97</sup>

Nesse excerto de Sexto Empírico, está exposta a crítica de Crisipo a Cleantes, além da hermenêutica crisipiana da teoria de Zenão acerca da representação – incluindo aí a metáfora do ar que viria como uma substituta à analogia da cera. Podemos verificar que o autor que viria a ser considerado a epítome do pensamento físico estoico defende que

---

<sup>97</sup> “(7.228.5) [Φ]αντασία οὖν ἐστὶ κατ’ αὐτοὺς τύπως ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθύς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπων κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην (7.229.1) τοῦ κηροῦ τύπων, Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἠγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γὰρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὕφ’ ἔν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε (7.229.5) τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔξιν τὴν (7.230.1) ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστίν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπων εἰρήσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ’ εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον “φαντασία ἐστὶν ἑτεροιώσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος (7.230.5) τὸ αὐτὸ σῶμα, ὕφ’ ἔν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς (7.231.1) ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὃ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἔν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθύς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τοῦτω πείσεται”.

as impressões na alma causadas (indiretamente) por objetos externos devem ser vistas como “alterações” ou “modificações” nessa. O que parece ser uma inovação crisipiana, apresentada em uma das inúmeras obras perdidas do filósofo, é a reflexão na qual não devemos interpretar a impressão de modo literal (ao molde do sinete na cera), pois isso tornaria impossível que fôssemos afetados por mais de uma impressão de modo simultâneo. Se a impressão deve ser vista, como na analogia da cera, “como elevaç[ões] e depress[ões]” (κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν) físicas causadas pelo sinete (posicionamento que parece ser o de Cleantes), para que uma outra representação viesse a surgir no mesmo bloco de cera – isto é, na mesma alma material – a primeira impressão deveria desaparecer, o que é contrário à nossa experiência. Somos dotados de memória e somos capazes de receber diferentes impressões advindas dos nossos sentidos ao mesmo tempo. Dessa forma, Crisipo nos apresenta a sua interpretação da teoria zenoniana: a de que a *phantasia* deve ser vista como uma *alteração* ou uma *mudança* (ἀλλοίωσις, em Diógenes; ἑτεροίωσις ψυχῆς, em Sexto) nessa própria alma. O importante, e que é ressaltado tanto por Diógenes quanto por Sexto, é que a terminologia crisipiana vem para se contrapor à interpretação mais literalista de Cleantes.

O posicionamento de Crisipo parece advir de uma das suas novidades no campo da física: uma diferenciação entre tipos diversos de causas. Essa concepção causal subjacente ao processo da *phantasia* mostrará que a crítica à interpretação cleantina tem uma raiz mais profunda. Crisipo entende que existe uma *atividade* da mente no processo perceptual que Cleantes e a analogia da cera – puramente passiva na impressão do sinete – não foram capazes de abarcar. Segundo Dinucci:

Pelo que vimos, para Crisipo, a metáfora da impressão sobre a cera implica uma falsa analogia segundo a qual o sinete está para a impressão assim como o objeto externo está para a *phantasia*. Essa analogia, além da relação de semelhança entre objeto exterior e *phantasia*, acarreta também que a *phantasia* tem unicamente como causa o objeto exterior. Essa concepção passiva de *phantasia* vai claramente de encontro à teoria crisipeana da causalidade. Segundo essa teoria, uma das muitas inovações que Crisipo trouxe ao Pórtico, toda causa é um corpo que age sobre outro corpo, produzindo um efeito incorpóreo [...]. Toda causa é um princípio ativo, e todo movimento (*kinesis*) e qualidade (*schesis*) requer uma causa que, em última instância, se remete ao *pneuma* que pervade todas as coisas e é causa primeira de todas elas [...]. Há causas próximas e auxiliares e causas perfeitas e principais. Em alguns casos (como no do perfazimento da *phantasia*), são necessárias duas instâncias causais: o objeto externo ou a causa antecedente; o fator interno ao objeto no qual o efeito ocorre, a causa perfeita e principal [...]. A relação entre sinete e impressão sobre a cera faz do primeiro o agente e da segunda um mero efeito de sua ação; já a relação entre luz e objeto iluminado é distinta, pois se, por um lado, é preciso que haja um objeto para que a luz o mostre, por outro, o objeto não pode ser de modo algum apontado como causa da luz, que efetivamente mostra a si mesma. Em outros termos, ainda que a *phantasia* tenha como causa antecedente o objeto exterior que efetua um movimento ou uma afecção no *hegemonikon*, este, ao receber o movimento (que, podemos dizer, chama a sua atenção para a causa do movimento), inicia o processo de compreender o que o afetou, participando ativamente do

processo de perfazimento de *phantasia*, que efetivamente se dá nele e por meio dele. (Dinucci, 2017, pp. 21-4)

Considerando que a teoria das causas de Crisipo talvez melhor caberá na segunda unidade, adianto somente algumas ponderações que serão importantíssimas no domínio gnosiológico que por agora nos ocupa. A diferenciação entre causas próximas e auxiliares e causas perfeitas e principais será essencial para a compreensão da *phantasia* segundo o pensador estoico. Para ele, toda percepção tem duas causas: o objeto – que atua como causa próxima –, e a mente perceptiva, que será, de fato, a causa principal. Essa posição remonta, como aponta o comentador brasileiro, à concepção na qual existe um princípio material racional que permeia todas as coisas e é, dos movimentos e qualidades, a causa primeira: o *pneûma*. Mais sobre tal princípio cósmico quando oportuno. Limitar-me-ei, no momento, a dizer que essa matéria tem um papel ativo de mover-se e a ela se opõe uma matéria passiva, inerte, que recebe o movimento. Novamente, nas palavras do especialista:

Entretanto, mais importante que essas críticas é que a analogia da impressão sobre a cera implica uma concepção do *hegemonikon* como corpóreo no sentido passivo do termo, enquanto ele, *pneuma* com certa tonicidade, é corpóreo no sentido ativo. Trocando em miúdos, a matéria passiva é espessa, como um pedaço de cera ou de pedra ou de madeira, enquanto o *hegemonikon* é fluido, perpassando, como *pneuma*, o corpo humano. Se um pedaço de cera admite impressões no sentido passivo da palavra, o mesmo não se dá com o *hegemonikon*: os sentidos são extensões dele mesmo; portanto, as percepções lhe chegam através dessas extensões de modo

fluido, não ao modo de impressões sobre uma matéria maleável, mas ao modo de movimentos que o afetam, aos quais ele, sendo ativo, reage. (Dinucci, 2017, p. 28)

A mente, representada aqui em sua parte dominante – o *hēgemonikón*, é capaz de reagir perante determinadas causas externas criando delas, em si mesma, representações ou impressões. A percepção então deve ser compreendida como o ar que se move e reage de maneira fluida de acordo com os “golpes” que recebe (SE M 7.230). Isso se dá porque o *hēgemonikón* é, em si, uma instância do *pneûma* universal – matéria “no sentido ativo” – no ser humano. Assim, não deveríamos compreender, com Cleantes (e talvez Zenão), que a percepção é como a marca de um sinete na cera, pois isso denotaria um processo no qual a mente ou alma é puramente passiva, além de incutir em contradições problemáticas, como a impossibilidade de conter diferentes impressões simultaneamente. Interessante perceber como, em Crisipo, têm-se uma intimíssima relação entre a existência de um princípio ativo que tudo permeia no universo e o processo perceptual da *phantasia*.

Há ainda um último ponto a ser abordado antes da conclusão do capítulo. A diferenciação física crisipiana entre os tipos diversos de causas terá ainda outras consequências epistemológicas, das quais é preciso que aqui seja ressaltada uma em particular: a questão do *assentimento*. Numa passagem das mais famosas acerca da física de Crisipo, Cícero, agora no *De fato*, afirma desse pensador:

Crisipo, entretanto, como não só desaprovasse a necessidade como também quisesse que nada ocorresse sem causas prepostas, distingue gêneros de causas, para tanto evitar a necessidade como conservar o destino. “Das

causas – diz ele – “umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes não queremos que se entenda isto: a partir de causas perfeitas e principais, mas a partir de causas auxiliares antecedentes e próximas” [...]. Quanto na verdade ao fato de que digam que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas, isso, tal como seja, (Crisipo) considera fácil ser por ele explicado. Pois, conquanto [o assentimento] não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação, todavia como tenha essa representação por causa próxima, não principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer, conforme dissemos há pouco. Não que aquele (o assentimento) na verdade possa acontecer não excitado de fora por alguma forma – é necessário, com efeito, que o assentimento seja posto em movimento por uma representação –, mas ele (Crisipo) volta a seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina é girada pela natureza deles próprios. “Portanto” – diz ele – “como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará a sua imagem em nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do



cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza”. (*Fat.* 18-19.41-43)<sup>98</sup>

Como já se tornou um hábito do autor do livro, afirmo que abordarei com maior detalhe a diferenciação entre os dois tipos de causas realizada por Crisipo, posteriormente, na parte do nosso estudo dedicada à física. Preliminarmente, podemos ver que, ao diferenciar, no mundo, duas formas de causas, o escolarca estoico conseguiria conciliar duas propostas físicas importantes da sua escola: a determinação causal do destino (a afirmação que tudo o que ocorre tem uma causa) e o caráter voluntário do nosso assentimento. Ao defender a existência de causas “próximas e auxiliares” em contraste com as causas “perfeitas e principais”, Crisipo, relacionando a questão ao tópico da representação, afirmaria que as representações ou impressões são causas do nosso assentimento somente enquanto causas que podemos denominar de secundárias. Recebemos as

---

<sup>98</sup> “Chrysippus autem cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. “Causarum enim”, inquit, “aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus antecedentibus et proximis” [...]. Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat. “Ut igitur”, inquit, “qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur”.

*phantásiai* do nosso exterior, mas essas representações não determinam o nosso *hēgemonikón*. A essa parte dominante, racional e livre da nossa alma é próprio o dar ou negar o assentimento às representações. Lembremos da imagem proposta por Zenão dos diferentes estágios do conhecimento relacionados a diferentes posições de uma mão (ver pp. 135-6 do livro): já nessa analogia, encontramos uma distinção entre a impressão (representada pela mão aberta); o assentimento dado a essa impressão (representada pela mão levemente fechada); e a *katálēpsis* (representada pela mão totalmente fechada, “agarrando” algo). O assentimento livre já era então uma das etapas do processo do conhecimento. Gostaria de ressaltar, neste momento, não somente o fato de que o assentimento seria uma etapa posterior à impressão, mas que é exatamente essa a etapa do processo cognitivo que estaria mais propriamente “em nosso poder” (*nostra erit in potestate*), ou, em outras palavras, poderia ser dita voluntária. Crisipo, por sua vez, apresenta tal questão numa mescla engenhosa de filosofia natural e teoria do conhecimento: uma representação serve de *causa secundária* para uma alma que deve decidir *voluntariamente* assentir (ou não) a tal impressão. Somente em um estágio subsequente é que se pode dizer que “apreendemos” a realidade ou um objeto externo, pois a *katálēpsis* (e, conseqüentemente, a *phantasia katalēptikē*) é possível somente depois de um ato da mente que confere o assentimento voluntariamente. Assim como o empurrão para um cilindro ou uma turbina é uma causa auxiliar e próxima para que cada um deles se coloque em movimento por sua própria natureza, o mesmo ocorre com o assentimento: é da natureza *da alma* dar (ou não) o

assentimento, e trata-se de uma *atividade* desta<sup>99</sup>; o que também confere à *phantasia katalēptiké*, ao menos aos olhos de Crisipo, um caráter *ativo*, em contraposição à passividade da metáfora da cera.

Espero, a essa altura, que, se o(a) leitor(a) estiver acompanhando toda a argumentação até aqui, as semelhanças com alguns dos preceitos cavendishianos já tenham lhe saltado aos olhos. Apesar disso, é meu trabalho apresentar-lhe as aproximações e distanciamentos que a presente pesquisa foi capaz de elaborar e, nesta nota, é sensato progredirmos ao capítulo dois. Antes disso, no entanto, compreendo que possa ser conveniente uma recapitulação do que foi abordado neste capítulo sobre a teoria do conhecimento do pórtico ateniense, no intuito de auxiliar a assimilação de todos os conteúdos propostos.

## Notas concludentes

O capítulo iniciou-se com algumas considerações historiográficas acerca da dificuldade do estudo das doutrinas estoicas como um todo e das limitações da pesquisa que nos levaram a escolher Cícero e Diógenes Laércio como nossas principais fontes principais.

---

<sup>99</sup> Apesar de a analogia do cilindro e da turbina levar-nos possivelmente para um reino de uma determinação mecânica dos acontecimentos, deve-se ter em mente que, no processo da percepção, não há, em relação ao assentimento, uma determinação causal necessária. Em nossas fontes, é sempre claro que Zenão e Crisipo tentaram resguardar o assentimento como a etapa do processo cognitivo que propriamente estaria em nosso poder, sendo-nos, portanto, voluntária. Como devemos compreender esta voluntariedade dentro do sistema determinista estoico é complexo e mesmo a capacidade do *hēgemonikón* de dar ou não o assentimento a uma representação é algo que pode ser diferente do parecido inicialmente (Frede, 2003).

Dentro da escola estoica, delineamos o nosso escopo de modo a abarcar dela os três primeiros escolarcas: Zenão, Cleantes e Crisipo.

Acerca de Zenão, foi visto como suas inovações no campo da epistemologia foram algumas das mais ousadas dentro do seu sistema, e que, nesse, uma atenção especial era dada ao estudo das percepções. Ao trabalharmos então o conhecimento pela perspectiva zenoniana, uma metáfora veio ao nosso auxílio – a metáfora da mão, que estabelece quatro estágios para a ciência: a representação, o assentimento, a *katálēpsis* e o conhecimento propriamente dito ou a ciência. Nessa altura, surgiu a discussão acerca da apreensão e o fenômeno conhecido como representação apreensiva, ou *phantasia katalēptiké*, vem à tona como distintivo do processo de cognição estoico.

Sobre a representação apreensiva, a partir dos debates entre o pórtico e a Academia, em particular das pessoas de Zenão e Arcesilau, vimos como essa noção gnosiológica estoica desdobrou-se em três cláusulas que passaram à história como a definição canônica da impressão cognitiva, ao menos ao que concerne ao escolarca fundador do pensamento da *stoá*. Vimos que as três condições para a apreensão são interpretadas de algumas maneiras diferentes pelos(as) intérpretes contemporâneos, mas há alguns consensos importantes. Dentre esses consensos, destacou-se, na verdade, um que diz respeito menos a Zenão que a seus discípulos Cleantes e Crisipo. Viu-se, mais ao final do capítulo enfim, que diferenças importantes foram documentadas acerca das interpretações dessas duas mentes estoicas quanto à noção de *phantasia* e que esse diálogo intraescolar traz, por trás, uma física robusta defendida por Crisipo, a qual compreende uma teoria causal assaz curiosa. Por fim, decidi encerrar a parte teórica dessa seção com uma outra consequência epistemológica fulcral da

física crisipiana – o livre assentimento, que já havia sido apontado por Zenão como uma das principais etapas do conhecimento.

Conforme abordado, o objetivo do livro não é o esgotar as discussões presentes em tão fértil campo de estudos como é o estoicismo. Gostaria somente de pincelar alguns esboços que possam tornar mais clara a relação que exploraremos agora em maior detalhe. É possível que um tal levantamento de algumas considerações do pensamento dos primeiros estoicos, um pouco sem um fio condutor claro, tenha deixado o(a) leitor(a) confuso, principalmente quanto à relevância desses estudos para nossa pesquisa sobre Margaret Cavendish. Se esse for o caso, convido-lhe a persistir com a leitura e enveredar para dentro do próximo capítulo, a partir do qual esse capítulo estoico passará a fazer mais sentido.

# 3. Epistemologia cavendishiana e aproximações com o estoicismo

Estudar um sistema filosófico holístico e monista – como são tanto o sistema estoico quanto o cavendishiano – é um desafio em si mesmo, que requer que o(a) pesquisador(a) tenha que feri-lo em seu âmago ao dissecá-lo e apresentá-lo analiticamente dividido em partes, cuja compreensão é dificultada pela sua necessária conexão com o todo. Em capítulos anteriores, foi destacada a indissociabilidade, presente no pensamento da *stoá* e na doutrina da filósofa moderna, do domínio epistêmico com o domínio (meta)físico. Não se deve nunca perder de vista uma tal associação, mesmo que, por motivos metodológicos, tenhamos que trair os pensadores e apresentar a sua teoria em moldes esartejados.

A seção do texto que aqui se inicia tem como metas principais a apresentação da epistemologia de Margaret Cavendish com uma profundidade maior que no capítulo introdutório e o traçar de paralelos entre as doutrinas da duquesa e do primeiro pórtico<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Utilizo-me de tal locução para denotar a primeira vertente do estoicismo a partir de sua fundação, compreendendo, como explicado anteriormente, as figuras de Zenão, Cleantes e Crisipo. Delimito sempre tal questão, principalmente ao apresentar a filosofia do “primeiro estoicismo”, principalmente por ter sido a escola estoica

Argumentarei, além disso, como teses oblíquas ao presente capítulo, que (a) as discussões gnosiológicas de Cavendish são tão centrais para o seu pensamento quanto as questões de filosofia natural; que (b) é impossível compreendermos bem uma delas sem a outra; e que (c) algumas de suas obras de maturidade<sup>101</sup> devem ser vistas como obras epistemológicas tanto quanto como obras científicas<sup>102</sup>.

Ciente do crime hermenêutico do esquartejamento de um todo filosófico coeso e (razoavelmente) coerente, reservo para este capítulo não somente uma apresentação das questões ressaltadas até aqui sobre a teoria do pórtico e a filosofia cavendishiana, mas também, com ajuda da parca bibliografia secundária e tentando basear-me – exatamente por isso – amplamente nos textos primários, trarei uma tentativa de reconstrução do pensamento epistemológico cavendishiano a partir de uma abordagem própria e diferenciada. A capitalidade da atual seção do texto justifica-se, obviamente, pelo fato de ser abordado explicitamente, nas próximas páginas, o diálogo entre o estoicismo e Lady Margaret. Ademais, as teses defendidas aqui

---

tradicionalmente dividida em períodos, como o primeiro estoicismo ou estoicismo antigo, o estoicismo médio, caracterizado por figuras como Panécio e Possidônio e o estoicismo imperial, cujas mais proeminentes figuras seriam as de Musônio Rufo, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

<sup>101</sup> Compreendo aqui as obras apresentadas ao público na década de 60, após o retorno de Cavendish do exílio político de sua família. A demarcação de tais obras como obras de maturidade será tópico de discussão no capítulo seis.

<sup>102</sup> Tenho aqui em mente principalmente a obra provavelmente mais comentada dentre as trabalhadas – as *Observações sobre filosofia experimental* – que possui como eixo condutor, como defenderei, determinadas questões metodológicas e epistemológicas acerca de um ramo da filosofia natural de influência baconiana praticada no século XVII. Em outras obras (como nas *Cartas filosóficas* e nos *Fundamentos de filosofia natural*), também determinadas questões que poderíamos chamar de referentes ao conhecimento (sem dissociá-las de seus aspectos físicos) são apresentadas como fulcrais, seminais e até axiomáticas, o que também contribui para a hipótese aqui defendida.

servirão de importante embasamento para o desenvolvimento do capítulo que se seguirá, que partirá da hipótese da influência da primeira *stoá* na gnosiologia da duquesa de Newcastle para pensar a sua filosofia da ciência e a sua crítica à filosofia experimental. Realizada a introdução, que aos argumentos nos dediquemos.

Sem desprezar o imenso préstimo que a bibliografia secundária possui para a compreensão da epistemologia de Margaret Cavendish, o estudo aqui dissertado tem por objetivo tentar suprir uma lacuna que existe em tais trabalhos: tentarei preocupar-me menos com o que chamo de uma taxonomia dos termos<sup>103</sup> da filósofa, atentando-me mais a determinados delineamentos teóricos gerais sobre o processo do conhecimento, tais como apresentados nos textos da autora. Apesar de nossa contribuição se pretender original, muito ainda será extraído da literatura dos(as) comentadores(as) – cujo trabalho, apesar de raro, é excepcional – e muito das futuras seções dever-se-á a eles e elas, de modo que é importante reconhecer a relevância destes(as) que se propuseram a desbravar as não antes navegadas águas da teoria do conhecimento cavendishiana.

Um esclarecimento quanto ao nosso escopo ainda precisa ser realizado. O esforço aqui depreendido é, em alguma medida, bastante localizado, e, no entanto, pretende ir um pouco além do que foi a bibliografia especializada até então, como ficará suficientemente claro. Não pretendo, com o nosso recorte, trabalhar exaustivamente

---

<sup>103</sup> Entendo por “taxonomia dos termos” uma preocupação em estabelecer de maneira rígida conceitos como “percepção”, “concepção” e “autoconhecimento” e muitos outros, além de uma abordagem que se esforça em traçar as relações entre os termos, estabelecendo quais são mais gerais e quais mais específicos, por exemplo, com categorias e subcategorias e subsubcategorias. Compreendo como exercendo uma tal taxonomia os artigos seminais acerca da gnosiologia de Cavendish escritos por Michaelian, 2009 e Boyle, 2015.



todo o arcabouço gnosiológico de Cavendish: focarei somente em alguns aspectos que nos parecerão de particular relevância quando da comparação que será realizada entre o pensamento da filósofa moderna e dos estoicos antigos. Para isso, deter-me-ei em três importantes tópicos que pretendo, neste capítulo, discutir: (a) a proficuidade de abordarmos a filosofia cavendishiana a partir do conceito físico-epistêmico da *percepção*; (b) a teoria que daí se segue da chamada *dupla percepção*; e (c) uma leitura acerca do que talvez possa ser considerado propriamente como *conhecimento* nas reflexões da pensadora, especificamente a partir da noção de uma *percepção perfeita e regular*. Adiante, portanto, ao texto.

### 3.1. A percepção ativa como postulado físico-epistêmico

Cavendish apresenta, no capítulo oito da primeira parte da sua filosofia da natureza mais tardiamente consolidada (os *Fundamentos* de 68), a seguinte consideração acerca da percepção e da sua necessidade como um postulado físico:

Se a natureza não fosse autocognoscente, autovivente e também percipiente, ela incorreria em confusão, pois não pode haver ordem ou método em um movimento ignorante. Tampouco haveria distintos tipos e tipos de criaturas, nem tantas variedades tão exatas e metódicas quanto há; uma vez que é impossível fazer distinções ordenadas e metódicas, ou ordenações distintas, pelo acaso. Portanto, a natureza, sendo tão exata (como ela é),

deve, por necessidade, ser autocognoscente e percipiente, e, apesar de todas as suas partes – mesmo as partes inanimadas – serem autocognoscentes e autoviventes, ainda assim somente as suas partes semoventes têm uma vida ativa e um conhecimento perceptual. (GNP 1.8, p. 7)<sup>104</sup>

O argumento parte da tese ontológica principal cavendishiana, a saber, o que foi denominado, no primeiro capítulo, de *triumvirato da matéria*. Relembrando, os elementos essenciais de tal hipótese de Cavendish sobre o mundo são que tudo o que existe na natureza é material e existe em uma completa mistura de três graus de matéria: inanimada, sensitiva e racional. Essa consideração é apresentada, em seus *Fundamentos de filosofia natural*, como consequência à relação apresentada entre matéria e movimento, na qual este é inerente àquela e não existe senão em sua forma material (GNP 1.1-3). Isso equivale a dizer que é impossível que haja transferência de movimento sem transferência de matéria e que todo movimento que existe na natureza deve ser considerado uma automoção (*self-motion*), essa última também podendo ser entendida como um princípio cósmico cavendishiano. Portanto, *todo movimento deve ser compreendido como um movimento que parte das próprias partes animadas da natureza material, que se movem e carregam as partes inanimadas que estão a elas mescladas*.

---

<sup>104</sup> “If Nature were not Self-knowing, Self-living, and also Perceptive, she would run into Confusion: for, there could be neither Order, nor Method, in Ignorant motion; neither would there be distinct kinds or sorts of Creatures, nor such exact and methodical Varieties as there are: for, it is impossible to make orderly and methodical Distinctions, or distinct Orders, by Chances: Wherefore, Nature being so exact (as she is) must needs be Self-knowing and Perceptive: And though all her Parts, even the Inanimate Parts, are Self-knowing, and Self-living; yet, onely her Self-moving Parts have an active Life, and a perceptive Knowledg”.

Se todo movimento é automoção, então, é necessário, para que haja ordem e variedade no mundo – como de fato há – que todas as partes da natureza sejam, também, cognoscentes, “pois não poderia haver ordem ou método em um movimento ignorante”. Retornemos ao exemplo da mão e da bola (PL 4.6; OEP 1.35, pp.89-90): se lanço uma bola para cima, ao dizer que todo movimento tem a sua própria matéria semovente como causa próxima e principal, temos que o movimento da mão é uma causa oblíqua e indireta, *id est*, uma *ocasião* do movimento da bola, e não sua causa principal. Como é possível, então, que a bola saiba exatamente como se mover em decorrência ao movimento da mão? Cavendish responde: isso ocorre porque ela é capaz de conhecer, a seu modo, os movimentos corpóreos dos objetos à sua volta. O conhecimento, portanto, assim como o movimento, não é uma categoria exclusiva de algumas criaturas da natureza, mas está presente em todas elas, inclusive como condição do movimento e das figuras ordenadas da natureza<sup>105</sup>.

Seguindo a citação, lemos: “Portanto, a natureza, sendo tão exata (como ela é), deve, por necessidade, ser autocognoscente e percipiente”. Esse trecho nos denota que o tipo de conhecimento necessário para tal ordenação cósmica seria divisível em dois: autoconhecimento e conhecimento perceptivo. Michaelian (2009) e

---

<sup>105</sup> Detlefsen (2007) argumentará que, no lugar da defesa de um universo que seja ubiquamente racional (ubiquitously rational), Cavendish, na verdade, defende uma teoria da liberdade ubíqua da natureza (ubiquitous freedom of nature), “que, por vez, é responsável pelo comportamento tanto ordenado quanto desordenado do mundo” (2007, p. 157). Não acredito que seja necessária, para a pesquisa, uma discussão profunda com a autora, considerando que concordamos com grande parte dos pontos por ela apresentados. Entretanto, para a pesquisa, considero suficiente abordar a necessidade da percepção e do conhecimento perceptivo para a ordenação do universo, sem entrar no mérito de seu excepcional “comportamento desordenado”.

Boyle (2015, p. 440) atentam bastante para o que é visto como uma “distinção precisa” (2009, p. 45) entre as duas formas de conhecimento dentro do *corpus* cavendishiano<sup>106</sup>. Tanto Michaelian (2009, pp. 45-50), quanto Boyle (2015, pp. 441-442) apresentam interessantes leituras acerca do autoconhecimento, o que me liberta da necessidade de discuti-lo. O nosso foco recairá sobre o fenômeno da percepção. Retornemos ao que foi anteriormente emprestado dos *Fundamentos de filosofia natural* e prossigamos com a leitura, adentrando propriamente no seu nono capítulo:

Percepção é um tipo de conhecimento que faz referência a objetos, isto é, algumas partes a conhecer outras partes. Contudo, ainda assim objetos não são a causa da percepção, pois a causa da percepção é a automoção. Mas alguns diriam que se não houvesse objeto, não poderia haver percepção. Eu respondo: é verdade que o que não é não pode ser percebido<sup>107</sup>; entretanto, movimentos

---

<sup>106</sup> Discordo de Michaelian ao que esse afirma ser esta uma distinção precisa e fundamental no texto cavendishiano. Suas considerações acerca do autoconhecimento e da percepção são altamente relevantes para a compreensão do texto cavendishiano, e a sua interpretação de parte do autoconhecimento como um “conhecimento como” (*knowledge-how*) parece-me particularmente interessante, considerando a relação intrínseca entre conhecimento e movimento para a nossa pensadora. No entanto, se tivermos em mente que todo processo cognitivo, mesmo aqueles direcionados a “objetos externos” são, em alguma medida, a natureza infinita toda-cognoscente a conhecer a si mesma, não acredito que existe uma distinção assim tão precisa entre as duas formas de conhecer.

<sup>107</sup> Limito-me a observar a curiosa formulação cavendishiana. Esse fraseamento da autora parece dar a entender a necessidade da percepção (bem-sucedida) de ser uma percepção de algo que exista, uma vez que aquilo que não existe não poderia, assim, ser percebido. Essa afirmação parece ecoar a terceira cláusula referente à *phantasia kataléptiké* (que pode ser compreendida como uma percepção bem-sucedida), a saber, aquela que afirma ser essa uma percepção “de um tipo que não poderia surgir do que não é” (cf. seção 1.3).

corpóreos não podem existir sem partes e, assim, não <podem existir> sem percepção. (GNP 1.9, p. 8)<sup>108</sup>

Esse excerto merece ser mais detalhadamente dissecado e analisado. Primeiramente, há a definição de que a percepção é um tipo de conhecimento que tem como referência objetos. Isso significa dizer que se trata de um conhecimento entre diferentes partes da natureza: uma parte a conhecer a outra. Em seguida, afirma-se que, contrariamente ao que poderíamos imaginar, o objeto do conhecimento não é propriamente a causa da percepção – já que essa é vista como sendo a automoção da parte cognoscente da natureza. Uma tal afirmação demanda uma particular atenção e revelar-nos-á muito acerca da natureza da percepção dentro do pensamento cavendishiano.

Para discutirmos a questão tendo sempre em mente o texto da filósofa, retomarei uma citação já trabalhada alhures. Em seu debate mais pormenorizado com os seus contemporâneos nas *Cartas filosóficas*, Cavendish combate a tese de Hobbes e de Descartes quanto à percepção humana (PL 1.4, 1.37). Quanto ao filósofo inglês, ela afirma:

Madame,

Eu escolhi, em primeiro lugar, o trabalho daquele famoso filósofo Hobbes chamado *Leviatã*, no qual eu o encontro dizendo “*que a causa da sensação ou da percepção sensorial é o corpo externo ou objeto que pressiona o órgão próprio*”

---

<sup>108</sup> “Perception is a sort of Knowledge, that hath reference to Objects; that is, Some Parts to know other Parts: But yet Objects are not the cause of Perception; for the cause of Perception is Self-motion. But some would say, If there were no Object, there could be no Perception. I answer: It is true; for, that cannot be perceived, that is not: but yet, corporeal motions cannot be without Parts, and so not without Perception”.

*para cada sentido*" (<Leviatã> Parte 1, capítulo 1<sup>109</sup>). A isso eu respondo, de acordo com o fundamento das minhas próprias *Opiniões filosóficas*, que todas as coisas – e, dessa forma, objetos externos tanto quanto órgãos dos sentidos – têm sensibilidade e razão. Entretanto, nem os objetos, nem os órgãos são suas causas, pois a percepção é o efeito dos movimentos sensitivos e racionais, e não os movimentos, <o efeito> da percepção. Pois, apesar de a matéria, pelo poder da automação, ser tanto divisível quanto componível e partes se juntarem a partes, não é dessa maneira que a percepção se dá. E ainda, as diversas partes entre as quais a percepção se realiza podem estar a uma tal distância de modo a não serem capazes de pressionar <uma à outra>, como, por exemplo: dois homens podem ouvir um ao outro a uma distância e, contudo, pode haver outros corpos entre eles que não se movem àquelas percepções, de maneira que nenhuma pressão possa ser realizada, dado que todas as pressões ocorrem por alguma constrição e força. Portanto, de acordo com a minha opinião, os movimentos livres sensitivos e racionais extraem o molde do seu objeto – como voz e figura – em seus próprios olhos e ouvidos. Pois a vida e o conhecimento – que eu chamo de matéria sensitiva e racional – estão em todas as criaturas e em todas as partes de todas as criaturas, gerando todas as percepções na natureza, porque elas são as partes semoventes da natureza e, a partir da maneira como tais movimentos corpóreos racionais e sensitivos se movem,

---

<sup>109</sup> Nota da autora.

então assim são realizadas tais e tais percepções. (PL 1.4, p. 18-9)<sup>110</sup>

De maneira terrivelmente breve, digamos que o filósofo inglês apresenta a sensação ou percepção sensorial como uma reação dos órgãos sensitivos secundários (no caso, o coração) à pressão realizada pelos objetos externos nos órgãos sensitivos primários, a saber, os órgãos dos cinco sentidos (Hobbes, 2009 [1655], 1.4.25.2, p. 391). O fantasma (*Phantasm*) ou a sensação é produzida em nós, tendo como causa o objeto externo que, mediada ou imediatamente, gerou uma força e uma pressão em nossos órgãos perceptivos. Hobbes é bastante explícito ao afirmar que “a causa da sensação (*Sense*) é o corpo exterior (*Externall Body*), ou objeto” (Hobbes, 1974 [1651], 1.1, p. 10-11<sup>111</sup>). Essa é uma concepção razoavelmente passiva do processo de percepção e não poderia ser menos cavendishiana. Como já anteriormente mencionado (seção 1.2.3), a teoria da percepção da filósofa inglesa envolve um processo que denominamos de *extração do molde* (*patterning out*): a matéria sensitiva é capaz de extrair o molde dos

---

<sup>110</sup> Original em inglês nas páginas 109-110.

<sup>111</sup> A versão mais extensa da citação é bastante elucidativa, justificando trazê-la aqui, mesmo que em nota: “A causa da sensação (*Sense*) é o corpo exterior (*Externall Body*), ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido (*proper to each Sense*), ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediada, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração para se transmitir (*endeavour of the Heart to deliver it self*); cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam sensação (*Sense*); e consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, maciez, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir” (Hobbes, 1974 [1651], 1.1, p. 10-11).

movimentos externos figurativos de um objeto, e, assim, formar uma cópia desse molde na mente. Em uma formulação resumida, Michaelian (2009) define:

A percepção, de acordo com Cavendish, ocorre quando os “movimentos figurativos” de uma coisa (os movimentos da matéria semovente da qual <a coisa> é composta) são ocasionados, pela presença de um objeto externo, a “extrair o molde” (*pattern out*) dos movimentos figurativos deste último (1666a, 169). Extrair o molde dos movimentos figurativos de um objeto pode ser compreendido no modelo da extração de uma cópia da coisa. Extrair o molde, diz Cavendish, “não é nada mais que imitar” (1664, 420). (Michaelian, 2009, p. 39)

Assim, temos aqui uma outra instância, nesse caso epistemológica, da teoria ocasionalista da pensadora. Se, como vimos, uma *ocasião* deve ser vista como uma causa secundária e auxiliar que é capaz de fazer com que as moções próprias de uma parte da natureza se coloquem em movimento, uma teoria ocasionalista da percepção pressupõe que o objeto percebido não é efetivamente a causa da percepção (“pois a causa da percepção é a automoção”), mas sim a *ocasião* para que os movimentos próprios da matéria sensitiva e racional sejam capazes de produzir, por conta própria, a extração do molde do objeto externo. Isso confere ao sujeito cognoscente uma posição de *atividade*, em contraposição à perspectiva passiva da concepção hobbesiana da percepção. Inclusive, para argumentar contrariamente à posição do filósofo inglês, Cavendish continua suas reflexões na carta 1.5:



[M]as a matéria, se ela fosse toda inanimada e vazia de movimento, deitar-se-ia como um monte inerte, morto e sem sensibilidade. Entretanto, que toda a matéria venha a ser pela união ou pressão de outras partes, eu nego, pois se as percepções sensitivas e racionais – que são os movimentos sensitivos e racionais –, no corpo e na mente, fossem feitas pela pressão de objetos externos exercida sobre os órgãos sensitivos e sobre o cérebro ou as partes interiores do corpo, elas causariam neles cavidades e buracos tais de modo a fazê-los doloridos e em curativos em um curto espaço de tempo. Ademais, o que fosse representado dessa maneira assim permaneceria sempre, ou ao menos não seria tão prontamente dissolvido, e então tais pressões causariam uma estranha e horrível confusão de figuras, pois nenhuma figura seria distinta. Dessa forma, minha opinião é que as matérias sensitiva e racional fazem ou extraem o molde das figuras de diversos objetos e devem dissolvê-los rapidamente. Por exemplo, quando o olho vê o objeto primeiramente de um homem e depois de um cavalo e depois de outra criatura, as moções sensitivas no olho transformam-se primeiramente na figura do homem, então direto na figura do cavalo, de uma forma tal que a figura do homem é dissolvida e transformada em uma figura do cavalo e assim em diante. Porém, se o olho vê muitas figuras de uma só vez, então tantas diversas figuras são feitas pelas movimentações sensitivas corpóreas e tantas pelas moções racionais – que são a visão e a memória – de uma só vez. (PL 1.5, pp. 22-3, grifo meu)<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> “[B]ut Matter, if it were all Inanimate and void of Motion, would lie as a dull, dead and senseless heap; But that all Motion comes by joining or pressing of other parts, I deny, for if sensitive and rational perceptions, which are sensitive and rational motions, in the body, and in the mind, were made by the pressure of outward objects,

De acordo com a seção textual apresentada, temos dois motivos (outros são apresentados em outros lugares) para não assentirmos à leitura passiva da percepção como um imprimir a partir de uma pressão realizada pelo objeto. Primeiramente, uma tal impressão causaria na nossa alma material cavidades e buracos (*dents and holes*), o que geraria dor, ou, ao menos, incômodo, no processo perceptual (semelhante argumento é encontrado também em PL 1.18, 1.19, 1.22). Em segundo lugar, considerando que a nossa alma é material, se de fato a percepção assim representasse objetos, uma representação qualquer deveria permanecer um tempo considerável na mente, gerando uma confusão e uma incapacidade da mente em distinguir bem entre duas percepções sucessivas, por exemplo. No caso apresentado como exemplar, se olhamos para um homem e depois para um animal como o cavalo, não seríamos capazes de nos desvencilhar da impressão de homem causada na nossa alma – caso essa fosse realizada por pressão do objeto externo e fosse materialmente nela impressa – antes que pudéssemos perceber devidamente a representação do cavalo, o que é absurdo. Na posição cavendishiana, os objetos percebidos, isto é, o homem ou o cavalo,

---

pressing the sensitive organs, and so the brain or interior parts of the Body, they would cause such dents and holes therein, as to make them sore and patched in a short time; Besides, what was represented in this manner, would always remain, or at least not so soon be dissolved, and then those pressures would make a strange and horrid confusion of Figures, for not any figure would be distinct; Wherefore my opinion is, that the sensitive and rational Matter doth make or pattern out the figures of several Objects, and doth dissolve them in a moment of time; as for example, when the eye seeth the object first of a Man, then of a Horse, then of another Creature, the sensitive motions in the eye move first into the figure of the Man, then straight into the figure of the Horse, so that the Mans figure is dissolved and altered into the figure of the Horse, and so forth; but if the eye sees many figures at once, then so many several figures are made by the sensitive Corporeal Motions, and as many by the Rational Motions, which are Sight and Memory, at once”.

funcionam somente como uma *ocasião* para que a matéria animada daquele(a) que percebe coloque-se em movimento e extraia o molde de tais figuras, representando-as sucessivamente. Não há problema quanto à sobreposição de percepções, pois elas não são vistas propriamente como impressões na alma, mas como *modificações* que essa pode fazer em si mesma. Uma vez estabelecida a atividade do processo de percepção e sua relação com a automação, fica simples estabelecer que a mente ativa – composta de matéria semovente – é capaz de *alterar-se* em prol de, primeiramente, formar uma figura na alma extraída do molde externo de homem, para, depois, alterar-se ao extrair o molde de um cavalo. Apesar de material, a natureza, sutileza e finura das matérias sensitiva e racional fazem com que a sucessão das alterações não seja propriamente um problema. Além disso, a atividade da matéria animada no processo de percepção é central para compreendermos como Cavendish escapa dos problemas de uma impressão ao molde de Cleantes. O fato de a matéria alterar-se a si mesma no processo perceptual, não sendo propriamente alterada por algo externo, faz com que sejam possíveis tais alterações materiais em si mesma de maneira organizada e sucessiva.

Aqui, a semelhança com a discussão estoica entre Cleantes e Crisipo não poderia ter sido melhor representada, apesar de seu distanciamento histórico. A divergência do posicionamento do primeiro – que assume a percepção ao exemplo da impressão do sinete na cera – com o segundo, que a vê como uma alteração ativa do *pneúma*, encontra um paralelo na discussão cavendishiana com Hobbes e Descartes e esse paralelo parece-nos, agora, suficientemente explícito. A menção terminológica à capacidade da alma de dissolver e alterar a si mesma perante diferentes objetos a serem percebidos em contraposição à posição na qual é gerada uma impressão ao molde de

“elevações e depressões” (para usar a expressão de Cleantes) ou “cavidades e buracos” (cavendishianamente), parece um bom indício do paralelo que queremos traçar. Além disso, Cavendish utiliza-se de um argumento baseado na noção de que, se compreendermos a percepção como a impressão na cera, a sobreposição de impressões causaria um problema para o conhecimento. Esse argumento, como também mostramos, é exatamente o mesmo argumento que Crisipo utiliza contra Cleantes para argumentar a favor da concepção da *phantasia* como modificação do *hēgemonikón* e não como impressão nesse. Os paralelos parecem-me, quanto a esses pontos, claros o suficiente.

A famosa imagem ou metáfora da cera aparece nas obras cavendishianas de filosofia natural não de uma maneira ingênua, mas de um modo que demonstra minimamente que a filósofa compreendia o que estava em jogo com a analogia, principalmente no que tange ao aspecto da atividade *versus* passividade da percepção. As duas únicas ocorrências da metáfora na obra de maturidade da filósofa aparecem nas *Cartas filosóficas* de 64, que apresentarei em sequência:

Por *impressões*, eu compreendo as figuras dos objetos cujos moldes ou cópias são extraídas pelos movimentos corpóreos figurativos sensitivos e racionais. Por exemplo, quando as moções sensitivas corpóreas extraem a figura de um objeto externo e as moções racionais novamente extraem um molde da figura feita pelos movimentos sensitivos, tais figuras dos objetos cujos moldes foram extraídos, eu chamo de impressões [...]. Assim, por impressões eu compreendo os moldes, e pelo processo da impressão, modelagem. Não <defendo> que o objeto exterior imprime a sua figura nos órgãos sensitivos

externos, mas que os movimentos sensitivos nos órgãos extraem o molde da figura do objeto. Porém, apesar de toda impressão ser feita ao modo da modelagem, ainda assim nem toda modelagem é impressão. Portanto, quando eu digo “*que corpos sólidos imprimem sua figura naquilo que é mais macio e poroso e que tais corpos sólidos fazem mais impressões perpetuamente e que, quando eles se retiram, as impressões se dissolvem, como sons verbais ou vocais que imprimem palavras e enviam notas ao ar*” (Parte 5, capítulo 23<sup>113</sup>), eu quero dizer que o corpo macio, por sua própria automação, extrai o molde da figura do corpo sólido e não que o corpo sólido cria a sua própria impressão e, com ela, deixa o lugar de sua própria substância no corpo macio. <Isso se dá>, pois o lugar permanece sempre com o seu próprio corpo e não pode ser separado deste, sendo eles uma e a mesma coisa. Por exemplo, quando um selo é impresso na cera, o selo não dá nada à cera, mas é apenas um objeto cujo molde foi extraído pelas movimentações figurativas da cera na ação da impressão ou do selamento. (PL 4.33, p. 539-40)<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup> Nota da autora.

<sup>114</sup> “By *Prints* I understand the figures of the objects which are patterned or copied out by the sensitive and rational corporeal figurative Motions; as for example, when the sensitive corporeal motions pattern out the figure of an exterior object, and the rational motions again pattern out a figure made by the sensitive motions, those figures of the objects that are patterned out, I name Prints. [...], Thus by Prints I understand Patterns, and by printing patterning; not that the exterior object prints its figure upon the exterior sensitive organs, but that the sensitive motions in the organs pattern out the figure of the object: but though all printing is done by the way of patterning, yet all patterning is not printing. Therefore when I say, *that solid bodies print their figures in that which is more porous and soft, and that those solid bodies make new prints perpetually; and as they remove, the prints melt out, like verbal or vocal sounds, which print words and set notes in the Air*; I mean, the soft body by its own self-

Esse trecho advém de uma carta, bem ao final do livro, apresentada para esclarecer alguns pontos específicos do seu “Livro de filosofia”. Claramente, tem-se por objetivo, nesse momento, explicar o que a autora entende quando utilizara termo “impressões” (*Prints*). Em obras passadas, ela havia se utilizado do termo para referir-se ao processo perceptual. Não obstante tal nomenclatura, Cavendish apressa-se em se corrigir e dizer que, ao utilizar o vocábulo “impressão”, ela estaria assumindo um posicionamento similar ao ocasionalismo crisipiano. Quanto à percepção então, temos que todas as impressões que recebemos de objetos externos devem ser compreendidas como uma *automodificação da matéria animada do próprio sujeito*, que a faz de modo a formar uma cópia ou um molde da figura recebida. Fica bastante claro que, na ação de receber uma impressão do sinete, é a cera que possui um caráter ativo, extraindo o molde deste e não recebendo passivamente a forma (ou o lugar) do objeto.

A outra ocorrência, muito anterior à primeira aqui apresentada no texto, auxilia-nos imensamente ao mostrar que Cavendish não desconsidera o exemplo da cera, mas modifica a metáfora de Cleantes para, em alguma medida, compreender a leitura de Crisipo:

Agora dê-me permissão para examinar essa questão: quando a figura de um corpo é impressa na neve – ou em qualquer outro fluido ou matéria macia como o ar, a água

---

motion patterns out the figure of the solid body, and not that the solid body makes its own print, and so leaves the place of its own substance with the print in the soft body; for place remains always with its own body, and cannot be separated from it, they being but one thing: for example; when a Seal is printed in Wax, the Seal gives not any thing to the Wax, but is onely an object patterned out by the figurative motions of the Wax in the action of printing or sealing”.

ou semelhantes –, é o corpo que imprime sua própria figura na neve ou é a neve que modela a figura do corpo? Minha resposta é que não é o corpo que imprime a sua figura sobre a neve, mas a neve que extrai o molde da figura do corpo. Pois, se um selo for impresso na cera, é verdade, trata-se da figura do selo que é impressa na cera, mas ainda assim o selo não deve dar à cera a impressão de sua própria figura, mas é a cera que extrai a impressão ou molde do selo e extrai o molde ou a cópia em sua própria substância, assim como os movimentos sensitivos no olho extraem a figura de um objeto, como eu declarei em outro lugar. (PL 1.32, pp. 104-5)<sup>115</sup>

Essa citação liga diretamente a discussão acerca da atividade do processo de extração do molde com a noção de que o objeto não é causa propriamente dita da percepção, sendo uma ocasião para que a nossa capacidade sensitiva se coloque em atividade. Um tal posicionamento pode ter seus fundamentos na posição crisipiana, conforme nos atesta o clássico exemplo do cilindro e da turbina ou cone:

Quanto na verdade ao fato de que digam que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas,

---

<sup>115</sup> “Now give me leave to examine this question: when a bodies figure is printed on snow, or any other fluid or soft matter, as air, water, and the like; whether it be the body, that prints its own figure upon the snow, or whether it be the snow, that patterns the figure of the body? My answer is, That it is not the body, which prints its figure upon the snow, but the snow that patterns out the figure of the body; for if a seal be printed upon wax, 'tis true, it is the figure of the seal, which is printed on the wax, but yet the seal doth not give the wax the print of its own figure, but it is the wax that takes the print or pattern from the seal, and patterns or copies it out in its own substance, just as the sensitive motions in the eye do pattern out the figure of an object, as I have declared heretofore”.

isso, tal como seja (Crisipo) considera ser fácil por ele explicado. Pois, conquanto não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação, todavia como tenha essa representação por causa próxima, não principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer, conforme dissemos há pouco. Não que aquele (o assentimento) na verdade não possa acontecer não excitado de fora por alguma coisa – é necessário que o assentimento seja posto em movimento por uma representação –, mas ele (Crisipo) volta a seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina é girada pela natureza deles próprios. (*Fat.* 18.42, pp. 30-1)<sup>116</sup>

Cícero, na passagem, descreve a posição de Crisipo quanto à relação entre a representação (*uisum*) e o assentimento (*adsensio*). Entretanto, tal relação ocasionalista estende-se também à sua perspectiva quanto à percepção, na qual um objeto externo é somente a ocasião da representação formada ativamente pela mente por seu princípio ativo, o *pneûma*<sup>117</sup>. Essa parece-me também ser a posição de Margaret Cavendish, que parece demonstrar sobre a discussão intraestoica entre Cleantes e Crisipo suficiente conhecimento para reproduzi-la ao menos obliquamente em suas discussões.

Interessantemente, a partir do caminho apontado pela citação ciceroniana, podemos ver que a relação ocasionalista que se dá entre

---

<sup>116</sup> Original em latim nas páginas 159-60.

<sup>117</sup> Para ver como Crisipo estende a discussão do ocasionalismo à questão da *phantasia* como um todo, não sendo essa discussão causal restrita à questão do assentimento, ver Dinucci, 2017, pp. 21-4.



a representação/percepção e o chamado assentimento será bastante importante na teoria gnosiológica do pórtico. Continuemos nossos estudos e vejamos quais aproximações mais conseguimos encontrar em tais reflexões entre o pensamento estoico e o da nossa filósofa inglesa.

## 3.2. Assentimento, teoria da dupla percepção e percepção racional

A teoria da percepção de Cavendish aprofunda-se através de um cruzamento de dois dos seus postulados fundamentais, a saber, a existência dos três graus de matéria e a necessidade de a matéria animada possuir conhecimento perceptivo. Vimos que a matéria animada existe em dois diferentes graus, a sensitiva e a racional, e que essa mesma matéria animada é dotada de conhecimento perceptivo. Esses dois pontos, tomados conjuntamente, para a filósofa de Newcastle, implicam a existência de dois diferentes tipos de percepções: uma para cada grau de matéria. Esse aspecto de sua teoria físico-epistêmica é denominado pela autora como uma teoria que atesta a existência de uma *dupla percepção* (*double perception*) na natureza.

Analisemos primeiramente a ocorrência do conceito nas diferentes obras de Cavendish. A teoria não aparece explicitamente em nenhum dos livros sobre filosofia natural até as *Cartas* de 64, estando ausente das *Fantasia*s e das duas primeiras edições das

*Opiniões*, o que pode ser sintomático. Considerando que a segunda versão desta última surge em 1663, parece seguro afirmarmos que a doutrina surge manifestamente nos entremeios de 63 e 64. Desde então, ela é apresentada como sendo fulcral à sua filosofia (PL *To his excellency*<sup>118</sup>) e é abordada em diversos locais de seu pensamento posterior (PL 1.4, 1.37; OEP 1.2, 1.35, 1.36, 1.37; GNP 1.10). Acredito ser então de interesse da pesquisa voltarmos-nos aos três textos científicos principais pós-64 para verificarmos como se dá a abordagem da doutrina em cada caso.

De volta à carta 1.4, dedicada ao estudo da percepção através da oposição de suas teses ao posicionamento hobbesiano, encontramos uma explicação do conceito epistemológico:

Pois a vida e o conhecimento – que eu chamo de matéria sensitiva e racional – estão em todas as criaturas e em todas as partes de todas as criaturas, gerando todas as percepções na natureza, porque elas são as partes semoventes da natureza e, a partir da maneira como tais movimentos corpóreos racionais e sensitivos se movem, então assim são realizadas tais e tais percepções.

---

<sup>118</sup> A quase equivalência da postulação dos dois fundamentos primordiais expressos na carta quarenta e dois e da doutrina da dupla percepção atesta a centralidade desta para a compreensão do sistema filosófico cavendishiano. Assim como a carta quarenta e dois (e muitos outros trechos) atentam para a tripartição em graus da matéria e a teoria da percepção como os “fundamentos” da filosofia de Cavendish, uma semelhante formulação que atesta o caráter fulcral da teoria da dupla percepção aparece no anteâmbulo dedicatório ao Lorde de Newcastle, prefaciada às *Cartas filosóficas*: “Pois o fundamento de minhas opiniões é que não há somente vida e conhecimento sensitivos, mas também racionais, e, portanto, uma dupla percepção em todas as criaturas” (PL *To his Excellency*).

Entretanto, sendo essas partes semoventes de diferentes graus (uma vez que a matéria racional é mais pura que a sensitiva), gera-se uma dupla percepção em todas as criaturas, das quais uma é realizada pelos movimentos racionais corpóreos e a outra, pelos sensitivos. E, apesar de ambas as percepções existirem em todo o corpo e em cada parte do corpo de uma criatura, ainda assim os movimentos sensitivos corpóreos, tendo seus órgãos próprios como locais de trabalho, nos quais eles laboram algumas formas de percepções, essas percepções são comumente realizadas em tais órgãos e são também duplas, considerando que as moções sensitivas trabalham ou no interior ou no exterior de tais órgãos: no interior, em sonhos, no exterior, durante a vigília. Embora ambas a matéria racional e a sensitiva estejam inseparavelmente juntas e misturadas, nem sempre elas trabalham de forma conjunta, pois muitas vezes a <matéria> racional trabalha sem qualquer molde sensorial e a <matéria> sensitiva também sem qualquer molde racional. (PL 1.4, pp. 18-9)<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> “For Life and Knowledge, which I name Rational and Sensitive Matter, are in every Creature, and in all parts of every Creature, and make all perceptions in Nature, because they are the self-moving parts of Nature, and according as those Corporeal, Rational, and Sensitive Motions move, such or such perceptions are made: But these self-moving parts being of different degrees (for the Rational matter is purer then the Sensitive) it causes a double perception in all Creatures, whereof one is made by the Rational corporeal motions, and the other by the Sensitive; and though both perceptions are in all the body, and in every part of the body of a Creature, yet the sensitive corporeal motions having their proper organs, as Work-houses, in which they work some sorts of perceptions, those perceptions are most commonly made in those organs, and are double again; for the sensitive motions work either on the inside or on the outside of those organs, on the inside in Dreams, on the out-side awake; and although both the Rational and the Sensitive matter are inseparably joynd and mixed together, yet do they not always work together, for oftentimes the Rational works without any sensitive paterns, and the sensitive again without any rational paterns”.

Peço permissão para uma hermenêutica um pouco longa da citação. Estamos diante de alguns desdobramentos importantes da concepção de percepção apresentada por Cavendish. Em primeiro lugar, é afirmado que a automoção da matéria animada é a causa da percepção, como vimos na seção anterior. O aprofundamento principal acontece quando da mescla de tal tese à hipótese dos diferentes graus de matéria. Lembremo-nos: a matéria animada existe em dois diferentes graus: a sensitiva e a racional. Se os movimentos de cada grau de matéria são diferentes, independentes e até muitas vezes dissonantes entre si, então, Cavendish argumenta, é razoável daí depreender que cada grau de matéria deva também possuir uma forma de percepção que lhe seja própria. Uma vez que tudo o que há na natureza existe em três graus de matéria, dos quais dois são capazes de automoção, devemos expandir o nosso estudo da seção anterior no qual se afirmou que, no cosmos cavendishiano, tudo é capaz de percepção, para afirmarmos, com mais propriedade, que, no cosmos cavendishiano, *tudo o que existe é capaz de uma dupla percepção: uma percepção sensitiva e uma percepção racional.*

A percepção sensitiva, em seguida, é-nos explicada como sendo também dúplice: ela pode advir de movimentos da matéria sensitiva que se voltam para objetos externos, quando estamos acordados(as) e lúcidos(as), ou de movimentos que não são ocasionados por objetos externos, em nossas percepções oníricas ou alucinatórias. O tratamento da autora aos casos dos sonhos e das alucinações é discutido por Michaelian (2009) e brevemente rediscutido em Boyle (2015), e, por se tratarem de temas oblíquos à presente argumentação, passarei ao largo de tal discussão. Dedicar-me-ei, agora, de modo principal, à oposição entre a percepção sensitiva e a racional para melhor compreendê-las.

Temos, a essa altura, uma figura razoavelmente clara do que pode ser compreendido como a percepção sensitiva para Cavendish. Em seres humanos e nos animais, ela ocorre primordialmente nos órgãos especializados dos sentidos (apesar de estar em toda a matéria da criatura em questão), que exercem a função de extrair o molde de objetos externos e criar uma impressão que seja deles uma cópia. Essa percepção, *se regular*, é capaz de fornecer-nos alguma forma de conhecimento externo, que nos permita agir segundo a natureza infinita toda sábia. Não obstante, o processo do conhecimento não depende simplesmente da percepção sensitiva, também perpassando a matéria racional de uma criatura, e, na verdade, sendo-lhe até ainda mais próprio. Quanto à percepção racional, Cavendish não se deixa facilmente compreender, e raramente ela se utiliza da expressão para significar uma única coisa<sup>120</sup>. Vejamos, sobre esse tópico, o diagnóstico de Boyle (2015):

Enquanto Cavendish frequentemente utiliza-se da frase “conhecimento e percepção” e ela diz que conhecimento e percepção são “dois atos gerais e fundamentais da natureza” (OEP 139), ela, infelizmente, não se utiliza dos termos “conhecimento” e “percepção” de maneira consistente. Precisamos diferenciar três distinções em seu uso. Primeiramente, “percepção” pode se referir a qualquer um dos dois tipos de percepção para Cavendish: percepção racional e percepção sensitiva. Em segundo lugar, Cavendish algumas vezes utiliza-se da expressão

---

<sup>120</sup> Tal consideração é mais uma vez material para uma crítica de uma interpretação cavendishiana demasiado presa a determinadas terminologias, considerando-se que, como estou argumentando, a filósofa não possui uma utilização unívoca de termos que poderiam ser considerados técnicos, principalmente se considerarmos as suas diversas obras publicadas no intervalo de uma década e meia.

“percepção racional” para significar um processo que não é, em sua própria concepção (*by her own lights*), uma instância da percepção. Em outras palavras, devemos distinguir entre dois tipos de percepção racional: um que satisfaz os critérios para <ser considerada> percepção (o que chamarei de uso paradigmático de “percepção racional”); e um tipo que não o faz (que eu chamarei de raciocínio (*reasoning*)). Terceiro, as referências de Cavendish a “conhecimento” algumas vezes querem significar conhecimento de objetos externos e algumas vezes significam autoconhecimento. (Boyle, 2015, p. 439)

A comentadora, nesse trecho e no artigo como um todo, faz importantes distinções quanto às utilizações de alguns dos mais centrais conceitos gnosiológicos nas obras cavendishianas. Porém, embora eu muitíssimo deva à estudiosa, cabe a este texto tanto o esclarecimento desse trecho, quanto o apontar de algumas divergências hermenêuticas entre a leitura de Boyle e a do pesquisador que o escreve.

Boyle, apesar de tentar sistematizar o uso das expressões cavendishianas, ou, ao menos, apontar seus distintos usos em diferentes contextos, apresenta, no excerto selecionado, três “usos” (*usages*) para os termos “percepção” e “conhecimento”. Tanto a sua primeira distinção, que reconhece que, para a filósofa inglesa, “percepção” tem duas diferentes acepções, quanto a sua terceira, que faz o mesmo com o termo “conhecimento”, são interessantes, mas também possivelmente enganadoras. A escolha de palavras de Boyle parece indicar que Cavendish usa o termo “percepção” em alguns casos querendo significar percepção sensorial e em outros percepção racional, sendo as duas acepções utilizadas ambigualmente. Acredito

que uma melhor figura do aspecto geral do texto da pensadora demonstra que “percepção” é um termo utilizado para significar genericamente a atitude de adquirir informações acerca de algo externo – podendo, nesse caso, não significar uma ou outra percepção, mas sim sendo utilizada como um termo mais amplo para abarcar a ambas. Em geral, quando uma concepção mais específica de percepção é assumida, mais frequentemente que não, Cavendish quer significar com esse termo a noção de uma percepção sensitiva, sendo que, nos casos em que ela se refere à percepção racional, ela tende a fazê-lo explicitamente. Dessa maneira, não nos parece que a utilização dos termos da autora seja ambígua ou equívoca: apesar de defendermos que não haja propriamente uma sistematicidade, argumentamos aqui pela coerência geral da utilização da terminologia. O mesmo ocorre, do meu ponto de vista, com o termo conhecimento, que se expressa de duas maneiras no pensamento cavendishiano – como autoconhecimento (*self-knowledge*) ou conhecimento de objetos externos (*knowledge of external objects*). Assim, acredito que ganhamos mais na nossa tentativa de compreender a autora se assumirmos que conhecimento, em geral, expressa um termo mais geral que subsume as duas categorias supracitadas.

Na citação, a segunda diferenciação dos usos de uma expressão *chez* Cavendish chama-nos mais a atenção e terá consequências mais interessantes para a argumentação do livro. De acordo com Boyle, temos uma utilização da expressão “percepção racional” (*rational perception*) que efetivamente seria bastante equívoca. Para melhor compreendermos o texto, a intérprete propõe que chamemos uma instância do termo de seu “uso paradigmático”, a qual propriamente poderia, dentro do sistema cavendishiano, ser chamada de percepção.

Oposta a essa, estaria a utilização do termo que denotaria o que Boyle chama de “raciocínio” (*reasoning*), que seria um conhecimento interno de objetos externos e, como conhecimento interno, não deveria ser propriamente chamado de percepção (Boyle, 2015, pp. 443-5). Algumas vezes, inclusive, podemos até discernir nas linhas da filósofa outro significado para a expressão “percepção racional”, de ainda escopo mais expandido. Em algumas circunstâncias, Cavendish ressalta o fato de que essa forma de percepção é o efeito da automoção da matéria racional. Nesse sentido, dos três o mais amplo, qualquer movimento cognitivo da matéria racional poderia ser visto, em um sentido amplo e frouxo, como uma percepção racional<sup>121</sup>.

Discussões com a literatura secundária à parte, dentre tais significações, peço que agora nos atentemos ao que foi denominado, pela comentadora, de significação paradigmática da percepção racional:

Enquanto Cavendish algumas vezes se utiliza do enunciado “percepção racional” para significar quaisquer moções da matéria racional, “percepção racional”, em seu sentido paradigmático, significa a matéria racional extraindo o molde dos movimentos da matéria sensitiva que, em si mesma, no mesmo momento, está a extrair o molde (*patterning out*) de um objeto externo (GNP 57; PPO [1663] 20). Nesse sentido paradigmático, a percepção racional – como a percepção sensitiva – fornece-nos informações somente sobre os “movimentos externos” de objetos externos. Algumas vezes, a modelagem (*patterning*) é “regular”, de modo que a matéria racional

---

<sup>121</sup> Boyle, 2015, p.444 também reconhece essa acepção, sem, entretanto, listá-la ao lado das outras.



representa, de modo acurado, os modelos da matéria sensitiva, mas em outras vezes a matéria racional extrai o modelo da matéria sensitiva de modo incorreto, ou não extrai <dela> molde algum. (Boyle, 2015, p. 442)

Pouco de fato é esclarecido na obra publicada cavendishiana acerca da particularidade da percepção racional. Na maior parte das vezes, a expressão é encontrada numa oclusão dentro da expressão “percepções sensitivas e racionais” (PL 1.24, 1.37, 2.9; OEP 1.1, 1.2, 1.27, 1.36, 1.37, 2.1, 2.13, 2.21; GNP 2.2, 2.6). Entretanto, nas ocorrências nas quais são tratadas as características próprias da percepção racional – em oposição às da sensitiva – como veremos a seguir, encontramos que ela é vista como mais abrangente, mais penetrante, mais segura e mais sutil que a percepção sensitiva. Acreditamos que, nesses casos, estamos tratando do que Boyle chama de significado paradigmático da percepção racional, que ocorre *quando a matéria racional extrai o molde dos movimentos da matéria sensitiva que está a extrair o molde de um objeto externo*. A diferença entre a percepção racional e a percepção sensitiva é exposta da seguinte maneira nas *Observações*:

Pode ser objetado que, se os movimentos racionais perceptivos extraem moldes dos sensitivos, então a razão não pode nunca julgar as coisas como elas naturalmente são, mas somente as suas cópias modeladas pelos movimentos sensitivos. <A isso> eu respondo que quero dizer que algumas vezes a <matéria> racional extrai o molde da <matéria> sensitiva, e, outras vezes, a sensitiva, da racional. No entanto, ambas, na maior parte das vezes, agem conjuntamente, em comunhão e como se fosse no mesmo instante de tempo, ao modelar um objeto – somente as cópias não são as mesmas, pois uma cópia é da

percepção racional e a outra da sensitiva. Assim, há uma dupla percepção de um mesmo objeto: uma racional e uma sensitiva. Por exemplo, quando vejo um objeto, eu tenho também um pensamento desse objeto e esse pensamento é uma cópia do objeto feita pela parte racional da matéria, mas não pela sensitiva, de modo que há uma grande diferença entre a percepção racional e a sensitiva [...]. Mas então alguns podem dizer que, se a parte racional tem liberdade de mover-se como quer, então ela pode perceber sem a sensibilidade, isto é, a razão pode criar percepções de objetos externos nos órgãos dos sentidos quando os sentidos não o fazem: por exemplo, as moções racionais no olho podem perceber a luz quando as sensitivas não o fazem, e, <semelhantermente>, som no ouvido, quando as sensitivas não o fazem. A isso, eu respondo que é provável que a <matéria> racional muitas vezes se mova em direção a percepções outras que a sensitiva – como frequentemente declarei –, no entanto, se suas ações forem ordenadas e regulares, então mais comumente <ambas as partes> mover-se-ão em direção a uma mesma percepção. Contudo, sendo a razão a parte mais pura e mais livre, <ela> possui uma percepção mais sutil que a sensibilidade, pois há uma grande diferença entre sensibilidade e razão no que concerne à sutileza de suas ações. Os sentidos percebem, por assim dizer, em parte, enquanto a razão percebe o todo e de modo mais geral. Fosse um objeto modelado com todas as suas propriedades, a sua cor é somente perceptível pela visão; o seu odor é percebido pelo nariz; o seu som, percebido pelos ouvidos; o seu gosto é percebido pela língua; e a sua dureza ou maciez, calor ou frio, secura ou umidade são percebidos pelo toque. <Isso ocorre> de tal maneira, que cada sentido em particular extrai o molde do objeto que

lhe é próprio e cada um não tem mais que o conhecimento do objeto que do molde que ele extrai: a visão não sabe nada do seu gosto, nem o gosto do seu toque, nem o toque do seu odor e assim subsequentemente. Entretanto, a mente extrai o molde de todas essas figuras conjuntamente, de modo que elas não sejam mais que um objeto para ela, sem divisão, o que prova que a percepção racional, sendo mais geral, é também mais perfeita que a sensitiva. A razão disso é o fato de ela ser mais livre e não estar sobrecarregada com os fardos das outras partes. Dessa maneira, a <matéria> racional pode julgar melhor os objetos que a sensitiva, sendo mais conhecedora. E sabe mais, porque tem uma percepção mais geral, e tem uma percepção mais geral, porque é mais sutil e ativa, e é mais sutil e ativa, porque é livre e não necessita trabalhar sobre ou em conjunto com nenhuma outra parte [...]. O que eu quero dizer não é que a razão não tem outra percepção a não ser através das informações dos sentidos, pois certamente a percepção racional é mais sutil, mais perfurante e penetrante – ou inspectiva – que a sensitiva, e, assim, mais inteligente e conhecedora. Mas quando eu digo que a sensibilidade informa a razão eu falo somente de percepções tais, nas quais os movimentos figurativos racionais extraem moldes dos sensitivos e não trabalham voluntariamente ou por conta própria. (OEP 68 1.37 Q.14, pp. 179-182<sup>122</sup>)<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Trata-se aqui somente da paginação conforme a edição de O'Neill, pois grande parte do trecho advém de uma modificação presente na edição de 1668, e a edição *online* que tomamos como referência é uma reprodução da edição de 1666, não contendo, assim, o excerto citado.

<sup>123</sup> "It may be objected, that if the rational perceptive motions take patterns from the sensitive, then reason can never judge of things as naturally they are, but only of their

A partir da citação, parece ser seguro afirmarmos que, apesar de a razão – ou a matéria racional – ser capaz de diversos movimentos e,

---

copies, as they are patterned out by the sensitive motions. [I answer, My meaning is, that sometimes the rational takes patterns from the sensitive, and other times the sensitive from the rational; but both, for the most part, act together, and, as it were, in the same instant of time, and in communion, in patterning one object, only the copies are not the same; for one copy is of the rational, the other of the sensitive perception: so that there is a double perception of one and the same object; the one rational, the other sensitive. For instance, when I see an object, I have also a thought of that object; and that thought is a copy of the object, made of the rational part of matter, but not the sensitive pattern; so that there is a great difference betwixt the rational perception and the sensitive. [...]. But then some may say, if the rational part has liberty to move as it will, then it may perceive without sense; that is, reason may make perceptions of outward objects in the organs of the senses, when the senses make none; as for example, the rational motions in the eye may perceive light, when the sensitive do not; and sound in the ear, when the sensitive do not. To which I answer; It is probable, that the rational do many times move to other perceptions than the sensitive; as I have often declared; but if their actions be orderly and regular, then most commonly they move to one and the same perception; but reason being the purer and freer part, has a more subtle perception than sense, for there is great difference between sense and reason, concerning the subtlety of their actions; sense does perceive, as it were, in part, whenas reason perceives generally, and in whole; for if there be an object which is to be patterned out with all its proprieties, the colour of it is perceived only by sight; the smell of it is perceived by the nose, its sound is perceived by the ear, its taste is perceived by the tongue, and its hardness or softness, coldness or heat, dryness or moisture, is perceived by touch; so that every sense in particular, patterns out that object which is proper for it; and each has but so much knowledge of the said object as it patterns out; for the sight knows nothing of its taste, nor the taste of its touch, nor the touch of its smell; and so forth: But the mind patterns out all those figures together, so that they are but as one object to it, without division: which proves, that the rational perception, being more general, is also more perfect than the sensitive; and the reason is, because it is more free, and not encumbered with the burdens of other parts. [...]. My meaning is not, that reason has no other perception, but by the information of the senses; for surely the rational perception is more subtle, piercing and penetrating, or inspective, than the sensitive, and therefore more intelligent and knowing; But when I say, that sense informs reason, I speak only of such perceptions where the rational figurative motions take patterns from the sensitive, and do not work voluntarily, or by rote”.

portanto, de diversas percepções, existe uma função que lhe é propriamente atribuída: a de receber (ativamente, e não passivamente) informações de objetos externos, por meio dos sentidos. Nesse caso, a percepção racional é uma percepção dos movimentos da matéria sensitiva, no que esta está a adquirir informações do mundo exterior. Outrossim, o conhecimento que podemos ter de objetos externos depende da matéria sensitiva, mas não está restrito a ela, necessitando da matéria racional e de seu tipo peculiar de percepção para corrigi-la ou nela penetrar mais profundamente.

A teoria da dupla percepção, Cavendish, em seu último texto de filosofia natural, dedica ao menos um capítulo e escreve:

Há uma dupla percepção na natureza: a percepção racional e a sensitiva. A percepção racional é mais sutil e penetrante que a sensitiva. Além disso, ela é mais geralmente perceptiva que a sensitiva, sendo também uma percepção mais ágil. Tudo isto é ocasionado não somente pela pureza das partes racionais, mas também através da liberdade das partes racionais, enquanto as sensitivas, estando sobrecarregadas pelas partes inanimadas, são <por estas> obstruídas e retardadas. Ainda assim, todas as percepções, tanto sensitivas quanto racionais, existem <somente> em partes, mas, por razão de a <percepção> racional ser mais livre – não sendo uma trabalhadora esforçada – pode mais facilmente criar uma percepção unificada, que a sensitiva; e este é o motivo <porque> as partes racionais podem criar uma percepção inteira de um objeto inteiro, enquanto as sensitivas só podem criar

percepções parciais de um e do mesmo objeto. (GNP 1.10, p. 9)<sup>124</sup>

Assim como na citação, nas outras poucas ocasiões em que Cavendish opõe a percepção sensitiva à racional (ou a matéria sensitiva à racional), existe uma certa hierarquia em termos epistêmicos, na qual a matéria racional é capaz de um conhecimento mais sutil, penetrante, geral e conhecedor. O motivo dado para a superioridade da razão é tanto a sua pureza superior, *quanto o seu caráter de uma maior liberdade quando comparada à percepção sensorial*. Essa expressão de uma liberdade num sistema repleto de causas primárias e secundárias para diversos movimentos ordenados possui particular relevo para o nosso recorte. O fato de que essa etapa de uma percepção livre é de vital relevância para o processo da construção do conhecimento faz essas reflexões ainda mais proeminentes para o nosso estudo.

De modo geral, podemos compreender o fenômeno da percepção racional, em sua acepção paradigmática, da seguinte forma: quando a percepção sensitiva extrai o molde de um objeto externo, ao mesmo tempo, a matéria racional volta-se para a percepção sensitiva

---

<sup>124</sup> “There is a Double Perception in Nature, the Rational Perception, and the Sensitive: The Rational Perception is more subtil and penetrating than the Sensitive; also, it is more generally perceptive than the Sensitive; also, it is a more agil Perception than the Sensitive: All which is occasioned not onely through the purity of the Rational parts, but through the liberty of the Rational parts; whereas the Sensitive being incumbred with the Inanimate parts, is obstructed and retarded. Yet all Perceptions, both Sensitive and Rational, are in parts; but, by reason the Rational is freer, (being not a painful Labourer) can more easily make an united Perception, than the Sensitive; which is the reason the Rational parts can make a Whole Perception of a Whole Object: Whereas the Sensitive makes but Perceptions in part, of one and the same Object”.

de modo a percebê-la e perceber o objeto externo por meio dela, em seus próprios termos: mais profundos, amplos e livres. Contudo, o que pode Cavendish querer dizer com essa liberdade? De acordo com a descrição da autora, a matéria racional pode se mover mais livremente por não estar “sobrecarregada pelos fardos” da matéria inanimada, cuja movimentação é papel da matéria sensitiva. Nesse estágio, devemos nos lembrar que a diferença entre os distintos graus de matéria nos é apresentada tanto como uma diferença quanto à “natureza” da matéria (se mais densa ou mais rala, mais ou menos penetrante, capaz ou incapaz de movimento), como uma diferença relativa à função exercida, no cosmos, por cada grau de matéria (seção 1.2.1). A matéria racional e a matéria sensitiva exercem papéis distintos na natureza, e, dentro dessa distinção de funções, como já vimos, coube ao grau de matéria sensitiva o mover da matéria que não possui automação – a matéria inanimada<sup>125</sup>. A partir de tal consideração, podemos perceber que a liberdade de cada grau da matéria animada depende da sua conexão com a matéria inanimada: como a matéria sensitiva tem por uma de suas funções principais a movimentação dessa (que não se move por conta própria), ela está sempre mais restrita e contida em seus movimentos, por ter que, literalmente, carregar consigo o fardo da matéria inanimada (cuja função cósmica é, lembremos, exatamente o retardar dos diferentes movimentos da natureza). A matéria racional, em contrapartida, é totalmente livre, podendo, por um lado, mover-se inteiramente por conta própria, isto

---

<sup>125</sup> Que seja lembrada aqui a analogia das edificações, na qual temos que a função própria da matéria racional é exercer o papel arquitetônico e de planejamento, enquanto os trabalhadores são vistos, na metáfora, como representando a matéria sensitiva – que deve trabalhar diretamente sobre a matéria inanimada, carregando-a consigo (ver pp. 62-66).

é, “voluntariamente ou por conta própria” (*voluntarily or by rote*), desconsiderando até os outros graus ou podendo mesmo, por outro, voltar-se para esses mesmos graus e, em sua própria ação perceptiva, livremente extrair-lhes o molde. Esse último movimento específico da razão será o que estamos, com Boyle, denominando de concepção paradigmática da percepção racional e ele está intimamente relacionado ao processo de conhecimento.

A relação da percepção racional com o conhecimento tem alguns corolários. A começar, devemos ressaltar que a matéria racional tem um papel unificador das percepções parciais das sensações. Em poucas palavras, na percepção humana, cada sentido é capaz somente de nos dar informações parciais dos objetos externos – os olhos nos dão informações visuais; os ouvidos, as auditivas; a língua, as gustativas etc. –, e cabe à matéria racional a percepção mais geral capaz de unificar tais percepções em um único objeto percebido. Conhecer algo envolve dizer quais diferentes atributos perceptuais são, de fato, desse particular algo.

Todavia, a função epistêmica da razão ou da matéria sensível não está restrita a esse sentido unificador. Parece existir, para Cavendish, um papel de distinção entre a percepção verdadeira e a falsa que seria impossível à matéria sensível por causa de sua intrínseca relação com a matéria inanimada. Nessa leitura, a falta de liberdade da sensação expressar-se-ia na percepção humana pela impossibilidade de optarmos por não percebermos os objetos a nossa volta. A percepção sensorial é involuntária, talvez por estar causalmente mais conectada às ocasiões para essa, enquanto, em concordância com o que vimos até agora na descrição cavendishiana da percepção racional, ela é dotada de *liberdade* – possivelmente quanto à aceitação ou não de tal percepção sensível como o reflexo de



um objeto externo. Se uma tal afirmação ecoa talvez alguns princípios da teoria da percepção estoica, é meu dever apontar alguns paralelos possíveis entre as duas doutrinas<sup>126</sup>.

Na teoria da *stoá* do conhecimento, existe uma etapa importante da percepção que envolve a aceitação, ou não, de uma representação. Trata-se da doutrina do *assentimento*, um dos aspectos mais fundamentais da teoria estoica e que teve intensos reflexos também nas mais diversas vertentes céticas antigas. O assentimento é declaradamente apresentado pelos estoicos como sendo a etapa do conhecimento perceptivo que nos é voluntária. A representação é involuntária, ocasionada, em nossa mente, pelos objetos externos. Em contrapartida, o assentimento é voluntário e representa, dentro de

---

<sup>126</sup> Os estoicos parecem possuir uma expressão que em muito pode se assemelhar aos fraseamentos cavendishianos: trata-se do termo “representação racional”. Esse termo parece ter o sentido de uma representação (*φαντασία*) que seja própria dos seres humanos e que contém em si um conteúdo proposicional ao qual será efetivamente dado o assentimento (ou não). Não sei, no presente momento, como se dá a relação entre a noção de “percepção racional” cavendishiana e a “representação racional” dos estoicos – se é que há alguma –, mas não me parece que quando Cavendish esteja trabalhando com a percepção racional, no que chamamos de seu sentido paradigmático, ela esteja se referindo a uma impressão que contenha alguma forma de conteúdo proposicional. Talvez a explicação resida no fato de que a lógica, *strictu sensu*, era uma disciplina amplamente reconhecida e desenvolvida pelos estoicos, enquanto sempre foi parte de um conjunto de disciplinas de uma educação formal que foi vedada à duquesa de Newcastle. A falta de um tal apreço pela disciplina da lógica talvez nos ajude a ver como que, apesar das semelhanças linguísticas, os dois termos das duas tradições não parecem se referir à mesma coisa. Outro argumento mais convincente é o fato de que Cavendish defenderá que a percepção racional é um movimento da matéria racional e que esta existe em toda a natureza. Em contrapartida, quando da divisão estoica apontada por Diógenes Laércio entre representações racionais (*λογικαί*) e irracionais (*ἄλογοι*) (DL 7.51, p. 160-1), uma tal divisão está particularmente voltada para diferenciar as primeiras como sendo exclusividades de animais racionais (*τῶν λογικῶν ζώων*), o que não parece ser o caso da percepção racional cavendishiana.

todo o sistema do pórtico, aquilo que mais propriamente podemos dizer que está “em nosso poder”<sup>127</sup>. A capacidade humana de assentir ou não às representações é a essência da liberdade tanto epistêmica quanto moral<sup>128</sup> dentro da teoria estoica, famosamente marcada por um determinismo causal forte. A distinção ciceroniana atribuída a Crisipo entre o movimento do cilindro e da turbina, em última instância, remonta à discussão da liberdade no sistema causal estoico<sup>129</sup> e aponta para o assentimento como um lampejo de liberdade dentro de um cosmos causalmente determinado. Nesse sentido, uma das mais importantes distinções cognitivas que um ser humano deve ser capaz de fazer, em prol de ser um bom estoico, reside no reconhecimento da oposição entre o que está em nosso poder e o que foge deste. O assentimento é então apresentado por nossas fontes antigas como uma doutrina conciliatória crisipiana, cujo objetivo seria o demonstrar da não existência de uma contradição entre um determinismo causal e a liberdade dos seres humanos individuais.

---

<sup>127</sup> Uma importante consideração coloca-se quando da discussão do significado do termo liberdade para os estoicos. Não devemos entender aqui a liberdade de fazer o contrário do que foi feito, posto que o determinismo estoico pervade inclusive a alma e suas atividades (Frede, 2003). Entretanto, dar ou negar o assentimento está em nosso poder no sentido mais estrito de que podemos cultivar a nossa alma a dar o assentimento somente quando certas condições ocorrem.

<sup>128</sup> Sobre os impactos da teoria do assentimento na doutrina ética dos estoicos, ver Inwood, 1985.

<sup>129</sup> Conforme apontado pelo prof. Dinucci, quando da defesa da tese de onde o presente livro é oriundo, é conveniente aqui ressaltar que a liberdade no sentido estoico também não deve ser vista como uma total indeterminação, mas como uma ausência de impedimentos internos e externos para que se dê a realização da determinação interna da própria natureza. Obstáculos possíveis a essa liberdade seriam falsas opiniões que indispõem a alma humana contra si mesma e contra o mundo.

Essa doutrina do assentimento é considerada também pelos antigos como uma das muitas inovações de Zenão de Cítio no campo da epistemologia (ou da lógica) (Hankinson, 2003, p. 72), sendo seminal para a compreensão da sua teoria do conhecimento. Retornando ao nosso grande parceiro Cícero,

Por outro lado, ele [Zenão] mudou muitíssimas coisas naquela terceira parte da filosofia [dialética ou lógica], na qual primeiramente disse certas coisas novas a respeito das próprias sensações, as quais pensou seguirem-se a partir de certa como que impulsão oferecida do lado de fora (a qual ele denomina *φαντασία*; quanto a nós é lícito que denominemos representação, e retenhamos decerto a cada passo esta palavra, pois deverá ser utilizada mais vezes na restante conversação). Mas a essas coisas que foram vistas e por assim dizer aceitas pelos sentidos ajuntou o assentimento das almas, o qual ele pretende que tenha sido posto em nós e seja voluntário. (*Acad. post.* 11.40, p. 129)<sup>130</sup>

O assentimento às representações e o refreio desse são partes essenciais da filosofia estoica que pensa o conhecimento. Quando do início da nossa discussão acerca da representação cataléptica, apresentamos a tão célebre imagem do sábio estoico, que sobre nada opina e a nada assente que não seja verdadeiro. Um importante

---

<sup>130</sup> “Plurima autem in illa tertia philosophiae parte mutavit. in qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille *φαντασίαν*, nos visum appellemus licet, et teramus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius — sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam”.

componente da nossa leitura de tal personagem filosófica é que o sábio, por isso, não deve ser capaz de efetivamente tudo conhecer – como querem algumas interpretações –, mas sim que ele é capaz de evitar dar o assentimento àquelas percepções que não carreguem em si o sinal da verdade. Vimos que ao sábio estoico é concedido o não opinar (no sentido técnico antigo da *dóxa* (δόξα)). Entretanto, isso não significa, a rigor, uma necessidade de assentir a todas as representações verdadeiras, mas pura e simplesmente a capacidade de se abster de dar o assentimento às falsas ou duvidosas<sup>131</sup>. Trata-se aqui, talvez, de uma interpretação deflacionada do sábio estoico, que defendo com base em uma hermenêutica generosa, conforme capítulo anterior. Cícero, por sua vez, aponta, nas páginas seguintes à citação, que esse será um dos pontos sobre os quais Arcésilas fundamentará a sua crítica à epistemologia zenoniana: concordando com o estoico acerca da capacidade da alma de dar ou suspender o assentimento às percepções tais como elas se nos apresentam, ele discordava do escolarca do pórtico, afirmando que não seria possível, em última instância, distinguirmos entre as representações compreensivas e as não-compreensivas. Por isso, deveríamos (sobre tudo?) suspender o nosso juízo ou o nosso assentimento.

Considerar que uma das inovações do pensamento estoico envolve a proposta na qual, numa importante etapa do conhecimento, somos levados a exercer a nossa parca liberdade ao darmos ou não o

---

<sup>131</sup> Interpretar assim o pensamento estoico, envolve evocar as únicas personagens históricas que são, por vezes, aproximadas do ideal do sábio estoico: Sócrates e Catão. Muito se discute se, de fato, tais pessoas seriam efetivamente dignas do epíteto de *sophós*, entretanto, a inclusão de Sócrates em tão seleta lista – com o seu famoso “só sei que nada sei” e a já bastante estudada influência do *Teeteto* em Zenão nos afastam da ideia de um sábio todo conhecedor e nos apontam para um sábio que reconhece os limites do próprio conhecimento.

assentimento às nossas representações é relevante para a nossa interpretação cavendishiana. Como vimos, a percepção racional, nos termos da autora, é um processo (ativo) de recepção de determinadas informações dos objetos externos advindas da sensibilidade e um processo marcado, antes de tudo, pela liberdade da nossa matéria racional – se oposta à mera sensação. Não defendo que devemos ler a percepção racional cavendishiana como sendo o assentimento clássico do estoicismo antigo – não acredito que o paralelo entre as teorias chegue a ser tão próximo nesse ponto. No entanto, seria displicente da parte dos nossos estudos negligenciar o importante paralelo que reside no reconhecimento de ambas as partes de uma atividade da razão sobre o que nos é dado involuntariamente pelos sentidos, atividade essa que possui como marca distintiva a sua liberdade.

Dada a obscuridade do tratamento de Cavendish quanto à percepção racional em seus textos, espero que tais considerações possam ao menos iluminar parte do nebuloso caminho que é a tentativa de interpretação da gnosiologia da filósofa. Importante ressaltar, inclusive, que mesmo que a percepção racional possa ecoar alguns dos princípios reservados ao assentimento na doutrina estoica, não parece haver, nessa última, qualquer tipo de desenvolvimento de uma teoria da dupla percepção nos textos analisados pela pesquisa. Essa parece ser uma das muitas inovações da pensadora britânica moderna em sua filosofia do conhecimento e da natureza. Os estoicos parecem defender a diferenciação, no universo, de dois princípios cósmicos: um ativo e um passivo – que podem ter sido inspirações para a bipartição dos graus de matéria cavendishianos em semoventes e inanimados. Há menções, no *De natura deorum* ciceroniano, a um

cosmos que seja sensitivo e racional (*Nat. D.* 2.11<sup>132</sup>) e a uma percepção sensorial e intelectual (*Nat. D.* 2.59), porém, as discussões não parecem, nos momentos mencionados, levar a uma proposta de uma dupla percepção em todas as criaturas da natureza. É possível também que se trate de algo defendido pelos pensadores antigos e que seja uma das diversas lacunas que possuímos da filosofia estoica enquanto doutrina que chegou até nós somente de maneira profundamente fragmentária, ou que tal perspectiva tenha sido relatada por alguma das outras fontes estoicas que escaparam ao escopo da nossa pesquisa. Na ausência de uma reflexão pormenorizada, por parte do pórtico, desse tópico, nas fontes aqui analisadas, considero razoável a pretensão de afirmar, nesse ponto, a originalidade da autora.

---

<sup>132</sup> O *De natura deorum* será mais bem analisado na segunda parte, o que não impede que eu antecipe algumas citações e as traga aqui, ao menos em nota, para facilitar a compreensão do(a) leitor(a). Assim, Cícero escreve: “Existe, pois, uma natureza que conserva todo o mundo e o protege, e ela certamente não é sem sentido e sem razão. É necessário, pois, que toda a natureza, que não é isolada nem simples, mas ligada e unida a outro, tenha em si certo princípio, como a mente no homem, algo de semelhante à mente no animal, de onde nasce o desejo das coisas; porém, nas raízes das árvores e daquelas coisas, que nascem da terra, considera-se que existe princípio, porém afirmo como princípio o que os gregos chamam de ἡγεμονικόν, nada em nenhum gênero não pode, nem deve ser mais notável do que ele, assim é necessário que também aquilo, em que há o princípio de toda natureza, seja o melhor de tudo e o mais digno da autoridade e do domínio de todas as coisas. Vemos, porém, que há sentido e razão nas partes do mundo (nada, pois, há em todo mundo que não seja parte do universo). Então naquela parte, na qual há o princípio do mundo, é necessário que haja essas coisas, e certamente mais aguçadas e maiores. Por conseguinte, é necessário que o mundo seja inteligente, e que aquela natureza, que se mantém envolvendo todas as coisas, exceda pela perfeição da razão, e assim que o mundo seja um deus e que toda força do mundo esteja contida na natureza divina” (*Nat. D.* 2.11.29-30).

### 3.3. Percepção regular e *phantasia katalēptiké*

Havendo declarado no meu discurso passado que há uma dupla percepção em todas as partes da natureza – a saber, <percepção> racional e sensitiva – alguns podem perguntar: como podem esses dois graus de movimento funcionar, se separadamente ou em cada parte conjuntamente em direção a uma mesma percepção?

Eu respondo: regularmente, a percepção animal de objetos exteriores é feita por seus próprios movimentos figurativos corpóreos, sensitivos e racionais – os sensitivos extraindo a figura ou ação de um objeto externo no órgão do sentido; e os racionais fazendo uma figura do mesmo objeto em sua própria substância – de modo que ambas as moções racional e sensitiva trabalham em direção a uma mesma percepção, e, isto, no mesmo momento do tempo – como se fosse um só ato. Mas ainda deve ser observado que muitas vezes elas não se movem conjuntamente em direção a uma mesma percepção, uma vez que as movimentações sensitiva e racional muitas vezes se movem distintamente mesmo em uma mesma parte. Quanto aos <movimentos> racionais, não estando eles incumbidos de nenhuma das outras partes da matéria, mas movendo-se em seu próprio grau, <eles> não estão de forma alguma limitados a sempre trabalharem em conjunto com os sensitivos. Isso é evidente na produção de fantasias, pensamentos, imaginações, concepções etc. – que são figuras feitas somente pelos movimentos racionais em sua própria matéria ou substância, sem a ajuda dos sensitivos. E <quanto a>os <movimentos> sensitivos,

apesar de eles <costumeiramente> não trabalharem sem os racionais, ainda muitas vezes eles o fazem. Algumas vezes, tanto <as moções> racionais quanto as sensitivas trabalham sem modelos, isto é, voluntariamente e por conta própria. Algumas outras vezes <ainda>, os <movimentos> sensitivos extraem moldes dos racionais, como na invenção de artifícios ou em semelhantes <casos>, de modo que não há nenhuma necessidade de ambos <os movimentos> sempre trabalharem conjuntamente em direção à mesma percepção. (OEP 1.36, pp 176-8, pp. 149-50, grifo meu)<sup>133</sup>

Nas *Observações sobre filosofia experimental*, são apresentados por Cavendish os distintos movimentos perceptivos que os diferentes graus de matéria são capazes de realizar. Como a citação mostra, não

---

<sup>133</sup> "Having declared in the former discourse, that there is a double Perception in all Parts of Nature, to wit, Rational and Sensitive; some might ask, How these two degrees of Motions work; whether differently or unitedly in every part to one and the same perception? / I answer: That regularly the animal perception of exterior objects, is made by its own sensitive, rational, corporeal and figurative motions; the sensitive patterning out the figure or action of an outward object in the sensitive organ; and the rational making a figure of the same object in their own substance; so that both the rational and sensitive motions work to one and the same perception, and that at the same point of time, and as it were by one act; but yet it is to be observed, that many times they do not move together to one and the same perception; for the sensitive and rational motions do many times move differently even in one and the same part; as for the rational, they being not incumbred with any other parts of matter, but moving in their own degree, are not at all bound to work always with the sensitive, as is evident in the production of Fancies, Thoughts, Imaginations, Conceptions, &c. which are figures made onely by the rational motions in their own matter or substance, without the help of the sensitive; and the sensitive, although they do not commonly work without the rational, yet many times they do; and sometimes both the rational and sensitive work without patterns, that is, voluntarily and by rote; and sometimes the sensitive take patterns from the rational, as in the invention of arts, or the like; so that there is no necessity that they should always work together to the same perception".



existe nenhuma necessidade que force as moções da matéria sensitiva e racional a trabalharem sempre de forma unida, tendo como referência o extrair do molde de um mesmo objeto externo. No que foi denominado de sentido paradigmático da percepção racional, há uma sintonia particular entre a sensibilidade e a razão, na qual a primeira extrai o molde de um objeto externo (tendo sido ocasionada por esse a mover-se de maneira a produzir tal representação) e a segunda extrai o molde dos movimentos da primeira. Não obstante, esse não é o caso que sempre ocorre, pois a razão pode mover-se por conta própria, assim como o pode a sensação. Assim, existe uma peculiaridade no sentido paradigmático da percepção racional, no que toca aos movimentos da matéria sensitiva e racional: nessa circunstância, eles se movem conjuntamente e de maneira harmoniosa, em prol do mesmo objetivo. Como tal harmonia deve ser encarada, para que possamos melhor compreender o texto de Cavendish e as suas relações com o estoicismo? Numa inspeção mais profunda (e um pouco repetitiva, no melhor estilo cavendishiano), a autora declara, adiante:

E, por isso, é também evidente que, como eu disse antes, partes particulares, sensitivas e racionais, não são forçadas a se moverem sempre conjuntamente ou a manterem-se <atentas> constantemente às mesmas partes. Não, não no ato da percepção. Pois, apesar de elas mais comumente trabalharem juntas, quando se movem regularmente, ainda assim muitas vezes elas não o fazem. Como exemplo, a sensitiva nem sempre realiza percepções de objetos exteriores, mas muitas vezes faz figuras voluntariamente, como é manifesto em homens loucos ou em tais que estão sob altas febres ou semelhantes

enfermidades, que veem ou escutam, sentem o gosto ou aspiram o cheiro de objetos quando nenhum está presente. As partes racionais, quando regulares, percebem tanto as figuras sensitivas feitas voluntariamente, quanto que não há um tal objeto exterior realmente presente. Também as partes racionais fazem figuras por conta própria e sem nenhum modelo externo, mas tais figuras voluntárias não podem propriamente ser chamadas de percepções, pois as percepções são ocasionadas por objetos externos. Elas são, na verdade, concepções voluntárias. (OEP 1.37 Q.22, pp. 242-3, pp. 189-90, grifo meu)<sup>134</sup>

Alguns pontos supramencionados são de interesse central da argumentação que construo. Como podemos ver, as matérias racional e sensitiva de um sujeito cognoscente qualquer podem se mover das mais diversas formas. Todavia, aquela que chamamos de situação paradigmática da percepção ocorre, como está explícito na citação, quando elas se movem *regularmente*. A oposição entre movimentos regulares e irregulares está presente no texto cavendishiano em

---

<sup>134</sup> “That (as I said before) particular, rational and sensitive parts, are not bound to move always together, or to keep constantly to the same parts, no not in the action of perception; for though they most commonly work together when they move regularly; yet many times they do not: as for Example, the sensitive do not always make perceptions of exterior objects, but many times make figures by rote; as 'tis manifest in mad men and such as are in high Feavers and the like distempers, which see or hear, taste or smell such or such objects when none are present; and the Rational Parts being regular, do perceive both the sensitive figures made by rote, and that there are no such exterior objects really present; also the Rational parts make figures by rote, and without any outward pattern; but such voluntary figures cannot properly be named Perceptions, by reason Perceptions are occasioned by outward objects; but they are rather voluntary Conceptions”.

inúmeros momentos, e, sobre os mais diversos assuntos, esse par conceitual auxilia-nos a compreender as mais variadas figuras, movimentos e percepções da natureza. Nesse caso, o movimento regular da matéria racional é o que Boyle chamou de seu uso paradigmático, quando ela se move em concerto com a matéria sensitiva, voltando-se – ao mesmo tempo – para os movimentos dessa e para o objeto externo em questão. O que é peculiar a essa circunstância é que Cavendish nos mostra como a razão pode suplantar ou mesmo corrigir as informações que nos são dadas pelos sentidos, no processo da percepção racional. A filósofa primeiro considera que os diversos movimentos da sensibilidade fazem com que ela possa não se ater aos objetos externos, podendo produzir figuras sem que haja, de fato, um objeto externo que lhe seja ocasião para tal percepção. Isso ocorre notadamente em casos que ficaram conhecidos na bibliografia helenística e que colocam desafios para qualquer teoria da percepção: as ilusões, as alucinações e os sonhos. Nesses casos, na nomenclatura da pensadora, a matéria sensitiva funciona voluntariamente ou por conta própria (*voluntarily or by rote*), produzindo, na sensibilidade, figuras que não correspondem a objetos externos existentes. Fundamental, aqui, é compreender que esses casos são produções de percepções da matéria sensitiva, sem um objeto referente externo do qual ela esteja extraindo o molde.

Cavendish vai além e afirma, no excerto destacado, que a razão, quando se move regularmente – isto é, no que chamamos de uso paradigmático da percepção racional –, é capaz de extrair o molde da figura produzida pela sensibilidade enquanto, ao mesmo tempo, está também apta a proferir um veredito acerca da existência ou não do objeto que lhe é apresentado. A percepção racional, quando regular, portanto, além de assemelhar-se ao papel reservado pelos estoicos ao

assentimento (considerando que dar o assentimento a uma percepção significaria reconhecer a existência de um objeto que lhe corresponda de maneira razoavelmente fiel), é capaz de atuar numa função discernente: separando as percepções sensoriais que possuem um referente externo das que não o têm. Trata-se de uma afirmação de veras poderosa do ponto de vista epistemológico e que também ecoa determinados princípios que nos soam estoicos.

Olhemos para a questão da seguinte forma: a duquesa de Newcastle afirma que a percepção racional, no caso em que se volta para as moções da matéria sensitiva e lhes extrai o molde, é capaz de discernir casos nos quais a sensibilidade age de maneira regular ou não. Portanto, parece razoável afirmarmos que *apenas quando ambos os graus de matéria atuam conjuntamente e de maneira regular é que possuímos algum conhecimento perceptivo de objetos externos*. A razão, em última instância, parece ser capaz de reconhecer, no seu processo perceptivo, algum indício que a faça distinguir meras ilusões oníricas ou alucinações de representações confiáveis.

Aos estoicos voltemo-nos: o processo de conhecimento apresentado pela metáfora zenoniana da mão em Cícero aponta para uma sequência de etapas que seriam necessárias para que, de fato, pudéssemos ter uma representação apreensiva de um objeto externo. Primeiro, devemos ter a representação (que pode ter sido ocasionada por um objeto externo, ou não) e, em sequência, a ela devemos (ou não) dar o nosso assentimento, corroborando se aceitamos tal representação como fiel ao nosso exterior (ou não). De acordo com a analogia do fundador da *stoá* filosófica, posteriormente ao assentimento, se esse for dado a uma representação verdadeira, pode ser que se siga o processo da *katálēpsis*, no qual poderíamos dizer que efetivamente apreendemos perceptualmente o objeto que ocasionou

a nossa percepção. Somente a partir da consideração de que a percepção contemplaria as condições para ser considerada cataléptica é que podemos dizer que se deu o passo da *katálēpsis*. Demasiado exagero não me parece a comparação entre a *phantasía katalēptiké* ao processo da percepção regular do sistema cavendishiano. Ressalto que o processo da percepção regular envolveria o discernimento entre percepções verídicas e inverídicas, e, de modo geral, poderia ser sumarizado da seguinte maneira: quando uma percepção é criada em nossa mente pela matéria sensitiva, a matéria racional sobre ela se debruça e, desse ponto, duas situações são possíveis – (a) uma na qual a razão compreende que a matéria sensitiva agiu por conta própria e que não há um referente externo para a percepção; ou (b) a razão compreende que a sensibilidade agiu de maneira fiável e que há, de fato, um objeto externo que é representado, por ela, de maneira razoável. Nesse último caso, como vimos, podemos denominar que tanto a matéria racional quanto a matéria sensitiva do sujeito cognoscente estariam agindo em consonância e de maneira regular. Ora, se a percepção regular é aquela capaz de discernir o verdadeiro do falso, possibilitando-nos uma apreensão daquilo que nos cerca, o cenário é deveras muito próximo da impressão cataléptica do pórtico.

Considerações tais mostram-se de particular relevância, se pretendemos defender que as *Observações sobre filosofia experimental* são um texto primariamente epistemológico que tem por objetivo minar os diversos frutos da filosofia dos experimentadores da *Royal Society*. Demonstrar o fundo estoico da crítica cavendishiana contra a vertente experimental da filosofia seiscentista britânica será o objetivo do capítulo que se aproxima. Antes de a ele passarmos, um último tópico de aproximação convém ser reportado, quanto à percepção regular e a representação cataléptica.

Ao considerarmos a epistemologia cavendishiana, até agora foi pintada uma figura da cognição humana na qual existe um conhecimento humano possível reservado e próprio à nossa espécie. Ele ocorre quando as nossas matérias sensitiva e racional agem de maneira regular e percebem um objeto externo que agiu como ocasião para a nossa percepção. Por ser isso possível somente quando a percepção for regular, conhecer as condições que fazem de uma percepção que ela seja regular é de imenso préstimo. Na seção das *Observações* reservada à discussão sobre as cores, Cavendish dá-nos um vislumbre de tais condições, ao menos no caso da percepção visual:

Dessa forma, estas seguintes condições são necessárias para a percepção ótica de um objeto externo: primeiramente, o objeto não deve ser sutil, raro ou pequeno demais, mas <deve ser> de um certo grau de magnitude. Em seguida, o objeto deve não estar longe demais ou fora do alcance da nossa visão, e, além disso, o meio deve não estar obstruído, de modo que pudesse inibir a nossa percepção. Em último lugar, o nosso *sensorium* ótico deve estar perfeito e as moções sensitivas regulares. Condições essas as quais, se alguma estiver faltante, não há percepção alguma, ou trata-se de uma percepção imperfeita. Pois a percepção do ver um objeto exterior é nada mais que uma extração do molde da figura desse mesmo objeto pelos movimentos sensitivos figurativos e perceptivos. Entretanto, há infinitas partes que estão além da nossa percepção humana e seria uma loucura para nós negarmos aquilo que não podemos ver ou perceber. E, se as moções perceptivas não forem regulares em nosso sentido ótico, podemos ver diferentes cores em um objeto.

E mais! Os movimentos corpóreos figurativos no olho podem fazer diversas cores figurativas, mesmo sem o modelo dos objetos externos, e, assim como há diversas cores, também há diversos movimentos corpóreos figurativos que fazem diversas cores em diferentes partes. (OEP 1.20, p. 63, p. 82, grifo meu)<sup>135</sup>

As *Cartas filosóficas* também abundam na discussão das condições para a percepção regular ou perfeita. Mais discussões sobre a luz, as cores e a percepção visual estão presentes em PL 1.40. A duquesa filósofa também aponta semelhantes discussões e condições para as percepções da audição e do olfato, respectivamente em PL 1.22 e PL 1.28. Conveio, conquanto, que eu nesses trechos não me detivesse para que o argumento não se perdesse. De maneira similar, nossas fontes antigas também mostram que existia um semelhante rol de condições para que os estoicos pudessem considerar uma impressão cataléptica, novamente no caso emblemático da visão:

---

<sup>135</sup> “Wherefore there are these following conditions required to the optick perception of an exterior object: First, The object must not be too subtil, rare, or little, but of a certain degree of magnitude; Next, It must not be too far distant, or without the reach of our sight; then the medium must not be obstructed, so as to hinder our perception; And lastly, our optick *sensorium* must be perfect, and the sensitive motions regular; of which conditions, if any be wanting, there is either no perception at all, or it is an imperfect perception; for the perception of seeing an exterior object, is nothing else but a patterning out of the figure of that same object by the sensitive figurative and perceptive motions; but there are infinite parts that are beyond our humane perception, and it would be but a folly for us to deny that which we cannot see or perceive; and if the perceptive motions be not regular in our optick sense, we may see different colours in one object; nay, the corporeal figurative motions in the eye may make several figurative colours, even without the patterns of outward objects; and as there are several colours, so there are also several corporeal figurative motions that make several colours in several parts”.

Agora, para que uma aparência sensória ocorra, como uma <aparência> visual, cinco coisas devem convergir, de acordo com eles [os estoicos]: o órgão do sentido, a coisa percebida, o local, a maneira e o pensamento. Caso uma única dessas esteja faltante, mesmo que as outras estejam presentes – por exemplo, quando o pensamento está em um estado não-natural – a apreensão, dizem eles, não será preservada. Portanto, algumas pessoas disseram que mesmo a aparência apreensiva não é um critério geral, mas somente quando não há obstáculos de tal tipo.<sup>136</sup> (SE M 7.424, grifo meu)<sup>137</sup>

Começamos portanto, pelos sentidos, cujos juízos são tão claros e certos que, caso à nossa natureza se dê opção e algum deus requeira dela se acaso esteja contente com seus íntegros e incorruptos sentidos ou se postule algo melhor, eu não veria que mais amplo ela possa querer. Nem por certo neste ponto se deve esperar enquanto eu responda acerca do remo dobrado ou do pescoço da pomba; com efeito, não sou aquele que, algo pareça tal, diga ser qual pareça; que Epicuro tenha visto isso e outras coisas muitas. Em minha opinião [diz Luculo, porta-voz do estoicismo], porém a verdade é assim máxima nos sentidos: se estes estão saudáveis e vigorosos, e se se removem todas as coisas que se lhes interpõem e

---

<sup>136</sup> Apresento aqui uma tradução minha da tradução para o inglês de Richard Bett (2005), como é o caso em todas as referências a Sexto Empírico, salvo aquelas em que encontrei alguma tradução direta para o português *apud* algum outro texto. É em relação a essa tradução para o inglês que cito a paginação.

<sup>137</sup> “Ἴνα γε μήν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ’ αὐτούς, οἷον ὄρατικὴ, δεῖ πέντε συνδραμεῖν, τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ πῶς καὶ τὴν διάνοιαν, ὡς ἔαν τῶν ἄλλων παρόντων ἔν μόνον ἀπῆ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα, οὐ σωθήσεται, φασίν, ἢ ἀντιληψίς. ἔνθεν καὶ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἔλεγον τινες μὴ κοινῶς κριτήριον, ἀλλ’ ὅταν μὴδὲν ἔχη κατὰ τὸν τρόπον ἔνστημα”.



embaraçam. E assim desejamos muitas vezes tanto mudar o lume como a posição daquelas coisas que observamos, e os intervalos ou os contraímos ou os estendemos, e fazemos muitas coisas até o ponto em que o próprio aspecto dê fé de seu juízo. Isso mesmo acontece em relação aos sons, ao odor, ao sabor, de modo que não haja nenhum de nós que requeira em cada um dos sentidos um juízo de tipo mais agudo. (*Acad. pr.* 7.19, p. 191)<sup>138</sup>

Podemos ver que parece existir, para o estoicismo, a necessidade de uma regularidade dos sentidos (ou, em outras palavras, que esses estejam “conformes à natureza”), para que possamos efetivamente usar de nosso poder de julgamento e realizarmos ou não a *katalēpsis*. Já mostramos como a percepção regular, para Cavendish, ocupa o lugar da nossa capacidade de distinção entre a percepção com um referente externo e aquela que não o possui. Mostrar que a *phantasia katalēptiké* pressupõe também um uso regular tanto dos nossos sentidos (como mostra Cícero) como do nosso entendimento (como percebemos em Sexto) para realizar o mesmo papel, leva-nos a uma maior clareza sobre o paralelo que quero construir.

---

<sup>138</sup> “Ordiamur igitur a sensibus. quorum ita clara iudicia et certa sunt, ut, si optio naturae nostrae detur et ab ea deus aliqui requirat contentane sit suis integris incorruptisque sensibus an postulet melius aliquid, non videam quid quaerat amplius. nec vero hoc loco expectandum est dum de remo inflexo aut de collo columbae respondeam; non enim is sum qui quidquid videtur tale dicam esse quale videatur; Epicurus hoc viderit et alia multa. meo autem iudicio ita est maxima in sensibus veritas, si et sani sunt ac valentes et omnia removentur quae obstant et inpediunt. itaque et lumen mutari saepe volumus et situs earum rerum quas intuemur, et intervalla aut contrahimus aut diducimus, multaque facimus usque eo dum aspectus ipse fidem faciat sui iudicii. quod idem fit in vocibus in odore in sapore, ut nemo sit nostrum qui in sensibus sui cuiusque generis iudicium requirat acrius”.

Temos de reforçar que, nesse ponto, estamos nos limitando a apontar semelhanças que nos façam pensar a relação entre a teoria do pórtico antigo e a da filósofa moderna, sem afirmar que Cavendish tinha como pretensão reproduzir os argumentos ou mesmo a tese estoica em sua inteireza. Consideraremos como satisfeitos os nossos objetivos, se for possível, com tais aproximações, mostrarmos que existe ao menos uma *influência estoica*, mesmo que livre e original, na teoria do conhecimento e da natureza da duquesa de Newcastle, em sua fase mais tardia. Detenhamo-nos, portanto, em sequência, em algumas importantes consequências da leitura da tese cavendishiana em termos estoicos e da sua relação com a filosofia natural e a ciência da época.

## Notas concludentes

Realizemos uma recapitulação dos pontos principais do capítulo, para bem organizar os pontos aqui levantados e contribuir para a compreensão do texto como um todo. De maneira breve, apresentei como a influência estoica pode ser entendida na epistemologia cavendishiana e quais traços dessa inspiração são mais passíveis de encontrar eco na filosofia defendida pelos textos de maturidade de Lady Cavendish.

Foi demonstrada a centralidade da percepção como um postulado físico-epistêmico para o sistema defendido pela filósofa, com ênfase no papel da percepção no pensamento científico-filosófico de Cavendish em geral e o quanto a sua aceção de percepção se deve ao estoicismo. Em linhas gerais, a duquesa apresenta uma concepção ativa de percepção, na qual a matéria animada do percipiente é capaz

de extrair um molde ou uma cópia do objeto (se presente), fazendo, dele, um objeto sensível. Ela se esforça por comparar essa leitura do processo perceptual com a perspectiva de outros contemporâneos seus, como Hobbes, que defenderiam uma posição que vê a percepção como um processo passivo. Mostrei como a argumentação em prol de uma percepção ativa está em consonância com os preceitos epistemológicos definidos por Crisipo, além de que ela revisita alguns argumentos específicos desse contra seu mestre Cleantes, de modo que o embate entre as concepções da percepção como impressão ou como alteração da mente é visível claramente nas linhas cavendishianas.

Em segundo lugar, a doutrina da dupla percepção cavendishiana ocupou algumas de nossas páginas, principalmente em nossa tentativa de compreender o que poderia ser propriamente denominado de percepção racional e qual o seu papel na aquisição de conhecimento. Encontramos que a percepção racional advém de movimentações diversas da matéria racional, mas uma delas em especial, que denominamos, com Boyle, de significação paradigmática da percepção racional é de interesse epistêmico crucial para a pensadora. A percepção racional regular, como Cavendish parece preferir, ocorre quando a matéria racional se volta para a matéria sensitiva e discerne se a percepção sensitiva que nela se forma possui ou não um objeto externo que tenha lhe servido de ocasião à sensação. Nesse sentido, vimos como o papel regular da percepção racional exerce a função de discernir a percepção sensitiva verdadeira da falsa, aproximando-a da representação cataléptica da *stoá*. Além disso, foi mostrado como a percepção racional é mais livre que a percepção sensitiva, atuando no processo de estabelecer em qual percepção

sensorial deveríamos crer, sendo, por esses motivos, comparável à etapa da cognição estoica conhecida como o assentimento.

Ao final, concluí com uma reflexão acerca propriamente do que poderia ser visto como conhecimento perceptivo pela duquesa de Newcastle, encontrando no movimento perceptivo regular das matérias sensitiva e racional a possibilidade de absorvermos alguma informação verdadeira acerca do nosso entorno, que nos possibilite a agir de maneira conforme à natureza infinitamente sábia. Adiante, encontraremos agora com a reflexão de Cavendish sobre a ciência e filosofia natural de sua época e a introduzirei de maneira mais específica no contexto inglês seiscentista. Importante ressaltar, contudo, antes de prosseguir, que se trata de uma reflexão de cunho epistemológico e metodológico, envolvendo a crítica que a pensadora realiza aos seus contemporâneos com base no nosso processo cognitivo e na atuação da percepção. Dessa maneira, faz sentido que tal discussão esteja ainda contida na primeira unidade do nosso livro, dado que o debate realizar-se-á, primeiramente, em termos epistemológicos.



# 4. Traços de uma filosofia da ciência neoestoica

No último capítulo, desenvolvi uma argumentação de modo a defender a hipótese teórica com a qual trabalho – a tese na qual há uma influência estoica no pensamento de Margaret Cavendish sobre a natureza e o conhecimento. Neste, buscarei empreender algumas das possíveis consequências de uma tal leitura, principalmente em seus impactos perceptíveis na descrença da filósofa quanto aos instrumentos óticos seiscentistas.

A duquesa de Newcastle, em particular nas obras publicadas na década de 60, volta-se contra muitos de seus contemporâneos filósofos, estudando-os e apresentando as dificuldades que ela haveria encontrado em suas doutrinas, mostrando, ao mesmo tempo, como a sua própria filosofia seria capaz de responder a esses problemas. Em especial, as *Observações sobre filosofia experimental* e *O mundo resplandecente*<sup>139</sup> são obras publicadas em conjunto em 1666-8 e apresentam uma ferrenha crítica à vertente de filosofia natural de fundo baconiano que estava a se tornar dominante no universo das

---

<sup>139</sup> Se as *Observações* são a crítica filosófica da pensadora à filosofia experimental, então *O mundo resplandecente* definitivamente ocupa o espaço de uma crítica literária, inspirada nos mesmos problemas e em muitas das questões teóricas apresentadas pela outra obra, mas na estrutura formal de uma ficção fantástica, como abordamos no capítulo um. Evitaremos trabalhar com o texto ficcional, estabelecido que, nele, questões de epistemologia e filosofia natural estão imiscuídas a reflexões políticas, morais, estéticas e religiosas que estão além dos limites dos estudos empreendidos.

ciências britânicas dos mil-e-seiscentos. Para bem compreendermos o pensamento de maturidade cavendishiano, é indispensável que nos atentemos a tal crítica, que ocupa um lugar privilegiado tanto no rol de tópicos de preocupação da autora nesse período, quanto nas discussões e análises da bibliografia secundária atual sobre a sua filosofia. A pesquisa empreendida vem a contribuir, assim, com as leituras acerca desse assunto, na medida em que ela apresenta que a presença de alguns aspectos epistemológicos da *stoá* na reflexão de Cavendish nos ajuda a compreender a crítica que ela realiza à filosofia experimental de importantes *fellows* da *Royal Society*.

Dois tópicos possíveis exploram algumas curiosas consequências de uma leitura neoestoica dos textos científicos de Cavendish: a crítica à filosofia experimental da *Royal Society* e a normatividade presente na ideia que a pensadora faz da natureza. Defenderemos, nas seguintes linhas, que novas luzes podem ser lançadas sobre essas questões e ainda outras se lermos, nas entrelinhas do texto cavendishiano, uma influência estoica. Espera-se mostrar, com esses temas, exemplos do alcance da pesquisa que podem ser posteriormente desenvolvidos. Ademais, desigual atenção será dada a cada um deles e a justificativa para isso encontra-se na seleção temática do presente trabalho: compreendo que o primeiro *tópos* que será explorado apresenta-se como um corolário de grande relevância epistemológica para a autora e sua discussão com a sua época, enquanto o segundo já aponta para outras áreas (principalmente para a ética e para uma teoria da ação) sobre as quais o livro abster-se-á de comentar por exceder-lhe, infelizmente, o escopo.

Estruturalmente, apresentarei, primeiramente, (4.1.1) o contexto intelectual da Inglaterra pós restauração monárquica, com ênfase na filosofia natural praticada pela *Society* e seus membros que estavam a

criar os embriões da ciência moderna com as suas elaboradas experimentações. Em seguida, será abordada (4.1.2) a crítica de Cavendish ao posicionamento metodológico de alguns dos mais importantes representantes da sociedade intelectual, tal como ela se apresenta nas primeiras seções das *Observações*. Na terceira seção (4.1.3), mostrarei como a inspiração epistemológica que Lady Margaret encontrou na filosofia do pörtico, principalmente nas noções de percepção natural e regular, tem impacto na invectiva da pensadora contra a utilização de instrumentos óticos – como o microscópio e o telescópio – nas experimentações filosófico-científicas do período. Ao final, (4.2) desenvolver-se-á o preceito cavendishiano que postula uma supremacia da natureza sobre a arte (aqui entendida como a manipulação artificial da experiência sensorial), preceito esse que será amplamente utilizado em sua crítica à experimentação, além de realizar uma conexão entre tal defesa e o preceito clássico do pörtico de “viver conforme à natureza”, trazendo o texto do capítulo à sua conclusão.

O capítulo oferece também um encerramento do tratamento das questões epistemológicas, abrindo o caminho para a posterior discussão que será realizada sobre os paralelos possíveis entre as concepções de universo do pörtico ateniense e da filósofa britânica moderna. Não nos antecipemos, porém, e, ordenadamente, prossigamos para um dos mais importantes debates de Cavendish com a filosofia de seu tempo.



## 4.1. O pano de fundo estoico da crítica à filosofia experimental

### 4.1.1. A filosofia experimental e a *Royal Society of London*

Dentro do seu *corpus* filosófico-científico, famosa e importante é a crítica que Margaret Cavendish empreende contra seus colegas da vertente experimental baconiana: toda uma obra é dedicada a tal crítica<sup>140</sup> e muitas outras vezes o assunto é levantado. Menos presente é a temática dentre os(as) comentadores da autora, e, quando existente, prova-se que são múltiplos os pontos de vista dos quais podem partir as interpretações de uma tal crítica. O esforço destas seções será o de estudar alguns dos argumentos centrais das *Observações*, tendo como carro-chefe as discussões epistemológicas acerca da percepção e as suas possíveis inspirações estoicas<sup>141</sup>. Proporei que a pensadora realiza reflexões dignas do título de uma

---

<sup>140</sup> Tenho aqui em mente, conforme explicitado na seção 1.1, não somente as *Observações sobre filosofia experimental*, mas também seu apêndice ficcional, *O mundo resplandecente*.

<sup>141</sup> Dentro da bibliografia, destaca-se somente um tratamento que foi possível identificar que trabalha as *Observações* tendo em vista uma herança estoica: encontramos esse estudo na edição de O'Neill do texto de Cavendish (2001) e na expansão dessas ideias presente no artigo posterior da mesma autora (O'Neill, 2013). Todavia, a comentadora limita-se a estudar alguns tópicos da física estoica em comparação com o sistema natural cavendishiano, não trabalhando em nada as aproximações possíveis do ponto de vista epistemológico: foco desta parte da pesquisa.

filosofia da ciência (ou da filosofia natural) e que muito há que se pode acrescentar a uma leitura bem-educada da sua crítica, se levarmos em consideração o conteúdo dos últimos capítulos.

*The Royal Society of London for Improving Natural Knowledge* foi fundada entre 1660 e 1663<sup>142</sup>, sendo considerada a mais velha sociedade de filósofos-cientistas da Europa, tendo seu início marcado pelo conturbado contexto político inglês do século XVII. O reinado dos primeiros Stuarts, as guerras civis, o *commonwealth* cromwelliano e a restauração da monarquia tiveram tão importantes consequências para o desenvolvimento científico e intelectual dos(as) britânicos(as) dos mil-e-seiscentos que seria impensável aqui reproduzi-las em sua inteireza. A confluência entre pensamento científico e pensamento político no período não deve ser menosprezada (vejamos, como caso exemplar, o *Leviatã* de Hobbes) e devemos ver a *Royal Society* surgindo num contexto de afirmação do poder da monarquia recém-restaurada sobre a florescente ciência do século XVII. É profundamente marcante o seu impacto nos desdobramentos em filosofia natural do final do século, sendo ela, para que seja dado ao menos um exemplo, o palco de discussão da famosa e tão frutífera querela entre Robert Hooke e Isaac Newton.

Por sua parte, a relação entre a recém-formada sociedade e a pessoa e a teoria de Margaret Cavendish está longe de ser simples. A pensadora ocupa o lugar de ter sido a primeira mulher a ser convidada a assistir uma reunião dos *fellows* da sociedade e a sua visita em 1667 foi um fenômeno na sociedade aristocrática londrina. Todavia, parece plausível argumentarmos que sua presença foi mais política que

---

<sup>142</sup> O primeiro encontro oficial é dito ter acontecido em 28 de novembro de 1660, porém, somente em 1662 ela receberá a chancela real e seu nome oficial só virá no ano seguinte (*Royal Society, s.d., History of the Royal Society*).

intelectual, tendo em consideração que, por sua posição na altíssima nobreza da Inglaterra, o convite que lhe foi enviado para participar da reunião foi provavelmente arranjado pelo peso aristocrático do nome Cavendish e pela rede de influências do seu marido. Não me deterei em demasia no acontecimento, mas, de acordo com algumas fontes, a filósofa não foi propriamente considerada como uma intelectual que refletia sobre questões relevantes em filosofia natural, mas como uma aristocrata que poderia e deveria ser entretida com os mais fantásticos experimentos – prática razoavelmente comum dos círculos intelectuais científicos da segunda metade dos mil-e-seiscentos. A especulação acerca dos motivos é ampla, sendo que o seu gênero provavelmente foi um dos grandes fatores envolvidos no desprezo pela sua produção intelectual, além de várias das questões que envolviam o imaginário dos residentes de Londres acerca da excentricidade de modos e vestes da duquesa. Outros estudos mais recentes parecem estar sendo realizados acerca da visita de Lady Newcastle à sociedade real, mas atenho-me aqui ao estudo clássico de Mintz (1952), que, apesar de ter seus problemas, leva em consideração principalmente alguns relatos de alguns diários da época que chegaram ao vigésimo século.

Antes de adentrarmos propriamente a querela existente entre a filosofia esposada pela *Society* e a perspectiva cavendishiana, faz-se necessária, em prol de uma compreensão razoável do embate, a dedicação de algumas páginas à compreensão – mesmo que breve – do posicionamento dos membros da primeira. Historiadores e comentadores do período de diversas vertentes apontam várias interpretações da chamada “Revolução científica” do século XVII<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> Dentre a bibliografia canônica sobre o assunto escrita no século passado, principalmente no que tange à história das ideias, duas obras paradigmáticas são A

Hill (1965) e Shapin (1996) são autores que se preocupam em reconstruir parte do contexto intelectual das nascentes ciências na Inglaterra, partem de pontos de vista bastante diferentes e apontam ambos para o grande interesse dos filósofos naturais pelas significativas inovações tecnológicas do período e para uma crescente atenção dada à experimentação. A influência do conhecimento e da técnica do artesão e do trabalhador manual e prático é vista como particularmente relevante nas décadas em torno das guerras civis inglesas por Hill, em sua análise marxista das ciências seiscentistas. Por outro lado, Shapin mostra a importância da institucionalização do conhecimento em filosofia natural durante a fase da restauração e da utilização cada vez maior das novas tecnologias nos diversos experimentos que assumirão um papel central na especulação sobre a natureza. Os dois tópicos serão de importante relevância para a crítica cavendishiana da filosofia experimental. Shapin, quanto à tradição de uma experimentação filosófica, afirma:

Ainda assim, muitos outros praticantes do século dezessete, especialmente na Inglaterra, desenvolveram uma abordagem nova e bem diferente da experimentação e do seu papel próprio na filosofia natural. Bem cedo no século, Bacon argumentou influentemente que a condição para uma filosofia natural própria era o seu fundamento sobre um registro factual compilado de história natural –

---

*revolução copernicana*, de Thomas Kuhn (1957), e *Do mundo fechado ao universo infinito*, de Alexandre Koyré (1958). Ambos os textos retratam uma figura mais ampla, que abarca diversos períodos entre os séculos XVI e XVIII e que tem em mente diversos pensadores de diversas nações do oeste europeu. Como o nosso foco será na Inglaterra do XVII, escolheremos outros textos-base para uma breve reconstrução do período, mais focada nos aspectos mecanicistas e experimentalistas que florescerão no período.

um catálogo, compilação e colagem de todos os efeitos que podem ser observados na natureza. *Primeiro*, história natural (o registro reformado e purificado dos efeitos), *então*, filosofia natural (conhecimento confiável da estrutura causal da natureza que produziu tal efeito). (Shapin, 1996, p. 85)

Francis Bacon é reconhecido como uma influência importante nas doutrinas filosófico-científicas que se desenvolverão ao longo do século. A proposta do pensador mencionada por Shapin está já presente em *O progresso do conhecimento*, publicado em 1605, e pode talvez ser capciosa. Existe a postulação da necessidade da história natural como fundamento e base para a filosofia natural (Bacon, 2006 [1605], 2.7.6, pp. 149-50), mas tal empreendimento não é tão simples como à primeira vista. A argumentação, em termos gerais, sustenta-se na tripartição do conhecimento defendida por Bacon com base nas três faculdades cognitivas humanas. Somos dotados, de acordo com o filósofo, de memória, imaginação e razão e a cada uma delas deve corresponder uma seção ampla do conhecimento – respectivamente, história, poesia e filosofia (Bacon, 2006 [1605], 2.1.1 p. 112). O status da poesia quanto à cognição é bastante confuso e dúbio, mas quanto à história e a filosofia não há dúvidas: a história deve preceder a filosofia e o bom uso da razão depende de um conhecimento do que, de fato, acontece ou aconteceu na natureza. Especificamente no estudo da filosofia natural, devemos ter um registro acurado dos acontecimentos da natureza – sejam corriqueiros ou extraordinários –, que nos será dado pelo que será chamada de história natural, cuja fonte dos registros é a experiência humana.

Isso posto, Bacon não quer significar com a história natural uma mera coleção de acontecimentos registrados ao acaso e à exaustão, o

que seria de muito pouco préstimo para a reflexão filosófica. No seu *Novum organum* (1620), ele apresenta um método bastante complexo e específico da maneira como tal pesquisa deve ser realizada. Não basta que registremos fenômenos naturais, mas que os observemos sob certas condições e montemos, a partir deles, uma sequência de tabelas (de presença e ausência de características) que possa efetivamente alimentar a memória e dar combustível para a imaginação e a razão – esta última de central posição no processo do conhecimento (Bacon, 1973 [1620], Parte 2). Poucos autores modernos de fato se atentaram ao método baconiano do *Organum* em suas minúcias e detalhes, no entanto, mesmo assim a influência do autor foi espantosa e surge toda uma vertente de pesquisa filosófica inspirada no chamado método experimental de Bacon, que priorizaria a experiência e a experimentação empírica, com um imenso empréstimo advindo das novas tecnologias que surgiriam no dezessete e que transformariam o mundo da empiria científica.

O mundo da intelectualidade põe-se “de pernas para o ar”, conforme expressão célebre cunhada por Christopher Hill (1972), durante o período da república inglesa de entre os reinados carolíngios da dinastia Stuart. Em contrapartida, o retorno da monarquia e da censura, unido à institucionalização de uma vertente da filosofia natural e sua ligação com o poder real geraram uma pseudoestabilidade no campo das ideias e da pesquisa sobre a natureza na Inglaterra. Grande proeminência será dada à filosofia experimental de inspiração baconiana dentro das paredes da *Royal Society* – que despontará como a instituição da inovação científica por excelência – como é possível vermos em importantes *fellows* da sociedade do período, como Henry Power, Robert Boyle, Robert

Hooke, todos alvos da crítica de Cavendish. Shapin apresenta tais considerações da seguinte forma:

Apesar da ênfase modernista na prioridade da experiência direta sensorial, Bacon também concordava com muitos outros filósofos naturais do século dezessete que a sensibilidade não-instruída era capaz de enganar e que os sentidos precisam de ser metodicamente disciplinados, se devem produzir as coisas autenticamente factuais sobre as quais a razão filosófica pode trabalhar. Assim como a teoria não-informada pelo fato deve ser rejeitada, também o desastroso estado de grande parte do conhecimento natural existente era comumente atribuído ao papel da sensibilidade não-instruída e de relatórios sensoriais indisciplinados. Para os sentidos não ensinados, a lua parece não ser maior que uma torta de maçã e o sol parece girar em torno da terra. Foi a razão bem-educada, e não simplesmente os sentidos, que permitiram aos modernos “ver” a lua como sendo muito grande e o sol parado. Poucos praticantes modernos, tão enfáticos quanto possam ser quanto ao papel fundacional da experiência, escolheram por omitir um tratamento sobre a inerente insegurança dos sentidos. Galileu famosamente louvou Copérnico por fazer a razão de tal forma conquistar os sentidos que, em um desafio a estes, ela se tornou a “amante da sua crença”. Joseph Glanvill (1636-80), um propagandista vigoroso do experimentalismo inglês observou que “em muitos casos particulares, nós não estamos seguros quanto ao relato dos nossos sentidos”, necessitando que o conhecimento “corrija as suas informações”. E Robert Hooke, ele mesmo um inventor prolífico de instrumentos científicos, ao mesmo tempo notando a “estreiteza e vagueza” dos sentidos do homem

caído, louvava o papel do telescópio e do microscópio na correção das limitações destes e na extensão do seu império. (Não há aqui nenhuma preocupação acerca da confiabilidade da experiência instrumentalmente mediada.) O progresso do conhecimento se referia não simplesmente a um papel expandido da sensibilidade, mas a uma correção bem-estudada dos sentidos pela razão, talvez por instrumentos mecânicos, mas certamente por procedimentos práticos sobre como abordar os relatos da experiência sensória [...]. Assim como a metáfora mecânica está no centro das novas vertentes da filosofia natural, também os instrumentos mecânicos vieram a assumir uma nova importância na facção do conhecimento. Essa ênfase nos experimentos artificialmente construídos não é em nenhum lugar tão visível como nos programas de pesquisa associados com a *Royal Society of London* (fundada em 1660) e, especialmente, [nos programas associados] com o seu *fellow* mais influente: Robert Boyle. (Shapin, 1996, p. 93)

O excerto ressalta as relações íntimas entre a nova *Royal Society* e a perspectiva experimentalista da comunidade científica britânica do século XVII, tocando no que tange aos novos instrumentos científicos que foram sendo criados para manipular artificialmente os experimentos, e, assim, corrigir as limitações da experiência humana não instruída. Essa supremacia da técnica e da tecnologia sobre a natureza será vista como absurda pela duquesa de Newcastle e o que era chamado de *arte* (que deve ser compreendido como as técnicas artificialmente experimentais da filosofia natural de diversos autores da época) será duramente criticado como um caminho que possa nos dar legítimo conhecimento da realidade.



## 4.1.2. As *Observações* (1.3) e sua crítica à filosofia experimental

As *Observações sobre filosofia experimental* são uma publicação que tem por objetivo discutir e questionar alguns pressupostos (meta)físicos de diversos autores que despontam no dezessete. O'Neill (2001) aponta magistralmente os diferentes autores que são questionados na obra e estão entre eles filósofos de relevância capital para a época como Descartes, Power, Boyle e Hooke. Especificamente a respeito desse último, encontramos uma relação mais íntima entre seu texto e aquele das *Observações*. Robert Hooke foi um discípulo de Boyle – apontado por Shapin na última citação como o autor que paradigmaticamente representaria a posição experimentalista da *Royal Society* – e era um destaque dentre os filósofos naturais da época, principalmente no que diz respeito à invenção e utilização das novas tecnologias seiscentistas. Uma obra de sua autoria, em particular, foi extremamente bem recebida dentro e fora da intelectualidade da época relata e reflete sobre diversas experimentações realizadas com uma novidade ótica que viria eventualmente a transformar o campo das ciências observacionais: o microscópio. *Micrographia* foi publicada em janeiro de 1665 e foi um enorme sucesso com suas ilustrações maravilhosas e icônicas de um mundo ampliado e anteriormente inacessível ao olho nu humano. Entendo que foi em resposta especial a essa obra que as *Observações* serão escritas e publicadas no ano seguinte e, novamente, dois anos depois. Muitos dos capítulos e dos tópicos do texto de Cavendish fazem referência inegável a algumas reflexões e capítulos dos *Micrographia* e uma quantidade considerável inclusive de citações são retiradas desses.

Apesar de que o texto cavendishiano realizará uma leitura bastante detida da obra de Hooke, cujas experiências serão questionadas, em alguns casos, em seus detalhes e minúcias, a duquesa de Newcastle oferece-nos um argumento geral em sua obra que se posiciona, como um todo, contrariamente aos fenômenos observados e às informações obtidas com o intermédio dos novos instrumentos óticos (isto é, o telescópio e o microscópio). Para a pensadora, não devemos confiar que os instrumentos óticos nos forneçam um real conhecimento acerca da natureza, pois eles estão mais propensos a enganar-nos e a distorcer a nossa percepção do que a aguçar a nossa sensibilidade:

Apesar de não estar eu apta a formular um julgamento sólido sobre a arte da *Micrografia* e sobre os diversos instrumentos dióptricos que a ela pertencem, por razão de eu não ter nem estudado nem praticado tal arte, ainda assim, disto, sou confiante: que essa mesma arte, com todos os seus instrumentos, não é capaz de descobrir os movimentos naturais interiores de qualquer parte ou criatura da natureza. Digo mais! A questão é se ela consegue representar mesmo as formas e movimentos de forma tão exata quanto eles são naturalmente, pois a arte mais facilmente altera que informa. (OEP 1.3, p. 7, p. 50, grifo meu)<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> “Although I am not able to give a solid judgment of the Art of *Micrography*, and the several dioptrical instruments belonging thereto, by reason I have neither studied nor practised that Art; yet of this I am confident, that this same Art, with all its Instruments, is not able to discover the interior natural motions of any part or creature of Nature; nay, the question is, whether it can represent yet the exterior shapes and motions so exactly, as naturally they are; for Art doth more easily alter then inform”.

O excerto advém da terceira seção da primeira parte das *Observações*: um capítulo intitulado “Sobre a Micrografia e sobre as lentes que engrandecem e multiplicam”<sup>145</sup> (OEP 1.3), cuja análise nos será de imenso préstimo em nossa tentativa de compreensão da crítica epistemológica do uso dos instrumentos óticos nas ciências. Buscarei elencar alguns argumentos utilizados por Cavendish na seção, para expor o teor filosófico presente nas invectivas e para que acompanhem a estratégia da pensadora. O primeiro deles parte da constatação de uma limitação referente à filosofia experimental: ela, mesmo com todos os instrumentos concebíveis, “não é capaz de descobrir os movimentos naturais interiores de parte ou criatura alguma da natureza”. Trata-se de uma afirmação deveras forte, principalmente se comparada à sua correspondente no prefácio das *Micrographia*, no qual há a defesa de que a filosofia instrumental seria capaz de corrigir e ampliar as percepções sensoriais, estendendo a nossa capacidade sensória e fazendo-a mais penetrante e capaz de perceber a realidade<sup>146</sup>. A filósofa compreende, como Hooke, que a

---

<sup>145</sup> “Of Micrography, and of Magnifying and Multiplying Glasses”. Quanto às traduções apresentadas dessa seção em particular das *Observações*, seguirei a tradução publicada para o português de minha autoria (Tonani, 2023a).

<sup>146</sup> Veja, por exemplo, no prefácio: “O próximo cuidado a ser tomado, em relação aos sentidos, é o suprir as suas enfermidades com instrumentos, por assim dizer, com a adição de órgãos artificiais aos naturais. Isso, quanto a um deles [a visão], foi conquistado nos últimos anos, com benefícios pródigos a todos os tipos de conhecimento útil, pela invenção das lentes óticas. Por meio dos telescópios, não há nada tão distante que não possa ser representado em nossa visão, e, com a ajuda dos microscópios, não há nada tão diminuto que escape à nossa investigação. Dessa maneira, há todo um novo mundo visível descoberto para o entendimento. Através desses meios, os céus estão abertos e um vasto número de novas estrelas e novos movimentos e novas produções neles aparecem, para os quais os antigos astrônomos eram totais estranhos. Através deles, a Terra ela mesma, que está tão perto de nós, sob nossos pés, mostra-se algo bem novo a nós e em cada pequena partícula de sua matéria nós agora contemplamos uma maior variedade de criaturas do que éramos

nossa sensibilidade tem seus limites, de modo que não somos capazes de perceber os movimentos naturais interiores das criaturas. Ela defende, contra Hooke, contudo, que os instrumentos dióptricos nada podem fazer para remediar essa limitação natural. Para a filósofa, existe um conhecimento que nos é natural, ele possui limites e não há arte que possa suplantá-los.

A segunda parte do argumento vai além e questiona-se até se as lentes óticas podem nos informar corretamente mesmo sobre os movimentos externos das criaturas. O ponto aqui é o questionamento se tais instrumentos seriam capazes de reproduzir fielmente “os formatos e movimentos externos de forma tão exata como eles são naturalmente”. A resposta cavendishiana para tal questionamento é explicitamente negativa: os instrumentos óticos, principalmente o microscópio, apresentam as figuras externas dos objetos de maneira deformada e, assim, não nos auxiliam no conhecimento que podemos ter acerca deles. Além disso, através de suas técnicas e de sua arte, os filósofos que se dedicam à micrografia manipulam a experiência através de suas lentes, contrastes e diferentes iluminações, o que deve forçosamente confundir a percepção:

Por exemplo, a arte cria lentes cilíndricas, côncavas e convexas e outras afins, que <não> representam a figura de um objeto em parte alguma exata e verdadeiramente, mas <de maneira> bastante deformada e malformada. Ademais, uma lente que esteja falha, trincada ou quebrada

---

capazes de imaginar no universo ele mesmo. Não parece improvável, que, através da ajuda desses <instrumentos óticos>, a sutileza da composição dos corpos, a estrutura de suas partes, a textura variada da sua matéria, os instrumentos e maneiras de seus movimentos internos e todas as outras possíveis aparências das coisas possam vir a ser mais completamente descobertas” (Hooke, 1665, p. 3).

ou cortada na figura de losangos, triângulos, quadrados e afins, apresentará numerosas imagens de um objeto. Outrossim, há tantas alterações causadas pelas diversas luzes, suas sombras, refrações, reflexões, além de diversas linhas, pontos, médias, partes, formas e posições que se entropõem e que entre si se misturam, que a verdade de um objeto dificilmente se tornará conhecida. <Digo isso,> pois a percepção da visão e do resto dos sentidos não vai além das partes exteriores do objeto apresentado. De resto, apesar de que a percepção pode ser verdadeira, quando o objeto é verdadeiramente apresentado, quando a apresentação é falsa, a informação também deve sê-lo. (OEP 1.3, pp. 7-8, p. 50)<sup>147</sup>

A manipulação artificial<sup>148</sup> da experimentação, Cavendish argumenta, produz em nós percepções que nos apresentam figuras múltiplas e deformadas dos objetos externos. Se o conhecimento

---

<sup>147</sup> “As for example; Art makes Cylinders, Concave and Convex-glasses, and the like, which represent the figure of an object in no part exactly and truly, but very deformed and misshaped: also a Glass that is flaw'd, crack'd, or broke, or cut into the figure of Lozanges, Triangles, Squares, or the like, will present numerous pictures of one object. Besides, there are so many alterations made by several lights, their shadows, refractions, reflexions, as also several lines, points, mediums, interposing and intermixing parts, forms and positions, as the truth of an object will hardly be known; for the perception of sight, and so of the rest of the senses, goes no further then the exterior Parts of the object presented; and though the Perception may be true, when the object is truly presented, yet when the presentation is false, the information must be false also”.

<sup>148</sup> Aqui o termo artificial quer denotar a ideia de uma percepção manipulada através dos artificios e instrumentos característicos da filosofia experimental do dezessete. Cavendish utiliza-se desse termo provavelmente levando também em consideração que sua oposição a “natural” renega o vocábulo à aceção de algo falso, tendo em mente que o seu objetivo é empreender uma crítica epistemológica à experiência artificialmente mediada.

humano sensorial, como vimos, depende da apresentação de figuras e movimentos à nossa matéria sensitiva e racional, dependemos da nossa percepção *natural* para que possamos ter o conhecimento que, *naturalmente*, nos é devido. Por sermos partes da natureza toda sábia, temos o quinhão de conhecimento que nos é próprio – desde que nos atenhamos ao nosso aparato cognitivo natural e regular. O pensamento cavendishiano apresenta então uma importante oposição conceitual entre *arte* (em seu sentido de técnicas científicas instrumentais e experimentais) e *natureza*. O caso dos instrumentos óticos é emblemático: a arte manipula a percepção da visão através de diferentes lentes e iluminações, criando, assim, sensações múltiplas e artificiais. As figuras que são assim formadas, continua a filósofa, são confusas, deformadas e variadas, não representando de forma alguma o objeto como ele é. Essas figuras podem ser ditas deformadas por não serem próprias ao nosso aparato cognitivo que, naturalmente, é capaz de conhecer (com suas limitações), desde que as circunstâncias sejam favoráveis. As lentes dióptricas multiplicam ainda as impressões de um objeto, tornando impossível que tenhamos um critério para discernir quais são as percepções que estão a nos fornecer as informações próprias que as nossas sensibilidade e razão são capazes de conhecer. Assim, as experimentações da filosofia instrumental são apresentadas como sendo não naturais, mas de natureza hermafrodítica, sendo assim, mais aptas “a alterar que a informar”. Se o ser humano pode ter um conhecimento da natureza que lhe é devido a partir de sua sensibilidade natural, uma tal percepção mista não é capaz de lhe fornecer uma fiel percepção de um objeto:

Assim, deve ser observado que a arte, em sua maior parte, cria figuras hermafroditas –isto é, mistas: parcialmente

artificiais e parcialmente naturais. Pois a arte pode criar algum metal, como o peltre, que está entre o estanho e o chumbo, assim como também o bronze e numerosas outras coisas de naturezas mistas. De maneira semelhante, as lentes artificiais apresentam objetos de maneira parcialmente natural e parcialmente artificial. E mais! Seja o caso que elas possam apresentar a figura natural de um objeto. Ainda assim, aquela figura natural pode ser apresentada em um tão monstruoso formato, que pode parecer mais malformada que natural. Por exemplo, um piolho, com a ajuda de uma lente de aumento, aparece como uma lagosta, caso no qual o microscópio, engrandecendo e alargando cada uma de suas partes, fá-las maiores e mais redondas que elas naturalmente são. A verdade é que, quão mais a figura for ampliada pela arte, mais malformada ela aparece <em comparação> à natural, de modo que cada articulação aparecerá como um corpo doente, inchado e túmido, maduro e pronto para a incisão. (OEP 1.3, pp. 8-9, p. 50)<sup>149</sup>

Além disso, tendo em mente aprofundamentos da teoria da percepção de Cavendish, a interpolação de numerosos meios entre o

---

<sup>149</sup> “And it is to be observed, that Art, for the most part, makes hermaphroditical, that is, mixt figures, as partly Artificial, and partly Natural: for Art may make some metal, as Pewter, which is between Tin and Lead, as also Brass, and numerous other things of mixt natures; In the like manner may Artificial Glasses present objects, partly Natural, and partly Artificial; nay, put the case they can present the natural figure of an object, yet that natural figure may be presented in as monstrous a shape, as it may appear mis-shapen rather than natural: For example; a Lowse by the help of a Magnifying-glass, appears like a Lobster, where the Microscope enlarging and magnifying each part of it, makes them bigger and rounder then naturally they are. The truth is, the more the figure by Art is magnified, the more it appears mis-shapen from the natural, in so much as each joynt will appear as a diseased, swell'd and tumid body, ready and ripe for incision”.

objeto e a matéria sensível do sujeito cognoscente gera diversas confusões e pode fazer surgir genuínos erros na apresentação das figuras, não se limitando somente a diversas alterações e deformações desse:

Entretanto, não me tome erradamente: eu não digo que nenhuma lente apresenta a verdadeira figura de um objeto, mas somente que as lentes que engrandecem, multiplicam e outras lentes óticas semelhantes podem apresentar falsamente, e frequentemente o fazem, a imagem de um objeto exterior. Digo a imagem, porque não é o corpo real de um objeto que a lente apresenta, mas a lente apenas figura ou extrai o molde da imagem apresentada na e pela lente. Nesse processo, pode facilmente haver erros cometidos na facção de cópias de cópias. Vou ainda além! Os artistas eles mesmos confessam que as moscas e similares aparecerão com diversas figuras e formatos, a depender das variadas reflexões, refrações, médias e posições das diversas luzes. Se assim for, como podem eles dizer ou julgar qual é a mais verdadeira luz, posição ou média que apresenta o objeto naturalmente como ele é? Se não for, então uma lâmina pode muito bem parecer grossa e a ponta de uma agulha, um globo. Entretanto, se a lâmina de uma faca ou a ponta de uma agulha fossem natural e realmente como o microscópio as apresenta, elas nunca teriam a utilidade que têm, pois uma faca com larga lâmina plana não cortaria, nem um globo cego perfuraria tão prontamente outro corpo. Tampouco poderiam eles penetrar sem rasgar



e desgastar, fossem seus corpos tão irregulares. (OEP 1.3, p 9, p. 50-1)<sup>150</sup>

Esforcemo-nos para sistematizar o que foi apresentado. Estamos diante da apresentação de ao menos três problemas com o uso do microscópio: (a) uma vez que todos os diferentes meios são capazes de percepção – a partir da “extração do molde” –, a multiplicação de meios gera uma multiplicação de cópias, o que pode gerar uma incorreção em qualquer uma das etapas; (b) se diferentes figuras e movimentos são apresentados à visão nas diferentes iluminações e manipulações técnicas dos instrumentos, como discernir qual delas seria a verdadeira?; e, por fim, (c) as imagens geradas pelo microscópio são claramente falsas por informarem figuras que são incompatíveis com os objetos em questão e as suas funções próprias. Analisemos pormenorizadamente cada uma de tais propostas.

Tenhamos primeiramente em mente, mais uma vez, a teoria da percepção cavendishiana. De acordo com ela, quando observamos um

---

<sup>150</sup> “But mistake me not; I do not say, that no Glass presents the true picture of an object; but onely that Magnifying, Multiplying, and the like optick Glasses, may, and do oftentimes present falsly the picture of an exterior object; I say, the Picture, because it is not the real body of the object which the Glass presents, but the Glass onely figures or patterns out the picture presented in and by the Glass, and there may easily mistakes be committed in taking Copies from Copies. Nay, Artists do confess themselves, that Flies, and the like, will appear of several figures or shapes, according to the several reflections, refractions, mediums and positions of several lights; which if so, how can they tell or judg which is the truest light, position, or medium, that doth present the object naturally as it is? and if not, then an edge may very well seem flat, and a point of a needle a globe; but if the edge of a knife, or point of a needle were naturally and really so as the microscope presents them, they would never be so useful as they are; for a flat or broad plain-edged knife would not cut, nor a blunt globe pierce so suddenly another body, neither would or could they pierce without tearing and rending, if their bodies were so uneven”.

objeto, o que acontece é que a nossa matéria sensitiva extrai o molde de sua figura e de seus movimentos externos e dela produz uma cópia que percebemos como uma impressão. Entretanto, essa cópia nem sempre pode ser extraída do objeto ele mesmo, por haver meios interpostos entre nós e o que pretendemos conhecer. O que acontece, nessas circunstâncias, é que o meio também é capaz de perceber, extrair o molde e produzir a sua própria cópia, à qual teremos acesso. Isso é verdade em casos como o da luz e do ar extraindo as cópias das cores e dos sons que estão a uma distância, por exemplo (PL 1.22, 1.24). Na utilização de instrumentos artificiais, a percepção humana é submetida a uma sensação que extrai o molde de uma longa sequência de diferentes meios que são colocados entre o cognoscente e o conhecido: um microscópio depende de um conjunto de lentes espaçadas de uma determinada forma e cada uma dessas lentes (além do ar contido entre elas) realizará a sua própria percepção antes que seja possível que a nossa própria matéria sensitiva extraia, do objeto, a sua cópia. Dessa maneira, somente temos acesso à cópia da cópia da cópia e tais processos perceptivos sequenciais são todos suscetíveis ao erro, de forma que a figura que formamos em nossa mente em tais experimentos está provavelmente muito distante da original. A questão das imagens e das cópias de cópias remonta à antiguidade e, ao menos desde Platão, é reconhecidamente um problema para a cognição. Cavendish parece, nesse contexto, dar a sua própria interpretação do problema e, conseqüentemente, aplicá-lo a questões típicas do seu tempo.

Em segundo lugar, é apresentada como um desafio à filosofia experimental a multiplicidade das figuras que podem ser produzidas com o auxílio da manipulação instrumental da experiência. Considerando que os microscópios podem apresentar um

determinado objeto em diferentes magnitudes, de acordo com as diferentes lentes e seus espaçamentos, e até um mesmo objeto mostrar-se-á, através delas, como tendo diferentes figuras, a depender das diferentes iluminações possíveis, o que os microscópios nos informam não é a figura de uma criatura, mas múltiplas e diferentes figuras dessa. O problema então é colocado de uma maneira bastante simples: de posse de tantas percepções artificialmente construídas, como discernir dentre elas qual é a verdadeira?

Por fim, tem espaço uma crítica contundente da duquesa que se harmoniza com a sua concepção cosmológica de um universo bem ordenado de acordo com uma racionalidade que a tudo permeia. Como vimos, cada ente ou criatura que existe é uma determinada figura composta de três graus de matéria que se move de maneira conforme consigo mesma e com a natureza como um todo, sendo capaz de conhecer o seu entorno e agir de maneira consoante. Dentro de um tal cosmos ordenado, cada figura que possui uma determinada função muitas vezes encontra sua especificidade exatamente no contexto dessa função. Uma faca ou uma pequena adaga, por exemplo, tem por função cortar, o que significa que sua figura é naturalmente construída de modo que as suas automações façam gerar uma resposta nos objetos que entram em contato com ela de tal maneira que eles sejam cortados. Essa função tem uma ligação direta com a figura ou forma da faca: ela é capaz de cortar por ter uma lâmina afiada. O mesmo acontece com a agulha e sua ponta finíssima capaz de perfurar as mais diversas coisas<sup>151</sup>. Porém, nas *Micrographia*, é apresentada a

---

<sup>151</sup> Utilizo-me aqui dos dois primeiros exemplos que Cavendish retira de Hooke, no caso, a faca e a agulha, e tais exemplos podem ser problemáticos por envolverem uma construção por parte do ser humano. Entretanto, a discussão no texto das *Observações* vai mais além e discute objetos naturais como o ferrão de uma abelha, por exemplo,

lâmina de uma faca submetida a uma ampliação pelo microscópio e ela não se mostra, nesse caso, como sendo fina e afiada, mas a sua figura é ampla (*wide*) e, conseqüentemente, cega (*blunt*) (Hooke, 1666, pp. 4-5). Novamente, a situação se repete com a observação microscópica da ponta de uma agulha, que se assemelha, sob as lentes de aumento, a um grande globo (Hooke, 1666, pp. 1-4). Esses casos não foram escolhidos ao acaso e são tão importantes e tão revolucionários para o espírito intelectual do século XVII que Hooke inclusive coloca tais experimentos como os primeiros de sua coleção que, conseqüentemente, também ocupam lugares privilegiados na crítica de Lady Margaret.

Ora, podemos perceber, já de posse de determinados princípios da filosofia da duquesa, como a crítica desenrolar-se-á quanto a esses últimos tópicos. Cavendish, na citação que presentemente estudamos, mostra que os microscópios não podem, de fato, expor a verdadeira figura natural dos objetos, pois a figura por eles apresentada não é congruente com a sua natureza e função. Dessa maneira, não há como considerarmos que é através da experimentação instrumental que revelaremos a verdadeira figura de objetos como facas e agulhas. Conforme apresentado, se as facas e agulhas tivessem as formas e figuras tais como reportadas por Robert Hooke, elas não poderiam ter o uso que a elas destinamos (e que, cavendishianamente, a natureza lhes reservou). Uma faca que tivesse uma lâmina grossa, larga e espessa, como apresentada pelos microscópios, não seria capaz de nada cortar; enquanto uma agulha cuja ponta se assemelhasse a um amplo globo nada poderia perfurar. Como essas funções são aquelas que foram reservadas àqueles objetos, e, ao mesmo tempo, como

---

que caberia mais facilmente na nossa mente como um objeto construído *naturalmente* com uma determinada finalidade.

somos todos(as) capazes de perceber que as criaturas em questão são, de fato, capazes de exercer (na maior parte dos casos) tais funções, as imagens criadas pelo microscópio devem ser, assim, flagrantemente falsas.

Portanto, podemos ver que existe uma sequência de argumentos gerais que Cavendish empreende na sua investigação que, partindo dos seus pressupostos, ela é capaz de apresentar aos proponentes de paradigmas rivais. São argumentos filosóficos deveras interessantes e inteiramente pertinentes à discussão do XVII. Além disso, diversas observações, teorias, hipóteses e abordagens específicas serão analisadas e devidamente aceitas ou abandonadas nas inúmeras páginas “científicas” que marcam os seus profícuos pensamentos e estudos. Para que eu me contenha dentro do estreito foco visto como o esforço interpretativo que cabe a essa pesquisa, por sobre essas eu pairarei e prosseguirei com a relação que mais nos interessa: quais aspectos do pensamento epistemológico estoico podem ter sido incorporados em alguns dos posicionamentos da autora contra a filosofia experimental baconiana.

### 4.1.3. Percepção natural e regular, *phantasía katalēptiké* e a crítica neoestoica aos instrumentos óticos

Nesta seção, esforçar-me-ei por focar na anteriormente discutida percepção natural e regular de Cavendish, que identificamos como influenciada pela noção central do pensamento epistemológico estoico, a saber, a *phantasía katalēptiké*. Defenderei, nas linhas subsequentes, que tal associação tem importantes consequências para

os argumentos contrários à filosofia experimental empreendidos pela autora.

O capítulo que acabamos de analisar extrai algumas importantes conclusões da discussão acerca dos experimentos realizados por meio da arte, das quais devo destacar a seguinte:

Em suma, lentes de aumento são como um salto alto para uma perna curta: se for feito alto demais, é capaz de fazer quem o veste cair e, no melhor <dos casos>, não pode fazer mais do que representar figuras externas em formato e postura maiores e, assim, mais deformados que eles naturalmente são. Todavia, quanto aos movimentos e formas interiores de uma criatura, como eu disse anteriormente, elas não podem mais representá-los que podem telescópios ver a natureza e essência interior do Sol e de que matéria ele é composto. Se alguém que nunca dantes vira leite, observasse-o através de um microscópio, ele jamais seria capaz de descobrir as partes interiores do leite por meio de tal instrumento, fosse ele o melhor que há neste mundo: nem o soro, nem a manteiga, nem o coalho. Dessa maneira, o melhor ótico é um olho natural perfeito e uma percepção sensitiva regular, e o melhor juiz é a razão e o melhor estudo é a contemplação racional unida às observações da sensibilidade regular, e não as artes enganadoras, uma vez que a arte é não somente bruta em comparação com a natureza, mas <é também>, em sua maior parte, deformada e defeituosa e produz, no seu melhor, figuras mistas ou hermafroditas, isto é, uma terceira figura entre a natureza e a arte. Isso prova que a

razão natural está acima da sensibilidade artificial, como cabe chamá-la. (OEP 1.3, p. 12, pp. 52-3, grifo meu)<sup>152</sup>

Na seção anterior, encontramos diversos argumentos elencados por Cavendish para desmerecer a experiência mediada por instrumentos óticos. Alguns desses posicionamentos aparecem no início da citação, que resume (com uma curiosa analogia a saltos altos) o que foi discutido no texto: os instrumentos óticos podem desmerecer como um todo a percepção sensorial através de suas alterações artificiais, e, mesmo que não o façam, no melhor dos casos, eles apresentam uma figura que é tão aumentada, que seria impossível não a considerar deformada. Um importante corolário de tal posicionamento é o que vemos a seguir, com uma das afirmações ressaltadas do excerto: “A partir disso, <afirmo> que o melhor ótico é um olho natural e perfeito e uma percepção sensitiva regular; e o melhor juiz é a razão; e o melhor estudo é a contemplação racional conjunta com as observações dos sentidos normais, e não as artes

---

<sup>152</sup> “In short, Magnifying-glasses are like a high heel to a short legg, which if it be made too high, it is apt to make the wearer fall, and at the best, can do no more then represent exterior figures in a bigger, and so in a more deformed shape and posture then naturally they are; but as for the interior form and motions of a Creature, as I said before, they can no more represent them, then Telescopes can the interior essence and nature of the Sun, and what matter it consists of; for if one that never had seen Milk before, should look upon it through a Microscope, he would never be able to discover the interior parts of Milk by that instrument, were it the best that is in the World; neither the Whey, nor the Butter, nor the Curds. Wherefore the best optick is a perfect natural Eye, and a regular sensitive perception, and the best judg is Reason, and the best study is Rational Contemplation joyned with the observations of regular sense, but not deluding Arts; for Art is not onely gross in comparison to Nature, but, for the most part, deformed and defective, and at best produces mixt or hermaphroditical figures, that is, a third figure between Nature and Art: which proves, that natural Reason is above artificial Sense, as I may call it”.

enganadoras”. Mais uma vez, somos tomados pelo caráter às vezes suscito e concentrado da escrita cavendishiana e somos forçados a levar uma tal afirmação a uma análise mais bem desenvolvida.

Primeiramente, o que salta aos olhos é a afirmação da supremacia epistêmica da percepção sensitiva regular, que tem por consequência a superioridade do olho nu saudável em relação às observações telescópicas e microscópicas. Já discutimos, nesta obra, a centralidade da noção de uma percepção sensitiva regular na construção cavendishiana do que pode ser visto como conhecimento humano. Neste momento, mostrarei como uma tal afirmação, que soaria demasiado estranha para a ciência do vigésimo primeiro século, pode encontrar repouso e fazer sentido dentro de uma epistemologia de inspiração estoica.

Como já vimos, nem toda percepção é capaz de fornecer-nos conhecimento sensorial dos objetos à nossa volta: há percepções que não possuem um referente externo ou que simplesmente representam-no de uma maneira não condizente com a sua realidade. Somente a percepção racional, em seu sentido paradigmático, é capaz de distinguir entre a percepção que advém de um objeto externo e que o reflete em seus caracteres essenciais e aquela que não o faz. Quando a razão realiza esse papel e a sensibilidade está a extrair o molde de algo existente, temos, então, a percepção regular e, assim, conhecimento. A defesa de um tal posicionamento gnosiológico é sustentada, no arcabouço cavendishiano, por uma robusta (meta)física e cosmologia. A natureza, para Cavendish, é infinitamente sábia e cria as suas diversas figuras em harmonia com o cosmos (ou seja, consigo mesma). Para a existência de uma tal harmonia, é necessário que cada parte seja capaz de ter o seu próprio conhecimento do seu entorno, de modo a agir conformemente, como



numa dança perfeitamente bem coreografada. Isso implica a defesa de que a cada parte é dada *naturalmente* uma forma de conhecimento que lhe é devida e que lhe é suficiente para suas ações e movimentações. Nenhuma parte pode conhecer o todo infinito da natureza, porém, todas as partes devem ser capazes de ter sua própria forma de conhecimento – o quinhão do conhecimento da natureza infinita que propriamente lhe cabe. Em um tal contexto cosmológico, nada mais sensato que defender que a melhor (e única válida) forma de construirmos um conhecimento sensorial próprio à nossa espécie é confiar a nossa matéria sensitiva ao seu *uso natural e regular*. Isso inclui a defesa da percepção visual do olho nu (desde que satisfeitas as condições mínimas apontadas na seção 3.2.3), em detrimento dos instrumentos micro ou telescópicos.

Alguns desdenharão da posição cavendishiana, seja pelo (bastante posterior) sucesso que a microscopia desfrutará nos próximos séculos, seja pela assunção de que a teoria da duquesa está repleta de contradições e que não há coerência dentre seus princípios fundamentais. Entretanto, como tentei mostrar, existe uma consonância fundamental entre os axiomas físicos postulados pela autora – que incluem um universo todo ordenado, conhecedor e racional – e a sua defesa da percepção nua regular, quando oposta àquela mediada por instrumentos que, cabe ressaltar, eram extremamente rudimentares no século XVII. Mais dessa coerência interna pode ser defendida, se analisarmos a questão a partir da hipótese fundamental do presente trabalho. Isso posto, questiono: em que sentido a influência estoica afeta seu pensamento quanto à filosofia experimental?

Os filósofos do pórtico, principalmente os três primeiros grandes escolarcas com os quais trabalhamos no primeiro capítulo, eram

defensores entusiastas de um cosmos perfeitamente ordenado (inclusive causalmente), permeado de um princípio divino de racionalidade que garante tal ordenação (algumas vezes denominado de *pneûma*, outras simplesmente chamado de *Zeús* ou *lógos*). Futuras aproximações entre o sistema físico da *stoá* e o sistema cavendishiano serão realizadas, como já ressaltado, na parte dois do nosso texto. Todavia, podemos já perceber que tais aspectos dos dois cosmos estão em perfeita ressonância. Uma outra importante coerência interna do sistema estoico envolve a relação entre a física e a lógica – entre os princípios cósmicos que podemos conhecer na natureza e a nossa percepção e conhecimento da realidade. Lembremo-nos mais uma vez do paradigmático exemplo de Crisipo (*apud* Cícero) acerca do cilindro e do cone (ou turbina, como querem algumas traduções). Como é possível recordarmos, tal exemplo mostra uma habilidade das criaturas, no sistema estoico, de conhecer o seu entorno e agir em conformidade com ele. Já mostramos que esse é um pressuposto que também será defendido por Cavendish e cuja inspiração estoica não poderia ser mais óbvia. Porém, quais são as consequências de um tal posicionamento para o conhecimento humano? Seres humanos, assim como qualquer outra espécie de entes, são capazes de um conhecimento que é conforme à sua figura. Para a *stoá*, o que garante o conhecimento especificamente humano, conforme também o que já foi apresentado, é a representação apreensiva, ou a *katalēptiké phantasía*. Trata-se da única maneira dos seres humanos adquirirem conhecimento legítimo do seu entorno e da realidade externa, uma forma de conhecimento que lhe é própria e idiossincrática. Nada poderia ser mais conforme os princípios cavendishianos, como também espero que já tenha sido mostrado.

No entanto, estabelecida a relação, resta-nos ainda vermos qual ganho hermenêutico uma interpretação estoica da epistemologia de Cavendish pode nos fornecer, em oposição a outras interpretações. Não será preciso buscar em nenhum outro lugar além da famosa definição da impressão cataléptica, aqui apresentada em Diógenes:

Há duas espécies de apresentação; uma apreende imediatamente a realidade, e a outra apreende a realidade com pouca ou nenhuma nitidez. A primeira, que os estoicos definem como o próprio critério da realidade, é determinada pelo existente, de conformidade com o próprio existente, e é impressa e estampada na alma. A outra não é determinada pelo existente, ou, se provém do existente, não é determinada em conformidade com o próprio existente e não é, portanto, nem clara nem distinta. (DL 7.45-6, pp. 191-2)<sup>153</sup>

Devo relembrar que essa apresentação de Diógenes Laércio somente contém as duas primeiras cláusulas da definição, que, de acordo com Cícero e Sexto Empírico, foram posteriormente expandidas com a adição de uma terceira, advinda da discussão de Zenão e Arcesilau (cf. seção 2.3). Contudo, quero chamar a atenção, neste momento, para a segunda das condições para a representação compreensiva, de modo que acredito que o relato de Laércio nos será suficiente.

Para que uma impressão possa ser dita cataléptica, ela deve advir do que é real (em oposição às percepções advindas de sonhos ou alucinações, que não possuem correspondente real no mundo exterior

---

<sup>153</sup> Original em grego na página 134.

à mente), além de dever ser, tomando novamente emprestada a tradução de David Sedley, “moldada e estampada de acordo com aquela própria coisa que é”, ou, como prefere R. D. Hicks, a percepção deve “concorda[r] com o objeto”. Essa última consideração implica que a representação cognitiva deve ser não somente advinda de um objeto externo (ou, melhor dizendo, não deva ser somente ocasionada por esse objeto), mas que represente a sua figura, forma e movimentos de uma maneira acurada, produzindo-se – como posteriormente Cavendish atestará – como uma cópia de tal objeto. Isso significa que uma representação cataléptica não somente tem por origem (ou causa secundária) um objeto externo, mas também que ela deve se assemelhar a esse em sua real figura, ou, pelo menos, na figura que *naturalmente* aparece para nós em nossa percepção.

De acordo com o que foi argumentado em seções anteriores, a noção de uma percepção regular e natural em Margaret Cavendish ecoa preceitos que podem se aproximar da noção de representação apreensiva da *stoá* grega. Nesse ponto, podemos, portanto, identificar mais uma inspiração estoica em seu pensamento, dessa vez, em sua crítica à filosofia experimental. Os instrumentos artificiais nada mais fazem que manipular as diferentes experiências, criando novas figuras hermafroditas, parcialmente naturais e parcialmente artificiais. Por outro lado, a natureza possibilitou-nos, enquanto seres humanos, a ter acesso ao conhecimento que nos é devido na ordem cósmica das coisas. Esse conhecimento é tornado possível por uma percepção regular e natural que, argumentamos, segue os preceitos das cláusulas condicionais da *phantasía katalēptiké*. Se nos aprofundarmos nessa hipótese de interpretação, temos que uma percepção que nos forneça conhecimento da realidade deve ser totalmente natural, conforme à figura e à sensibilidade que bem coube ao ser humano. Apenas através

de tal percepção podemos justamente, num sentido cósmico, conhecer aquilo que devemos. Para isso, com a segunda condição da impressão cataléptica, a representação criada pela matéria sensitiva deve “extrair o molde” da figura e dos movimentos do objeto – dessa forma, representando-o *fielmente* e não como uma quimera da imaginação. Se alterarmos a nossa percepção natural por meio de diversos instrumentos – sendo de particular interesse cavendishiano os instrumentos óticos –, estamos a fornecer à nossa sensibilidade figuras que não correspondem à realidade, ou, melhor dizendo, figuras que não se apresentam da forma como essa realidade deveria ser experienciada por nós. No interior de um tal sistema, é simples concluir que figuras artificialmente alargadas e engrandecidas são mais propensas a enganar que a informar os sentidos.

Toda essa reflexão teve por meta apresentar de que maneira a interpretação de Cavendish que a vê influenciada pela escola estoica, isto é, como propondo, ao menos nos aspectos físicos e epistemológicos de sua teoria, princípios que advêm de uma interpretação original dos preceitos do pórtico, tem o ganho de esclarecer – e muito – a crítica aos instrumentos óticos e à filosofia experimental, como ela aparece nas *Observações*. Torna-se ao menos uma questão de interesse intelectual a exploração das aproximações entre o sistema da duquesa e o dos primeiros estoicos gregos, na medida em que percebemos cada vez mais paralelos entre as duas teorias filosóficas e esses paralelos contribuem para a interpretação de diversos temas da obra cavendishiana. Podemos, assim, explicar, como é possível que, no excerto selecionado, mas também em alguns outros, Cavendish proponha que o nosso aparato sensitivo natural seja superior às diferentes percepções artificiais dos seus contemporâneos investigadores da natureza.

Para concluirmos a seção e a nossa convergência de vários dos pontos acerca das teorias estoica e cavendishiana anteriormente apresentados, resta-me uma breve explicação acerca da segunda e da terceira partes do destaque que forneci ao texto da duquesa ao citá-lo, a saber, o trecho no qual é afirmado que “o melhor juiz é a razão; e o melhor estudo é a contemplação racional conjunta com as observações dos sentidos normais e não as artes enganadoras”.

Mais claro fica o poder discernente da razão para Cavendish, quando iluminamos tal citação com o paralelo que realizamos em nosso texto entre noção de percepção racional e o conceito de assentimento do estoicismo antigo. Ao compreendermos que a matéria racional, em seu papel perceptivo, tem uma função de distinguir a percepção falsa da verdadeira (tal como, no estoicismo, é o papel do assentimento que está em nosso poder), penso estar clara a afirmação que o melhor juiz, para o conhecimento, é a razão. Mais especificamente, conforme foi mostrado pela citação de Diógenes Laércio e ressaltado por Frede (1987), o critério que utilizamos para discernir entre a percepção cataléptica da não-cataléptica é a *clareza* e a *distinção* da impressão, ideia essa que foi claramente absorvida pela filosofia moderna, principalmente em sua vertente cartesiana. Entretanto, não quero aqui defender que Cavendish esposa uma filosofia do conhecimento cartesiana, apesar de alguns(mas) autores(as) parecerem assim compreendê-la (Boyle, 2015, p. 438, n.2, p. 448). Defendo, sim, que a teoria estoica encontra um fértil terreno na filosofia moderna posterior ao renascimento do dezesseis, assim como a sua irmã, a escola cética, que exercerá uma influência considerável na intelectualidade europeia, mesmo que muitos dos pensadores que dela bebem não possam ser considerados, num sentido estrito, céticos. Uma tal pervasividade de elementos céticos no

pensamento da primeira modernidade já é devidamente reconhecida e estudada pela literatura especializada, enquanto a filosofia estoica e seus impactos modernos ainda encontram poucos(as) estudiosos(as). Acredito e defendo, com este livro, que um dos caminhos para entendermos a recepção do pensamento estoico nos séculos do período moderno é a expansão do nosso cânone e o voltar-nos também para autoras como Cavendish, que são constantemente subestimadas pelos(as) comentadores(as).

## 4.2. Supremacia da natureza sobre a arte e o “viver conforme a natureza”

Para finalizar o capítulo, abordarei um último tópico que reflete sobre a proximidade do pensamento de Cavendish e do estoicismo antigo. Já foi defendida a indissociabilidade entre as duas áreas do conhecimento filosófico que o presente estudo selecionou como próprias ao seu trabalho: a lógica e a física. Essa interconexão, como vimos, é uma característica presente em ambas as teorias analisadas, isto é, tanto no estoicismo antigo quanto nas teses cavendishianas. Entretanto, pouco foi dito até agora sobre a última parte da filosofia estoica e da sua correspondência com a perspectiva da pensadora da modernidade, a saber, a ética.

Não adentrarei em pormenores da teoria ética estoica, que é extremamente longa e complexa, possui inúmeras ramificações e diferentes posicionamentos de acordo com os diversos

desenvolvimentos dos distintos autores filiados ao pórtico ao longo dos muitos séculos da antiguidade. Foi já bastante complicada a abordagem de elementos seletos da física e da lógica, forçoso que foi abandonarmos tantos outros preceitos que estão a esses ligados. A ética estoica é também o campo no qual mais se destacou e ficou famosa a teoria do pórtico, o que torna ainda mais complexa a sua abordagem fragmentária. Entretanto, restringir-me-ei a abordar a reflexão moral do pórtico antigo somente em uma de suas linhas mais gerais, tentando mostrar como a conexão entre essa e as duas outras áreas da filosofia é-lhes intrínseca e de que maneira é possível que isso nos abra novos caminhos dentro dos estudos cavendishianos. Espero que tal breve discussão possa apontar caminhos ainda não trilhados dentro da pesquisa incipiente sobre a obra e o pensamento da filósofa moderna e que tais caminhos possam tomar o presente trabalho como um ponto de partida. Trago, nessa concludente seção, portanto, uma interpretação que torço possa servir como uma consequência do trabalho aqui empenhado e, ao mesmo tempo, como uma proposta para um futuro aprofundamento da hipótese aqui abordada.

É lugar comum abordar não somente a teoria do estoicismo antigo, mas também as mais diversas filosofias do helenismo grego, como defensoras de um preceito moral fundamental segundo o qual o ser humano deve “viver conforme a natureza” (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Os três autores que são considerados os principais nomes da primeira escola estoica parecem concordar quanto a esse ponto pacífico. Zenão, conforme Diógenes Laércio, é dito ter escrito uma obra inteira denominada “Sobre a vida conforme a natureza” (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου) e o historiador coloca tal obra no topo do seu catálogo de obras do autor, o que podemos tomar como uma denotação de sua importância (DL 7.4). Sobre ele e os seus discípulos, é afirmado:



Por isso Zênon foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo como viver de acordo com a natureza, ou seja, viver segundo a excelência, porque a excelência é o fim para o qual a natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Do Prazer* e Poseidônios e Hécaton na obra *Dos Fins*.

No primeiro livro de sua obra *Dos fins*, Crisipos afirma também que viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza, e que as nossas naturezas individuais são partes da natureza universal. Por isso o fim supremo pode ser definido como viver segundo a natureza, ou, em outras palavras, de acordo com a nossa própria natureza e com a natureza do universo, uma vez que nos abstermos de todas as leis proibidas pela lei comum a todos, idêntica à reta razão difundida por todo o universo e idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo o que existe. E nisso consiste a excelência do homem feliz, e consiste o curso suave da vida, quando todas as ações praticadas promovem a harmonia entre o espírito existente em cada um de nós e a vontade do ordenador do universo. (DL 7.87-88, pp. 201-2 – grifo meu)<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> “Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἡκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν. πάλιν δ’ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρῦσιππος ἐν τῷ πρῶτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου. διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργούντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διὶ, κατηγεμόνι τοῦτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ’αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ’ἐκαστῶ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὄλων διοικητοῦ βούλησιν”.

É impressionante como, para aqueles(as) familiarizados(as) com os textos científicos cavendishianos, há, nessa passagem, elementos que tanto se pareçam com diversas passagens e argumentos da filósofa moderna. Gostaria de ressaltar três pontos que se destacam do excerto selecionado para discuti-los com maior profundidade. O primeiro é a elevação da natureza a um estatuto divino com a afirmação tão própria do estoicismo de que a virtude é o viver em harmonia com a natureza. Essa atribuição de um aspecto divino à natureza será um caractere distintivo do sistema estoico e encontra suas origens na defesa cosmológica de uma “reta razão difundida por todo o universo” (ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος) – que, por sua vez, pode ser identificada com Zeus ele mesmo. Temos aqui a defesa de um cosmos ordenado causalmente pelo destino, que assume a figura do deus grego governante do Olimpo. Podemos ver já – assim como veremos mais tarde, na nossa parte dois – que um tal universo é extremamente semelhante ao defendido pela (meta)física cavendishiana. A associação de um tal princípio racional físico (material, em ambas as teorias), que em tudo está presente e a tudo preside é ainda mais próximo de Cavendish quando da afirmação de que esse *lógos*, denominado aqui Zeus, deve ser visto como o “guia e comandante de tudo o que existe” (κατηγοροῦναι τοῦτω τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι). Acredito que será fácil, tendo em vista a metáfora cavendishiana de uma natureza monarca que a tudo governa ativamente apresentada no capítulo um (cf. seção 1.2.2), ver a clara relação entre as duas analogias políticas para a explicação do poder da natureza. Essa consideração da natureza como uma entidade suprema com aspectos claramente divinos de racionalidade e poder é demasiado conforme

aos escritos de Cavendish para que não seja mencionada em nosso trabalho<sup>155</sup>.

O segundo ponto ao qual cabe uma ênfase é a abordagem da humanidade como uma dentre as muitas partes de um todo que é concebido como a natureza em sua inteireza. Dessa forma, a prescrição normativa de viver conforme à natureza transforma-se em uma proposição bipartite: devemos viver “de acordo com a nossa própria natureza e com a natureza do universo” (κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων), pois “as nossas naturezas individuais são partes da natureza universal” (μέρη γὰρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὄλου). Novamente, temos aqui uma perspectiva que Cavendish abraçará em toda a sua extensão, adicionando ainda sua peripécia original. É reiterado em diversos trechos das obras da filósofa que o ser humano deve ser visto como uma parte do todo, e uma parte como as várias outras – que também são capazes de sentir, conhecer e mover-se por conta própria. Isso, como já trabalhado, significa dizer que ao ser humano cabe uma forma de conhecimento dentre as mais variadas formas que existem na natureza e que, necessariamente, esse conhecimento é (a) limitado em sua essência, pois trata-se do conhecimento próprio de uma parte finita da natureza infinita; e (b) a

---

<sup>155</sup> Importante lembrar que há uma distinção importante para Cavendish entre a natureza infinita e o Deus sobrenatural cristão, também infinito. A natureza tem a sabedoria *natural* infinita, ou seja, um conhecimento infinito do que é natural, daquilo que é infinito, porém material. Deus, por outro lado, é criador onipotente e é um espírito *sobrenatural*, não sendo, em nenhum sentido, material (PL 1.1-3; OEP *Discurso argumentativo*; GNP A1.3, p. 240, A1.4, p. 241). A natureza, a rigor, é criatura e serve de Deus. O único sentido no qual poderíamos dizer que a natureza é divina seria no sentido de ser divinamente criada, ordenada e tornada infinitamente sábia por Deus. Para os estoicos, em contrapartida, existe provavelmente um sentido mais forte no qual podemos identificar a natureza material do cosmos e a sua ordenação causal perfeita com um princípio divino.

parte do conhecimento do todo que naturalmente cabe à figura humana, que lhe foi designada pela sabedoria da natureza perfeita e, no caso de Cavendish, originalmente por um Deus sobrenatural e absoluto que tudo planejou e criou. É possível perceber que tais colocações levantam, quanto à Cavendish, pontos que são distantes da teoria estoica. O primeiro tópico aborda como o conhecimento humano é limitado por se tratar de um conhecimento finito que é uma parcela do conhecimento da natureza toda sábia e infinita. Para os estoicos, a natureza é finita, assim como deve sê-lo o seu conhecimento. O argumento cavendishiano prossegue, afirmando que nenhuma parte finita pode conhecer o todo infinito do qual faz parte. Menos ainda pode uma parte finita aspirar ao infinito que transcende a natureza, de modo que o segundo ponto também nos leva a uma limitação importante da cognição humana: não podemos, de maneira alguma, conhecer Deus. Essas divergências são frutíferas para defendermos que a autora não assume a teoria estoica tal como proposta pelos escolarcas, adicionando a ela suas próprias cláusulas, que a transformam em uma pensadora original, na melhor das hipóteses, neoestoica<sup>156</sup>. Os limites do conhecimento humano perante os infinitos da natureza e de Deus são tópicos que podem nos auxiliar a defender que o posicionamento de Cavendish pode ser visto, quanto à sua epistemologia e cosmologia, como um “estoicismo moderado”. Mais sobre isso, adiante. Para o momento, contudo, parece ser suficiente mostrar as semelhanças e os paralelos da perspectiva

---

<sup>156</sup> Não quero com essa denominação defender que a filósofa estaria se arrolando na escola do neoestoicismo encabeçado por Joest Lips (Justus Lipsius), nos países baixos dos séculos dezesseis e dezessete. Apenas significo com esse epíteto a interpretação defendida pela pesquisa na qual há inspirações estoicas importantíssimas na filosofia cavendishiana, mas que ela oferece a sua própria versão original de alguns dos princípios fundamentais do pórtico helenista.

estoica e do ponto de vista da duquesa e que essas aproximações têm impactos importantes quanto à sua epistemologia, de tal maneira que seria ingênuo ignorá-las ao estudarmos da teoria do conhecimento cavendishiana.

A terceira e última ressalva quanto à citação que é relevante para a nossa temática reside na prescrição propriamente dita de que devemos viver conforme à natureza. Zenão de Cítio teria sido o primeiro filósofo a associar tão fortemente a virtude à natureza, defendendo que o fim (τέλος) do ser humano é aquela finalidade dada a ele pela natureza divina e racional. A meta das ações do ser humano deve ser o viver conforme a natureza, fórmula que é equacionada com a ação virtuosa ou com a excelência estoica. É apresentado ainda, a seguir, que Crisipo teria afirmado que “viver segundo a excelência coincide com viver de acordo com a experiência dos fatos da natureza” (ἴσον ἐστὶ τὸ κατ’ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ’ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν). Sem querer delongar-me em minúcias do grego antigo, inclusive por ignorância da língua, acredito ser importante chamar a atenção para o fato de que é afirmado que, viver virtuosamente – para Crisipo – é o mesmo e, conseqüentemente, depende profundamente da nossa *experiência* da natureza. A expressão é *kat’empeirían tōn phýsei symbainóntōn*: “de acordo com a nossa *experiência* dos fatos da natureza”, numa tradução livre. Podemos ver na expressão que viver conforme a natureza, do ponto de vista subjetivo, significa viver conforme aquilo da natureza que somos capazes de perceber, os fatos que assim para nós aparecem. Há uma conexão fortíssima, no caso, entre o que chamaríamos de epistemologia e ética na filosofia estoica e o trecho trabalhado nos dá munção para uma tal interpretação. Além disso, também essa afirmação contribui para a nossa hermenêutica generosa em relação ao estoicismo abordada no

primeiro capítulo: podemos compreender aqui, que a *phantasia katalēptiké* talvez não tenha que ser um conhecimento último, profundo e definitivo sobre a realidade, mas sim um conhecimento próprio do ser humano, que lhe seja suficiente para agir conforme à sua experiência da natureza, isto é, conforme às suas percepções naturais<sup>157</sup>.

Ora, a relação com Cavendish, ao menos com as propostas cavendishianas que a pesquisa se propôs a abarcar, mais uma vez, não poderia ser mais direta: para ela, é claro que o conhecimento que temos é um conhecimento limitado e próprio da nossa figura. Esse conhecimento é parte do conhecimento infinito da natureza que, toda sábia, no-lo delegou como sendo fundamental para que saibamos como agir. Assim como o cilindro e a turbina têm conhecimentos próprios que lhes são necessários para que eles se ponham em movimento, e assim como a bola percebe e conhece o movimento da mão e é dotada de suficiente conhecimento para saber como agir a partir de tal percepção, assim também o ser humano é dotado de um certo conhecimento sensorial e racional que lhe é essencial para que ele saiba como agir, se mover e se comportar. Viver conforme a natureza, tanto para os estoicos, como para a Cavendish dos textos científicos, pode ser interpretado como um viver conforme a nossa experiência da natureza. Dessa maneira, encontramos, então, a tão

---

<sup>157</sup> Essa é uma interpretação bastante deflacionada da teoria do conhecimento estoico e vai contrariamente a muitas das interpretações históricas do pórtico que chegaram até nós. Voltamos aqui a um problema apontado no início do primeiro capítulo: estudar o estoicismo antigo é um trabalho de hermenêutica particularmente complicado, visto que a maior parte esmagadora das nossas fontes são de pensadores que têm por objetivo criticar a teoria estoica. Seguimos, com essa interpretação deflacionada, que, aos nossos olhos, é consonante com o proposto por Frede (1987) em sua magistral tentativa de reconstrução do pensamento estoico a partir, mas apesar de seus críticos cétricos.

mencionada conexão entre o domínio da lógica e o escopo da ética. Indo adiante, afirmo ainda que, cavendishianamente, viver conforme a natureza é viver conforme a nossa sensibilidade e a nossa razão (*Sense and Reason*).

Por isso, podemos, em muitos textos, verificar a versão de Cavendish do “viver conforme a natureza”, que, defendendo, é apresentada pela pena da duquesa como uma supremacia da natureza sobre a arte e do conhecimento natural sobre o conhecimento artificial. É possível inclusive argumentarmos que o embate entre natureza e arte é o embate fundamental da discussão cavendishiana da filosofia experimental nas suas *Observações*. Sob essa abordagem, torna-se plausível inclusive iluminar a colocação, muitas vezes reiterada pela autora, da natureza infinita toda sábia acima do ser humano e de suas tentativas artificiais de conhecê-la. Se a filosofia experimental de teor baconiano tinha por objetivo conhecer a natureza para transformá-la e sobre ela reinar, Cavendish apresenta-se como o contraposto diametralmente oposto, que afirma a soberania da natureza sobre o ser humano (como visto, uma soberania lógica, moral e física da parte sobre o todo) e ressalta a incapacidade do ser humano, seja de conhecê-la totalmente, seja de ter *qualquer* forma de poder sobre ela. Ao citar o *Micrographia* de Hooke e responder diretamente à proposta desse, podemos verificar tal posicionamento cavendishiano, logo nas primeiras seções das *Observações*:

“Mas – dizem eles – não é uma surpresa que o nosso poder sobre as causas e efeitos naturais só avança lentamente, visto que não estamos somente a discutir com a obscuridade e com a dificuldade das coisas sobre as quais trabalhamos e refletimos, mas mesmo as forças das nossas mentes conspiram para nos trair. E, sendo esses os perigos

no processo da razão humana, os remédios só podem advir da filosofia real, mecânica e experimental, que tem a seguinte vantagem sobre a filosofia do discurso e da disputa: enquanto esta mira de modo geral na sutileza de suas deduções e conclusões, sem muito observar da primeira fundamentação, que deve estar bem assentada nos sentidos e na memória; de tal modo, aquela [a filosofia mecânica] atenta para a correta ordenação de todas elas, e de fazê-las ser de serviço uma para a outra”. Discurso no qual eu não compreendo, primeiramente, o que eles entendem por nosso poder sobre as causas e efeitos naturais. Pois nós não temos nenhum poder que seja sobre as causas e efeitos naturais, mas somente um particular efeito pode ter algum poder sobre outro – que são as ações naturais. Nem as causas naturais nem os seus efeitos podem ser dominados pelo homem como se o homem estivesse um grau acima da natureza; mas deve o homem ser como é do agrado da natureza ordená-lo, já que o homem não é mais que uma pequena parte e seus poderes não mais que ações particulares da natureza – de tal modo que ele não pode ter, assim, um poder absoluto e supremo. Em segundo lugar, eu digo que os sentidos, que estão mais aptos a serem iludidos que a razão, não podem ser o fundamento da razão, não mais que a arte pode ser o fundamento da natureza. De tal modo, o discurso deve antes achar ou traçar os movimentos corpóreos figurativos, que as artes enganadoras podem informar os sentidos. Pois, como pode um tolo ordenar o seu entendimento pela arte, se a natureza o fez defeituoso? Ou como pode um homem sábio acreditar em seus sentidos se os objetos não forem apresentados de acordo com a sua figura e formato naturais, ou caso os sentidos estejam defeituosos – seja pela idade, doença ou outro acidente



que alteram as moções naturais próprias aos sentidos? Consequentemente, eu concluo que a filosofia mecânica e experimental não pode estar acima da sua contraparte especulativa, por motivos de muitos dos seus experimentos surgirem desta parte especulativa, de tal modo que o artista<sup>158</sup> ou mecânico não é mais que um servo ao estudante. (OEP 1.2, pp. 5-7, pp. 48-9)<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> Aqui deve-se ler mais propriamente artesão, fabricante manual, trabalhador empírico – profissão que recebe uma transformação em seu *status* enquanto conhecimento e prática por motivo de uma exortação realizada pela filosofia experimental por filósofos como Francis Bacon. Além disso, entre os pensadores mais radicais do Parlamento inglês seiscentista, o termo recebe uma transformação importantíssima em seu *status* do início ao longo do século XVII (Hill, 1972). Não obstante, a opção pelo termo “Artista” no lugar de “artesão” se dá (1) para haver uma harmonia entre a tradução do termo “Art” no título por Arte e não por artesanato; e (2) pois, salvo engano, há outras situações nas quais o termo “Artisan” é utilizado, e salvaguardamos o termo para tais casos.

<sup>159</sup> “But, say they, It is no wonder that our power over natural Causes and Effects is so slowly improved, seeing we are not onely to contend with the obscurity and difficulty of the things whereon we work and think, but even the forces of our minds conspire to betray us: And these being the dangers in the process of Humane Reason, the remedies can onely proceed from the Real, the Mechanical, the Experimental Philosophy, which hath this advantage over the Philosophy of discourse and disputation, That whereas that chiefly aims at the subtilty of its deductions and conclusions, without much regard to the first ground-work, which ought to be well laid on the sense and memory, so this intends the right ordering of them all, and making them serviceable to each other. In which discourse I do not understand, first, what they mean by our power over natural causes and effects; for we have no power at all over natural causes and effects, but onely one particular effect may have some power over another, which are natural actions; but neither can natural causes nor effects be over-powred by man so, as if man was a degree above Nature, but they must be as Nature is pleased to order them; for Man is but a small part, and his powers are but particular actions of Nature, and therefore he cannot have a supreme and absolute power. Next, I say, That Sense, which is more apt to be deluded then Reason, cannot be the ground of Reason, no more then Art can be the ground of Nature: Wherefore discourse shall sooner find or trace Natures corporeal figurative motions, then

Espero que tal excerto sirva de convergência para as diversas temáticas abordadas pelo nosso texto até então e que mostre tanto o que defendemos para Cavendish, de uma supremacia da natureza sobre o ser humano e sobre as artes tecnológicas como um viver conforme a natureza, quanto a perspectiva da tese de que existe uma inspiração epistemológica estoica na sua crítica à filosofia experimental dos mil-e-seiscentos. Nessa altura, acredito que atingimos um ponto final conclusivo de modo que convém, finalmente, terminar o capítulo e, com ele, a unidade. Antes de prosseguirmos, contudo, considero relevante uma breve seção de conclusão a título de retomarmos – pontualmente – as teses apresentadas nesse terceiro capítulo, ressaltando as apostas hermenêuticas do presente trabalho.

## Notas concludentes

Nesse capítulo, buscou-se apresentar a crítica de Cavendish à filosofia experimental britânica como uma avaliação epistemológica de inspiração estoica dos preceitos defendidos por membros importantes da *Royal Society of London*. Para apresentar a leitura defendida, parti das considerações extraídas no capítulo anterior

---

deluding Arts can inform the Senses; For how can a Fool order his understanding by Art, if Nature has made it defective? or how can a wise man trust his senses, if either the objects be not truly presented according to their natural figure and shape, or if the senses be defective, either through age, sickness, or other accidents, which do alter the natural motions proper to each sense? And hence I conclude, that Experimental and Mechanick Philosophy cannot be above the Speculative part, by reason most Experiments have their rise from the Speculative, so that the Artist or Mechanick is but a servant to the Student”.

acerca das proximidades da teoria do conhecimento da primeira fase da *stoá* e do pensamento gnosiológico cavendishiano e apliquei as conclusões hermenêuticas extraídas ao texto das *Observações sobre filosofia experimental* e ao contexto intelectual da época.

Em prol de mostrar que a influência estoica é importante para compreendermos o ataque de Lady Margaret à experimentação e aos instrumentos óticos, em primeiro lugar, foi preciso a reconstrução do contexto intelectual do período, abordando a proposta epistemológica da *Royal Society*. Mostrei (4.1.1) como a fundação da *Society* nos tempos conturbados da restauração monárquica representa a solidificação de determinados preceitos metodológicos que favorecem a experiência sensorial mediada e corrigida por instrumentos especializados. Essa experiência construída e manipulada artificialmente será uma característica marcante da física do século XVII europeu e Cavendish construirá conjuntos de argumentos que buscam mostrar as limitações e erros de uma tal filosofia. Ênfase, subsequentemente, foi dada à crítica cavendishiana (4.1.2), com o foco na questão dos instrumentos óticos e na terceira seção da primeira parte do texto das *Observações*, que lida com os argumentos mais gerais contra a perspectiva de proeminentes *fellows* como Boyle, Hooke e Power. Por fim, ainda na primeira seção do capítulo, esforcei-me (4.1.3) para mostrar como a interpretação de Cavendish como recebendo influências importantes do estoicismo helenista é capaz de oferecer-nos munição para a compreensão de sua crítica à filosofia experimental, principalmente se considerarmos que a sua epistemologia se constrói com um pano de fundo claramente estoico.

Adiante, foi trabalhada a questão de a filósofa duquesa defender, gnosiologicamente, a supremacia da natureza toda sábia sobre a arte e os experimentos artificialmente manipulados (4.2). Nesse contexto,

foi estabelecido que a natureza infinitamente sábia nos forneceu o aparato cognitivo necessário e suficiente para a nossa vida e para o conhecimento dessa que nos cabe, de modo que, a partir daí e das noções de percepção natural e regular e suas relações com a representação apreensiva do pórtico, é possível traçarmos um paralelo entre a crítica epistemológica à instrumentação experimental e o norte moral do pórtico segundo o qual devemos viver conforme à natureza. Essa, enfim, foi a conclusão do capítulo que tinha por objetivo a demonstração de alguns dos desdobramentos da hipótese teórica com a qual trabalhamos. Relevante ressaltar, neste momento, que foi buscada uma apresentação que mostrasse as *consequências hermenêuticas* da tese a favor da qual busco argumentar.

Eis, portanto, uma recapitulação dos pontos principais defendidos pelo capítulo. Tenho a esperança de que, a partir dela, a estrutura e o alcance da presente obra possam ter sido mais bem esclarecidos e que ao menos alguns pontos essenciais possam ter sido ressaltados em meio a tão densas e desafiadoras reflexões, de modo que a seção concludente possa talvez compensar alguma obscuridade presente ao longo do restante do texto. Reitero, contudo, que apesar de haver defendido a aproximação de alguns pontos centrais da epistemologia estoica com a teoria do conhecimento cavendishiana, não é objetivo da pesquisa afirmar que a perspectiva da filósofa é mera cópia dos axiomas da *stoá*, mas sim a hipótese na qual é possível que ela tenha se inspirado em alguns de seus princípios para refinar sua própria filosofia. Oferecerei, nas páginas que se seguem, uma abordagem comparativa semelhante, agora não mais sobre tópicos que remontam ao conhecimento humano, mas à constituição e ao comportamento da natureza. Despedimo-nos, então, aqui, da lógica,

para darmos os nossos próximos passos nas físicas estoica e cavendishiana.

# Unidade 2. Física



## 5. Física estoica

A segunda parte do livro, que aqui se inicia, tem por objetivo tratar as principais semelhanças e distinções entre a filosofia da natureza dos primeiros escolarcas estoicos e aquela advogada pela duquesa de Newcastle, cerca de dois milênios depois. Para o desenvolvimento da argumentação, seguirei estrutura paralela à primeira parte, apresentando, em um primeiro momento, alguns pontos da física da *stoá*, para, então, seguir a um capítulo dedicado à comparação entre as duas propostas.

Assim, o presente capítulo limitar-se-á a expor alguns aspectos centrais do pensamento sobre o cosmos dos membros do pórtico ateniense. Todavia, de maneira alguma será empreendida uma reconstrução exaustiva da filosofia dos membros de tão fértil escola. Um recorte é deveras necessário e, portanto, seguiremos alguns dos limites já estabelecidos anteriormente. Nosso foco pousará, mais uma vez, sobre as três primeiras figuras que foram reconhecidas como os líderes mais importantes da fase inicial da escola: Zenão, Cleantes e Crisipo. No caso presente, ênfase considerável será dada a Zenão e Crisipo, ênfase essa justificada pelo fato do primeiro ter sido o fundador dos preceitos estoicos – inclusive dos elementos essenciais da física – e do último ter sido considerado pela tradição ulterior como o maior responsável pelos desenvolvimentos cruciais e característicos das mecânica e cosmologia estoicas do período helenístico. Considerando as restrições e metas da pesquisa, com base em nossas fontes principais (Cícero e Diógenes Laércio), bem como em algumas fontes complementares (Sexto Empírico e Alexandre de Afrodísias),



abordarei então alguns tópicos do pensamento sobre a natureza da *stoá* – aqueles que se farão mais diretamente relevantes para as relações que traçaremos no próximo capítulo. Dessa forma, será aqui desenvolvida somente uma apresentação parcial da proposta física dos primeiros estoicos, seleção que se justifica por tratar as temáticas que a pesquisa mostrou mais gerarem frutos quando da comparação com o sistema de Margaret Cavendish.

Com tais objetivos em mira, proponho uma discussão organizada em três grandes momentos, que estruturarão o esqueleto do capítulo. Início (5.1) com uma breve discussão sobre a ontologia ou a metafísica estoica, na qual esboçarei o debate acerca do que é considerado efetivamente existente no universo estoico e abordarei a complexa questão da categoria dos incorpóreos dentro desse sistema. Sequencialmente, (5.2) voltar-nos-emos para o cosmos material ele mesmo, analisando a cosmologia estoica com base na distinção entre os princípios e os elementos da natureza, tocando em tópicos como o *pneûma* racional que a tudo permeia, seu aspecto racional e divino e a maneira como ele se encontra misturado ao princípio passivo da matéria. Por fim, (5.3) a mecânica e a aitiologia estoica nos será de particular interesse ao sobrevoarmos os estudos de Crisipo, levando em consideração a questão do destino, que era um dos assuntos mais caros ao pórtico antigo. Apresentada a proposta, sigamos enfim ao desenvolvimento do texto.

## 5.1. Ontologia: *tò ón versus tó ti* e os incorpóreos

Os estoicos foram notórios materialistas (Hahm, 1977, p. 3; Brunschwig, 2003, p. 233; White, 2003, p. 143). Hahm aponta, na frase de abertura de seu primeiro capítulo, que “nenhuma ideia está mais profundamente inculcada na filosofia estoica do que a convicção de que tudo o que é real é corpóreo” (Hahm, 1977, p. 3). A discussão é de centralidade inquestionável para a física estoica e passagens importantes de fontes como Plotino e Alexandre de Afrodísias (SVF 2.319-20, 2.329) são apresentadas como sustentação ao argumento apresentado pelo estudioso. Dentro do escopo da literatura antiga que foi, em nosso estudo, trabalhada, encontro uma passagem em Diógenes que é seminal e pode nos auxiliar na compreensão do que era considerado como propriamente existente no cosmos estoico:

Os estóicos chamam de substância a matéria-prima de todas as coisas; assim dizem Crisipos no primeiro livro de sua *Física* e Zênon. Matéria é aquilo a partir de que se produzem todas as coisas. A acepção dos termos “substância” e “matéria” é dúplice, podendo uma ou outra significar o universal ou o particular. A substância ou matéria do universal não cresce nem decresce, mas a substância ou matéria do particular cresce e decresce. Segundo os estoicos, a substância é corpórea e finita (essa é a definição constante do segundo livro da obra *Da Essência* de Antípatros e da *Física* de Apolódoros). A substância é suscetível de mudanças, como afirma o

mesmo Apolódoros, pois se fosse imutável, não seria fonte da criação. (DL 7.150, p. 215)<sup>160</sup>

O trecho claramente associa “substância” e “matéria”, chegando a abordar os dois termos tão caros à filosofia grega clássica como denotando o mesmo objeto. A famosa *ousía* é identificada com a *hýlē* de modo que, em última instância, aquilo que pode ser considerado como propriamente *sendo* são os corpos (σώματα). Essa caracterização é ainda mais contundente, pois se oporia a algumas das teorias do período clássico ateniense, que tendem a identificar a *ousía* mais propriamente à forma imaterial, como vemos em Platão ou Aristóteles. Por outro lado, no universo estoico, mais coisas há que somente o que propriamente existe ou o que, em um sentido estrito, é um ser. Podemos vislumbrar o significado e ilustrar essa deveras estranha afirmação com outra passagem do livro sétimo de Diógenes, um pouco anterior:

A doutrina física dos estoicos divide-se em seções acerca dos corpos, dos princípios, dos elementos, dos deuses, dos limites, do espaço e do vazio. Essa é a divisão por espécies, mas existe ainda uma por gêneros composta de três partes:

---

<sup>160</sup> “Οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἀπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὀτιδηποτοῦν γίνεται. καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἢ τε τῶν πάντων καὶ ἢ τῶν ἐπὶ μέρους. ἢ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτ' ἐλάττων γίνεται, ἢ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους καὶ μλείων καὶ ἐλάττων. σῶμα δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ἢ οὐσία καὶ πεπερασμένη, κατὰ φησιν Ἀντίπατρος ἐν δευτέρῳ Περὶ οὐσίας καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ, καὶ παθητὴ δέ ἐστιν, ὡς ὁ αὐτός φησιν· εἰ γὰρ ἦν ἄτρεπτος, οὐκ ἂν τὰ γινόμενα ἐξ αὐτῆς ἐγίνετο”.

uma trata do cosmos, outra dos elementos e a terceira das causas. (DL 7.132, p. 211)<sup>161</sup>

Esse excerto pode saltar à atenção, considerando que, dentro da divisão considerada “específica”, dos sete itens mencionados e estudados pela física do pórtico, somente quatro podem ser considerados genuinamente corpóreos. Seguindo a divisão por espécies, os três primeiros itens de inquisição física dos estoicos são os corpos (σώματα), os princípios (ἀρχαί) e os elementos (στοιχεῖα). A nossa discussão principal acerca dos corpos – entes efetivamente existentes – aparecerá posteriormente no texto, e, neste momento pois, abordarei também a diferenciação entre os princípios e os elementos. Porém, posso adiantar que essas duas categorias abordam itens que são, para os estoicos, corpos ou entes corpóreos. Quanto à questão dos deuses, próximo item da subdivisão específica da física, há alguma ambiguidade. Essa ambiguidade reside no fato de haver uma tensão entre a existência dos deuses da tradição religiosa grega – que, para todos os efeitos, são mantidos no universo de muitos estoicos – e a identificação do princípio cósmico material ordenador inerente à natureza a um deus, um deus criador, ou em muitas instâncias, até a Zeus ele mesmo (Algra, 2003). O estudo da divindade como o princípio ativo da matéria que permeia e ordena todo o cosmo também será realizado no seu devido momento. O mais complexo, neste primeiro instante, no entanto, parece ser a inclusão, no estudo da física, das três últimas classes: os limites, o espaço e o vazio, uma vez que esses são itens considerados propriamente incorpóreos (não

---

<sup>161</sup> “Τὸν δὲ φυσικὸν λόγον διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ σωμάτων τόπον καὶ περὶ ἀρχῶν καὶ στοιχείων καὶ θεῶν καὶ περὶ ἀτάτων καὶ τόπου καὶ κενοῦ. καὶ οὕτω μὲν εἰδικῶς, γενικῶς δ’ εἰς τρεῖς τόπους, τὸν τε περὶ κόσμου καὶ τὸν περὶ τῶν στοιχείων καὶ τρίτον τὸν αἰτιολογικόν”.

sendo, assim, corpos efetivamente existentes), apesar de serem essenciais ao estudo da *phýsis* da *stoá*.

Para compreendermos essa complexa ontologia, partindo dessa e de outras fontes, é possível depreender que existe uma categoria mais fundamental para os estoicos que aquela das coisas que existem: os algos (τά τινα)<sup>162</sup>. A inclusão dos incorpóreos no estudo estoico deve-se, então, ao reconhecimento de que há coisas dentro e fora do universo que não são propriamente corpos, mas que, contudo, não são nada. Há, portanto, uma certa oposição entre aquilo que propriamente é (τὸ ὄν), isto é, os corpos, e uma categoria mais ampla, que abarca os entes existentes e, também, os incorpóreos: todos eles são “algo” (τό τι), isto é, não são nada (White, 2003, p. 144; Brunschwig, 2003, p. 236). A existência dos incorpóreos é, apesar de aparentemente paradoxal, um ponto de partida importante para entendermos o corporealismo ou materialismo estoico. O cosmos é um todo contínuo daquilo que é, a saber, a matéria ou substância. Todavia, ele é limitado (πεπερασμένη) e, para além dele, subsiste um vazio extracósmico, propriamente incorpóreo. Dessa maneira, opera-se, dentro do sistema estoico, uma divisão entre o todo (τὸ ὅλον) e a totalidade (τὸ πᾶν): o todo é o conjunto de tudo o que é, isto é, o cosmos, enquanto a totalidade é

---

<sup>162</sup> Claro que isso também não é ponto pacífico entre todo o conjunto “dos estoicos”. Sêneca, notadamente, na carta LVIII a Lucílio parece apresentar uma outra diferenciação na qual os seres seriam a categoria suprema da ontologia da *stoá*. Apesar de ter suas divergências categoriais, o posicionamento e a subsequente divisão dos objetos no cosmos de Sêneca não distaria substancialmente da posição aqui apresentada. Essa carta, no entanto, influenciou outros autores estoicos posteriores em sua caracterização. Nesse tópico de atribuição de classificações ontológicas, é controverso também qual seria o posicionamento dos fundadores da escola – Zenão e Cleantes (Brunschwig, 2003, p. 244-5). Entretanto, parece estabelecido que a posição descrita no corpo do texto parece ser a de Crisipo e que essa seria a caracterização dominante utilizada como referência para a escola como um todo.

tudo aquilo que existe somado ao vazio exterior, esse definido como incorpóreo (SE M 10.331, p. 62 = LS 44A = SVF 2.524). Assim, de acordo com Sexto Empírico, para os estoicos, o todo é limitado (τὸ μὲν ὅλον πεπερασμένον εἶναι), enquanto a totalidade é ilimitada (τὸ δὲ πᾶν ἄπειρον).

Logo, para uma melhor compreensão do pensamento estoico sobre os algos, uma discussão acerca dos incorpóreos, particularmente das temáticas do lugar e do vazio, faz-se premente. Esses conceitos também serão importantes na comparação com a nossa filósofa. Com fins ao esclarecimento dessas ideias do pórtico, recorramos a uma passagem exemplar acerca dos incorpóreos, presente em uma de nossas fontes complementares:

Então essas pessoas [Heráclito e Enesidemo] fazem do tempo um corpo, mas os filósofos estoicos pensaram que ele era incorpóreo, pois eles dizem dos “algos” que alguns são corpos e outros incorpóreos, e eles somam quatro formas de incorpóreos: os dizíveis, o vazio, o lugar e o tempo. (SE M 10.217-8, p. 120 = LS 27D = SVF 2.331)<sup>163</sup>

Essa lista não parece esgotar todos os incorpóreos (os efeitos das causas, por exemplo, são também ditos incorpóreos (Frede, 2003, p. 210<sup>164</sup>). Contudo, pode-se dizer que se trata de uma lista padrão dos

---

<sup>163</sup> “[Ω]σθ' οὔτοι μὲν σώμα ποιούσι τὸν χρόνον, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτόν ᾗθησαν ὑπάρχειν τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον”.

<sup>164</sup> Essa é uma consideração bastante característica e particular da divisão de algos, por parte dos estoicos, em corpos e incorpóreos. Nas palavras de Dorothea Frede: “O termo “causa” aplica-se unicamente a um corpo que esteja ativamente envolvido em algum processo ou seja responsável por algum estado. Essa restrição também explica um aspecto da teoria estóica que a princípio é de compreensão difícil, a saber, sua

incorpóreos estoicos (Brunschwig, 2006 [2003], p. 236), o que será suficiente para nossa pesquisa. Dessa lista, seleciono as noções do vazio (τὸ κενόν) e do lugar (τὸ τόπος) para um maior escrutínio, de modo que o único tópico que não tocarei dentro da divisão específica da física apresentada por Diógenes será aquele referente aos limites. Para o esclarecimento desses objetos, novamente é Sexto Empírico quem corre ao nosso auxílio:

E os estoicos dizem que o vazio é aquilo que pode ser ocupado por um ser, mas não está ocupado, ou uma distância sem corpo, ou uma distância não ocupada por um corpo; enquanto lugar é aquilo que é ocupado por um ser e feito igual àquilo que o ocupa— chamando agora o corpo de “ser”, como está claro pela alternância dos nomes. (SE M 10.3, p. 81 = LS 49B = SVF 2.505)<sup>165</sup>

Podemos perceber que as definições de ambos os incorpóreos mencionados possuem íntima relação entre si e com a categoria do ser, do ente ou do corpo. O lugar (ὁ τόπος) é visto como aquele algo incorpóreo que pode e de fato recebe e é ocupado por um corpo (τόν

---

distinção peculiar entre causa (*aition*) e efeito (*apotelésma*). Embora essa distinção nos pareça componente natural de qualquer língua, ela não só foi invenção dos estoicos, seita relativamente tardia de filósofos da Era Helenística, como também tinha para eles sentido especial. Ao contrário do que se pode imaginar, o efeito não é o próprio corpo atingido, mas meramente alguma mudança ou diferença de estado nesse corpo. Os efeitos são, portanto, classificados como estados incorpóreos das coisas” (Frede, 2003, p. 210). Discutirei esse posicionamento um pouco adiante, quando da discussão da causalidade no universo da *stoá*.

<sup>165</sup> “[Κ]αὶ οἱ Στωικοὶ δὲ κενόν μὲν εἶναι φασι τό οἶον τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ, ἢ διάστημα ἔρημον σώματος, ἢ διάστημα ἀκαθεκτούμενον ὑπὸ σώματος τόπον δέ τόν ὑπὸ ὄντος κατεχόμενον καὶ ἐξισαζόμενον τῷ κατέχοντι αὐτόν νῦν ὄν καλοῦντες τὸ σῶμα, καθὼς καὶ ἐκ τῆς μεταλήψεως τῶν ὀνομάτων ἐστὶ συμφανές”.

ὑπό ὄντος κατεχόμενον), tornando-se o mesmo que ele (καὶ ἐξισαζόμενον τῷ κατέχοντι αὐτόν). Na contraparte, o vazio (τὸ κενόν) é apresentado como o incorpóreo que pode receber um corpo, mas que não está preenchido por nenhum (τὸ οἶον τε ὑπό ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ), estando, portanto, privado de corpo, “vazio”. Os dois conceitos são definidos a partir da sua capacidade de conter ou de ser ocupado por um corpo: enquanto um é o lugar devidamente ocupado por um ente; o outro é o vazio que poderia contê-lo, mas não o faz. Dessa forma, podemos perceber uma curiosa ponderação acerca da colocação dos diferentes incorpóreos no universo estoico. Como vimos, o lugar é um incorpóreo que existe como aquilo que contém um corpo e, assim, existe, em alguma instância, no “todo” (τὸ ὅλον), se não como um dos corpos que o compõe propriamente, ao menos como continente daquilo que nele existe. Pelo outro lado, o vazio só existe propriamente *fora* do cosmos, ladeando-o e circundando-o, sendo, por definição, privado de todo o corpo. Ele não é parte do “todo”, mas parte da “totalidade” (τὸ πᾶν). Nesse sentido, o vazio é visto como o continente sem o conteúdo, definido pela ausência do corpo<sup>166</sup>, não sendo claro inclusive “se o vazio é incorpóreo ou mesmo o incorpóreo por excelência: capaz de ser ocupado por um corpo, mas deixando de ser vazio quando ocupado” (Brunschwig, 2003, p. 237).

---

<sup>166</sup> Em algumas outras fontes, particularmente em Cleomedes, inclusive o vazio é definido de forma oposta ao corpo: este último é vislumbrado, em algumas definições, como vimos, como aquele que age ou sofre ação. O vazio, em contraste: “Sua noção é extremamente simples: é incorpóreo e intangível, não tem forma e não pode receber uma forma, não sofre ação nem age, é pura e simplesmente capaz de receber um corpo” (“Ἔστι δὲ ἀπλουστάτη ἢ αὐτοῦ ἐπίνοια, ἀσωμάτου τε καὶ ἀναφοῦς ὄντος. καὶ οὔτε σχῆμα ἔχοντος οὔτε σχηματιζομένου, καὶ οὔτε τι πάσχοντος οὔτε ποιούντος, ἀπλῶς δὲ σώμα δέχεσθαι οἶου τε ὄντος). (Cleomedes 8.11-14 = LS 49C = SVF 2.541)



É, portanto, de importância central a subsistência de coisas incorpóreas dentre as coisas que não podem ser ditas nada, principalmente o vazio, que, de modo oposto, parece ter sido compreendido pelos primeiros atomistas como o “nada” ou “não-existente” (Brunschwig, 2006, p. 236-7, n. 20). A menção ao atomismo mostra-se relevante, pois a ontologia estoica era uma dentre as alternativas filosóficas corporealistas desenvolvidas no século III AEC, sendo que outra era a proposta física atomista de Epicuro. Também essa filosofia era bastante centrada nos conceitos de matéria e vazio, mas o pensador do Jardim considerava, junto com os atomistas que lhe antecederam, que o vazio existia no interior do cosmos, como condição essencial para o movimento das partículas de matéria. Era fulcral, portanto, que, ao desenvolver as suas próprias noções de matéria e vazio e ao posicioná-los no universo, os estoicos se preocupassem em distá-la da doutrina epicurista. De modo geral, o estoicismo argumentava a favor da existência, no interior do cosmos, de um *continuum* de matéria, isto é, um pleno de matéria no qual não existiria o vazio. Além disso, a interconectividade entre as partes da natureza, que resultam, no universo da *stoá*, em um cosmos causalmente determinado pelo destino é completamente diferente da proposta epicurista que depende da declinação de átomos ao acaso. Essa oposição “pleno de matéria” *versus* “porções descontínuas de matéria”, junto com o embate “providência/destino” contra “acaso” foram características da rivalidade entre as escolas até inclusive o período imperial, nas figuras de Epicteto, Marco Aurélio e Lucrecio, por exemplo. Esse debate far-se-á ressoar na modernidade, que recuperará o diálogo entre as escolas helenísticas e dará a ele certa continuidade, principalmente com o crescimento da vertente corpuscularista da física seiscentista. A interpretação de Cavendish

dessas discussões será bastante interessante e até que ponto a filósofa parece ser fiel ao sistema estoico é um tema que debaterei em breve. Antes disso, é necessário que discutamos melhor o que propriamente podemos compreender como o cosmos aos olhos dos membros do pórtico. Encerremos preliminarmente, portanto, a parte mais abstrata da nossa discussão, para seguirmos com uma abordagem um pouco mais palpável daquilo que é o universo dos primeiros escolarcas do pórtico ateniense.

## 5.2. Cosmologia

### 5.2.1. Princípios, elementos e completa mistura

Como é bem sabido, a filosofia da *stoá* era costumeiramente dividida em três grandes áreas: lógica, física e ética. Dado que a física é o foco deste capítulo, podemos seguir a citação de Diógenes Laércio que há pouco mencionamos, e veremos que a investigação estoica da natureza possuía uma subdivisão “específica”, na qual eram estudados (a) os corpos (<περι> σωμάτων); (b) os princípios (<περι> ἀρχῶν); (c) os elementos (<περι> στοιχείων); (d) os deuses (<περι> θεῶν); (e) os limites (<περι> περάτων); (f) o lugar (<περι> τόπου); (g) o vazio (<περι> κενού). Abordei e reitero que o estatuto ontológico de cada uma dessas categorias é diferenciado, sendo os três primeiros grupos considerados entes propriamente existentes, isto é, corpos materiais; e os três últimos recebendo a complexa denominação de incorpóreos: “algos”

que subsistem propriamente entre o ser e o nada<sup>167</sup>. Tendo discutido preliminarmente os dois últimos incorpóreos da lista, para o momento, delongar-me-ei no estudo de uma distinção importante dentre os entes corpóreos que compõem devidamente a natureza: os princípios e os elementos.

Prestemos atenção, portanto, aos primeiros agrupamentos da lista: cada uma das três subdivisões dos entes propriamente existentes (τὰ ὄντα) mostra uma determinada forma de compreender aquilo que compõe o mundo ou o cosmos propriamente dito. Foi abordado anteriormente que o universo estoico é fundamentalmente um universo material, isto é, composto de corpos. Se buscarmos compreender que tipos de corpos compõem a natureza material de acordo com os membros do pórtico, somos levados(as), então, à distinção entre elementos (στοιχεῖα) e princípios (ἀρχαί):

De acordo com os estoicos, os princípios <do todo> são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem qualidade – a matéria –; o princípio ativo é a razão na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. Essa doutrina é exposta por Zênon de Cítion na obra *Da Substância*, por Cleantes na obra *Dos átomos*, por Crispos na parte final do primeiro livro da *Física*. De conformidade

---

<sup>167</sup> Como vimos, há ambiguidade na reflexão sobre se os deuses são corpóreos, pois, por um lado, vemos que os estoicos muitas vezes abraçavam a tradição acerca dos deuses da religião comum, cuja corporalidade já não é propriamente clara, e, por outro, eles consideravam divino o mundo e o princípio ativo material que ele permeia (Algra, 2003). Por esse motivo, não incluí a discussão física sobre os deuses nem naquela dos entes corpóreos, nem naquela dos incorpóreos propriamente ditos. A melhor reconstrução antiga da teologia estoica está, sem dúvida, presente no segundo livro do *De natura deorum* de Cícero e, àqueles(as) mais interessados no assunto, trata-se de uma leitura inestimável, principalmente se acompanhado do *De divinatione*.

com os estóicos, há uma diferença entre os princípios e os elementos: os princípios não foram gerados e são incorruptíveis, enquanto os elementos se corrompem quando ocorre a conflagração do cosmos. Além disso os princípios são corpóreos<sup>168</sup> e informes, enquanto os elementos têm uma forma determinada [...]. Deus é uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por muitos outros nomes [...]. O próprio Deus criou em primeiro lugar os quatro elementos – fogo, água, ar e terra. Esse ponto é discutido por Zênon em sua obra *Do Cosmos*, por Crísipos no primeiro livro de sua *Física*, e por Arquêdemus na obra *Dos Elementos*. “Elemento” é definido como aquilo de que todas as coisas tiram a sua existência e em que afinal se dissolvem. Os quatro elementos juntos constituem a substância privada de qualidade, ou seja, a matéria; o fogo é o elemento quente, a água é o úmido, o ar é o frio e a terra

---

<sup>168</sup> Existe aqui um problema imenso para o(a) estudioso(a) do tema e para a nossa pesquisa: uma divergência acerca do que estava escrito ou deveria estar escrito em um termo capital para a compreensão do trecho. Aparentemente, em alguns manuscritos que a nós chegaram (na *Souda*, do décimo século), lê-se aqui “ἄσωματος”, incorpóreo. Essa parece ser a opção seguida pela tradução de Mário da Gama Kury, que utilizamos para as citações. Outros manuscritos trazem “σώματα”, isto é, os princípios seriam, no polo oposto, corpos. Dentro da bibliografia especializada que pude contemplar, White (2003, p. 148) assume que o princípio ativo é corpóreo, assim como Brunschwig (2003, p. 234), que se baseia em outras fontes estoicas assim como também na concepção elaborada por eles de “corpo” como o que é capaz de agir e sofrer ação. Nesse caso, como os princípios ativo e passivo são, por excelência e respectivamente, o que age e o que sofre ação, convém, sensatamente, concluir que as *arkhaí* devem ser vistas como corpóreas. Hahn (1977) também ressalta uma tal definição estoica de corpo (p. 11), concluindo que ambos os princípios são corpóreos (p. 32), e que devemos ler, no trecho de Diógenes, “σώματα” (p. 49). Portanto, embasado em tais autores, propus uma correção da tradução, optando por “corpóreos” no lugar de “incorpóreos”, da tradução original. Nesse sentido, sigo uma tradução em francês da obra, na qual Goulet (1999, p. 870) explica o problema e opta, na sua tradução, por “*les principes sont à la fois des corps et des (entités) informes*”.

é o seco. Mas a mesma parte, isto é, o seco, está igualmente no ar. No lugar mais alto está o fogo, que se chama éter, onde se forma primeiro a esfera das estrelas fixas e depois as dos planetas, ao qual se seguem o ar e depois a água; no lugar mais baixo está a terra, que fica no centro de todas as coisas. (DL 7.134-6, p. 212)<sup>169</sup>

O longo trecho é um dos mais intrigantes da física estoica exposta por Diógenes e diferentes níveis de compreensão são possíveis a partir da interpretação dessas linhas. Superficialmente, podemos ler que os elementos são os constituintes básicos da matéria e eles são os mesmos quatro que a tradição remonta a figuras clássicas como Empédocles e Aristóteles: terra, água, fogo e ar. Por outro lado, os princípios ou as raízes são os responsáveis pela forma e pelo movimento do mundo, sendo, em número, dois e fundamentalmente caracterizados pela sua atividade ou passividade: um é o princípio ativo (τὸ ποιούν), que move, age sobre e conforma o mundo, sendo

---

<sup>169</sup> “Δοκεῖ δ’ αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιούν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄπιοιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιούν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν: τοῦτον γὰρ αἰδῖον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων μὲν ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ οὐσίας, Κλεάνθης δ’ ἐν τῷ Περὶ τῶν ἀτόμων, Χρύσιππος δ’ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν πρὸς τῷ τέλει, Ἀρχέδημος δ’ ἐν τῷ Περὶ στοιχείων καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δευτέρῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. διαφέρειν δὲ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα: τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθειρεσθαι. ἀλλὰ καὶ <σώματα> εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι [...]. “Ἐν τ’ εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία: πολλὰς τ’ ἑτέρας ὀνομασίας προσονομάζεσθαι [...]. εἴτ’ ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ’ ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὄλου καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ἀρχέδημος ἐν τινὶ Περὶ στοιχείων. ἔστι δὲ στοιχεῖον ἐξ οὗ πρῶτου γίνεται τὰ γινόμενα καὶ εἰς ὃ ἔσχατον ἀναλύεται. τὰ δὲ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄπιοιον οὐσίαν τὴν ὕλην: εἶναι δὲ τὸ μὲν πῦρ τὸ θερμόν, τὸ δ’ ὕδωρ τὸ ὑγρόν, τὸν τ’ ἀέρα τὸ ψυχρόν καὶ τὴν γῆν τὸ ξηρόν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἔτι ἐν τῷ ἀέρι εἶναι τὸ αὐτὸ μέρος. ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὲ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρῶτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανωμένων: μεθ’ ἣν τὸν ἀέρα, εἶτα τὸ ὕδωρ, ὑποστάμην δὲ πάντων τὴν γῆν, μέσῃν ἀπάντων οὐσαν”.

entendido como a mente cósmica, o destino ou Zeus; e o outro é o princípio passivo (τὸ πάσχον) que sofre a ação e é movido. Existe, portanto, um princípio ativo de movimento e forma inerente à própria natureza e que a governa, como ainda veremos, de maneira racional e providencial. Ainda mais, esse é um princípio *corpóreo*, divergência essencial entre a doutrina estoica e outras de seu tempo, como as formas platônicas ou aristotélicas.

Em outros níveis de interpretação, vemos que a distinção que parecia razoavelmente clara não é de tão simples compreensão, dado que diversas fontes, incluindo o próprio texto de Diógenes Laércio, identificam o princípio ativo como um fogo criador (πῦρ τεχνικόν) ou um fôlego ou sopro (πνεῦμα) vital (DL 7.156), cuja composição seria uma mescla de ar e fogo. Não entrarei em demasiados detalhes, pois o que interessa ao nosso argumento é a existência, por parte dos estoicos, da compreensão da natureza como composta de dois princípios materiais fundamentais – um que age e é responsável pelo movimento, pelas formas e pela ordem do cosmos e outro que sofre ação e é movido, enformado e coordenado a partir da sua interação com o primeiro. Essa é uma doutrina original da filosofia do pórtico, sendo-lhe característica e peculiar. Em última instância, o mundo estoico é uma entidade viva e governada por um *princípio material sensitivo e racional*. Para tal caracterização, no entanto, será necessário que nos voltemos a mais algumas passagens de Laércio e que retornemos à nossa outra muito frutífera fonte, Cícero.

Antes que possamos nos dedicar a essa descrição do universo proposto pela *stoá*, há ainda um quebra-cabeça intelectual ao qual devemos dar a devida atenção: como é possível a coexistência dos dois princípios cósmicos materiais em todos os cantos do universo? As *arkhaí* ativa e passiva existem em todo o mundo e pervadem tudo o

que existe. Todavia, ambos os princípios, como vimos, são corpóreos. Esse fator é decisivo, pois normalmente compreende-se que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço – quando muito tocam-se localmente em algum ponto, linha ou superfície que tenham em comum. A resposta para essa questão surge na concepção filosófica crisipiana de mistura, particularmente da mistura desses dois tipos particulares de corpos. É possível que ambos os corpos dos princípios fundamentais ocupem o mesmo lugar no espaço porque eles estão mesclados um ao outro, não de forma local, mas de uma maneira completa, na qual os dois se interpenetram de maneira tal que a separação entre eles é impossível. Temos uma breve descrição da teoria da mistura de Crisipo no centésimo quinquagésimo primeiro parágrafo do livro sétimo de Laércio:

As misturas produzem-se de forma integral, como diz Crisipo no terceiro livro de suas *Físicas*, e não por circunscrição e justaposição. Um pouco de vinho lançado ao oceano expande-se até um certo ponto, depois se dissolverá.<sup>170</sup> (DL 7.151, p. 879)<sup>171</sup>

Como Diógenes fornece-nos pouco material a respeito desse conceito importantíssimo da física de Crisipo (ou o trecho referente a

---

<sup>170</sup> Aqui proponho uma tradução da tradução francesa, posto que a tradução para a língua portuguesa que tenho me utilizado nas citações toma algumas liberdades quanto ao texto grego que pressupõe algumas interpretações que ultrapassam o dito por Diógenes. Defendo uma interpretação similar àquela que parece ser estabelecida no texto em português, no entanto, faço um esforço para ficar o mais próximo possível do texto original, que reproduzo a seguir.

<sup>171</sup> “Καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν· καὶ γὰρ εἰς πέλαγος ὀλίγος οἶνος βληθεὶς ἐπὶ ποσὸν ἀντιπαρεκταθήσεται, εἶτα συμφοθήσεται”.

essa discussão perdeu-se no tempo), seremos forçados a recorrer a fontes complementares para concebermos de que maneira coexistem os dois princípios do cosmos. Alexandre de Afrodísias tem todo um tratado dedicado à questão da mistura, no qual se tem provavelmente a melhor descrição das diferentes concepções de mistura advogadas por Crisipo que até nós chegou:

Crisipo tem a seguinte teoria da mistura: ele primeiramente assume que o todo da substância está unificado por uma respiração que lhe permeia completamente e através da qual o universo se sustenta, é estabilizado e se faz interativo consigo mesmo. Então, quanto a corpos misturados em tal substância, ele argumenta que misturas ocorrem por justaposição de duas ou mais substâncias colocadas juntas no mesmo lugar, justapondo-se uma à outra “pelo unir-se” – como ele diz – enquanto preservam sua própria substância e qualidade em seu contato de superfícies em uma tal justaposição. Isso ocorre, pode-se dizer, com feijões e grãos de trigo quando são colocados conjuntamente. Outras misturas ocorrem por uma inter fusão completa das substâncias elas mesmas e suas qualidades intrínsecas, que são destruídas conjuntamente, como ele diz acontecer no caso de drogas medicinais quando as coisas misturadas perpassam uma destruição mútua e outro corpo é gerado a partir delas. Outras misturas ocorrem, ele argumenta, quando certas substâncias e suas qualidades são mutuamente coextensivas em sua totalidade, com as substâncias e suas qualidades sendo preservadas em tal mistura. Esse tipo de mistura, ele chama especificamente de “fusão”



<propriamente dita> (Alex. Aphr., *Mixt.* 216.10-13, 28-31 = LS 48C = SVF 2.473)<sup>172</sup>

Temos em mãos outra citação deveras complicada e que merece um estudo detalhado. Três diferentes formas de misturas de corpos são propostas por Crisipo, conforme o relato do peripatético: (a) uma justaposição (*παράθεσις*) de pequenos corpos que se alternam, na qual a substância e a qualidade de ambos permanecem intactas, enquanto eles se tocam somente em alguma superfície, ao molde de uma mistura de grãos de feijão e de trigo; (b) uma inter fusão total (*σύγκρισις δι' ὅλων*), na qual não há permanência na substância ou qualidade de nenhum dos componentes, que se destroem ao se misturarem e formam um outro novo corpo ao final: nesse caso, os dois corpos não se tocam localmente, mas misturam-se como um todo; (c) a fusão propriamente dita (*κράσις δι' ὅλων*), na qual não há contato local, mas uma mistura do todo em todas as partes, havendo, porém, a manutenção das qualidades e substâncias dos corpos originais. Ora, na mistura original dos princípios componentes da natureza, os dois perpassam-se em sua inteireza, não havendo nenhuma parte dela que não seja composta de ambos os princípios, e, no entanto, cada um

---

<sup>172</sup> “[E]στι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε: ἠνώσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνευμάτος τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὕφ’ οὗ συνέχεται τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθὲς ἔστιν αὐτῷ τὸ πᾶν τῶν δὲ μιγνυμένων ἐν αὐτῇ σωμάτων, τὰς μὲν παραθέσει μίξεις γίνεσθαι λέγει δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων οὐσιῶν εἰς ταῦτὸν συντεθειμένων καὶ παρατιθεμένων ἀλλήλαις, ὡς φησιν, καθ’ ἀρμῆν, σφισούσης ἐκάστης αὐτῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ παραθέσει κατὰ τὴν περιγραφὴν τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα, ὡς ἐπὶ κυάμων, φέρε εἶπειν, καὶ πυρῶν ἐν τῇ παρ’ ἀλλήλους θέδει γίνεται. τὰς δὲ τινὰς συγχύσει, δι’ ὅλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαι φησιν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων, κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μιγνυμένων ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος. τὰς δὲ τινὰς γένεσθαι μίξεις λέγει, δι’ ὅλων τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τῶν τούτων ποιότητων ἀντιπαρεχτεινομένων ἀλλήλαις μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητος σῶζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ ἢν τινὰ τῶν μίξεων κράσιν ἰδίως εἶναι λέγει”.

deles preserva a sua natureza: a atividade, formação e movimento, por uma parte; e a inércia e o não se mover, por outra. Devemos depreender daí que a mescla total que ocorre entre os princípios é de uma natureza peculiar e que não deve ser entendida ao molde dos atomistas, que compreenderiam toda forma de mistura como uma justaposição na qual os corpos ou corpúsculos somente se tocam de uma maneira local. Ao contrário, o permear do *pneûma* ou do princípio ativo estoico na matéria que não é dotada de forma ou movimento ocorre à maneira da fusão propriamente dita – doutrina amplamente criticada pelas nossas fontes, como Alexandre e Plutarco. É através dessa fusão que o princípio ativo é capaz de dar sustentação às formas do mundo, permite a interação entre diferentes partes do cosmos e estabelece o movimento bem-ordenado dentro do universo proposto por Crisipo. Essa é uma doutrina bastante peculiar não somente ao estoicismo, mas possivelmente até à sua vertente construída por Crisipo e que, defendendo, encontrará algum eco nos preceitos cavendishianos. Antes de argumentar nesse sentido, um melhor escrutínio do cosmos estoico ainda será de relevo para a nossa reconstrução, principalmente se considerarmos (como prometido) o que Cícero tem a adicionar à nossa imagem da natureza estoica.

## 5.2.2. Vitalismo, princípio corpóreo divino imanente e ordenação e coesão cósmicas

Para uma caracterização mais própria do cosmos da *stoá*, que nos permita aprofundar nas particularidades da concepção defendida pelo pórtico, é interessante que nos debrucemos sobre algumas outras

citações das nossas fontes. De acordo com elas, os estoicos defendem que

O mundo é um só e finito e sua forma é esférica, porque essa forma é compatível com o movimento, como afirmam Poseidônios no quinto livro de sua *Física* e Antípatros e seus adeptos na obra *Sobre o Cosmos*. Fora do cosmos difunde-se o vazio infinito, que é incorpóreo. Incorpóreo é aquilo que, embora seja capaz de conter corpos, não os contém<sup>173</sup>. No cosmos não existe o vazio, sendo ele uma unidade compacta. Essa unidade é o resultado necessário da afinidade e sintonia predominantes entre as coisas celestes e terrestres. (DL 7.140, p. 213)<sup>174</sup>

Esse trecho ressalta uma das características mais fundamentais do pensamento físico estoico: a unidade e coesão do mundo. Em primeiro lugar, o mundo ou o cosmos (κόσμος) é um conjunto uno e coeso de matéria, finito e limitado em sua essência e possuidor de forma esferoidal. Esse mundo, por sua vez, é circundado pelo vazio ilimitado que, como vimos, é um espaço infinito e sem forma, privado de corpo e matéria. Apesar do reconhecimento da existência de incorpóreos, nesse caso, do vazio, o estoicismo tradicional defende que esse vazio existe somente para além do cosmos, ele mesmo

---

<sup>173</sup> Atenção para como, nesse momento, em Diógenes, a definição de vazio e de incorpóreo parecem inclusive se confundir, questão levantada na seção 5.1 que faz com que, muitas vezes, o vazio seja considerado o incorpóreo por excelência.

<sup>174</sup> “Ἐνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον, σχῆμ’ ἔχοντα σφαιροειδές· πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἀρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον, καθά φησι Ποσειδώνιος ἐν τῷ πεμπτῷ τοῦ Φύσικου λόγου καὶ οἱ περὶ Ἀντίπατρον ἐν τοῖς περὶ κόσμου. Ἐξωθεν δ’ αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματων εἶναι ἀσώματων δὲ τὸ οἶον τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον· ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν ἀλλ’ ἠνώσθαι αὐτόν· τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοια καὶ συντονίαν”.

privado de qualquer vazio em seu interior. O cosmos é pensado, assim, como uma unidade coesa de matéria plena. Dito de outra forma, o mundo representa um corpo uno de matéria que é limitado (πεπερασμένον) e esférico (σχήμ' ἔχοντα σφαιροειδές), circundado de um vazio incorpóreo sem limites (τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι).

As temáticas da unidade e da coesão cósmica são tão basilares para a compreensão do universo estoico que um comentarista especialista eleva tais considerações ao estatuto de “compromissos *a priori* que governam a física estoica”. Essa denominação tem por objetivo estabelecer que tais reflexões estão tão ao centro das discussões estoicas sobre a natureza que elas “contribuem em muito para dar forma aos tipos de questões e problemas que a física estoica assume como importantes, bem como a substância do que os estoicos têm para dizer dessas questões e problemas” (White, 2003, p. 142 ss.). O propriamente existente, isto é, o cosmos corpóreo, é um corpo uno, cuja unidade e coesão são dadas pela inexistência de um vazio intracósmico e, de maneira tão importante quanto, pela sintonia e pela afinidade das coisas celestes em relação às terrestres (τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν). Interessante ressaltar que os termos “sintonia” e “afinidade” traduzem, respectivamente *syntonían* e *sýmpnoian*, ambos precedidos do prefixo grego “*syn-*” (σύν-), que denota a unidade e junção das coisas que existem no mundo. São vocábulos deveras interessantes, o primeiro abordando a necessidade da existência de uma coesão e tensão essencial, para que as coisas existam como unas e estejam unidas umas às outras, e o segundo tendo uma raiz que remonta ao fôlego e à respiração, podendo receber uma interpretação na qual compreendemos que as coisas materiais que existem no mundo “respiram em conjunto”. Trata-se aqui de uma consideração bastante

especial, pois a escola estoica esforçou-se bastante em desenvolver uma teoria física que explicasse, primariamente, a unidade e coesão das coisas existentes, a partir de um princípio pneumático racional que a tudo permeia.

Assim, o elemento fundamental da argumentação estoica a favor da unidade e coesão cósmica é a existência de um princípio material ativo, fonte das formas e do movimento, que pervade todas as coisas e mantém-nas unidas e agindo coerentemente em conjunto. Esse princípio ativo, identificado com o destino e com Zeus ele mesmo, é também visto essencialmente como uma “respiração” ou um “fôlego” do mundo, o famoso *pneúma* estoico, princípio de vida racional e corpóreo que existe em todas as coisas. Dessa maneira, a partir de nossas fontes, chega-nos a imagem de um cosmos vivo, material, uno como um organismo, no qual em todas as coisas há um princípio criador e ordenador racional material, princípio ativo esse que age e atua sobre um princípio passivo igualmente material, formando o cosmos bem-ordenado que conhecemos. Essa imagem que pintei não parece ser distante da concepção crisipiana da natureza, segundo Diógenes:

O cosmos é ordenado pela razão e pela providência, como dizem Crisipos no quinto livro de sua obra *Da Providência*, e Poseidônios no terceiro livro de sua obra *Dos Deuses*, enquanto a mente penetra em todas as partes do cosmos, como a alma em nós. Entretanto, em algumas partes penetra mais, e em outras menos. Com efeito, em algumas partes penetra como princípio de coesão – por exemplo, os ossos e os nervos; em outras penetra como inteligência – por exemplo, na parte racional da alma. Assim então o cosmos inteiro, enquanto é vivo, animado e racional, tem

seu princípio dominante no éter (segundo Antípatro de Tiro no oitavo livro de sua obra *Do Cosmos*), no céu (segundo Crísipos no primeiro livro de sua obra *Da Providência* e Poseidônios em sua obra *Dos Deuses*), no sol (segundo Cleantes). Crísipos, todavia, contradiz-se quando afirma que o princípio dominante é a parte mais pura do éter, que os estoicos definem como Deus em primeiro lugar, embora sem provas lógicas e apenas com a evidência dos sentidos, enquanto penetrou e penetra tudo o que está no ar e todos os animais e plantas, e a própria terra, como princípio de coesão [...]. Crísipos no primeiro livro da sua obra *Da Providência*, Apolôdoros em sua *Física*, e Poseidônios sustentam que o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente, um ser vivo no sentido de que o cosmos é uma substância animada, dotada da faculdade de percepção sensível. O ser vivo é um ser superior a um ser sem vida; nada é superior ao cosmos; logo, o cosmos é um ser vivo. O cosmos é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem ainda um fragmento dele. Bôetos, entretanto, diz que o cosmos não é um ser vivo. A unidade do cosmos é demonstrada por Zênon em sua obra *Do Universo*, por Apolôdoros em sua *Física*, e por Poseidônios no primeiro livro de sua *Física*. De conformidade com a definição de Apolôdoros, no conceito de totalidade estão compreendidos tanto o cosmos como em outro sentido o sistema do cosmos e o vazio que o envolve por fora. O cosmos é, portanto, finito, e o vazio, infinito. (DL 7.138-9, 7.142-3, pp. 212-4)<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> "(138-9) Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρῦσιππός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος

Em resumo, Diógenes atesta explicitamente nesse trecho que, ao menos para os estoicos principais – destacando-se aqui Crisipo –, o cosmos era visto como um ser vivo (ζῶον), animado (ἔμψυχον), racional (λογικόν) e inteligente (νοερόν), sendo capaz de percepção sensível (οὐσίαν αἰσθητικὴν). Todo o mundo é, portanto, uno e coeso como um ser vivo: unidade e coesão essas dadas pela existência, em tudo o que há, de um princípio ativo material racional e ordenador, que também confere ao cosmos a sua ordem, racionalidade, inteligência e sensibilidade. Esse princípio é, repito por fins de clareza, identificado a um fogo criador (πῦρ τεχνικόν), a um *pneûma* e mesmo a Zeus, existindo, no entanto, enquanto princípio corpóreo e material, imanente como *arkhé* a tudo o que existe. O cosmos permeado por um tal princípio é uno, limitado e finito, circundado por um vazio incorpóreo ilimitado que, também já vimos, não é equacionado ao nada.

---

διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς: ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μάλλον, δι' ὧν δὲ ἦττον. δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστών καὶ τῶν νεύρων: δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ. οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῶον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος ὁ Τύριος ἐν τῷ ὀγδόῳ Περὶ κόσμου. Χρῦσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδῶνιος ἐν τῷ Περὶ θεῶν τὸν οὐρανὸν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. ὁ μέντοι Χρῦσιππος διαφορῶτερον πάλιν τὸ καθαρῶτερον τοῦ αἰθέρος ἐν ταύτῳ, ὃ καὶ πρώτον θεὸν λέγουσιν αἰσθητικῶς ὡσπερ κεχωρηκέαι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἀπάντων καὶ φυτῶν: διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν [...]. (142-143) "Ὅτι δὲ καὶ ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικόν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερόν καὶ Χρῦσιππὸς φησιν ἐν πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρος [φησὶν] ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδῶνιος: ζῶον μὲν οὕτως ὄντα, οὐσίαν ἔμψυχον αἰσθητικὴν. τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου κρεῖττον: οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον: ζῶον ἄρ' ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκείθεν οὐσης ἀποσπάσματος. Βόηθος δὲ φησιν οὐκ εἶναι ζῶον τὸν κόσμον. ὅτι θ' εἰς ἐστὶ Ζήνων φησὶν ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρῦσιππος καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ καὶ Ποσειδῶνιος ἐν πρώτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου. τὸ δὲ πᾶν λέγεται, ὡς φησιν Ἀπολλόδωρος, ὃ τε κόσμος καὶ καθ' ἕτερον τρόπον τὸ ἐκ τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἕξωθεν κενοῦ σύστημα. ὁ μὲν οὖν κόσμος πεπερασμένος ἐστί, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον".

Para melhor compreendermos esse princípio divino conferidor de racionalidade e ordem ao mundo, convido o(a) leitor(a) à exploração de algumas passagens da outra de nossas fontes principais, Cícero, agora não mais em suas *Academica*, como na primeira parte do nosso estudo, mas no *De natura deorum*, uma das mais completas fontes da física e da teologia estoica que sobreviveu até nossos tempos. Logo no início do segundo livro, dedicado à exposição da doutrina do pórtico acerca dos deuses, temos uma argumentação da parte de Balbus que parte da ordenação da natureza para a conclusão da existência de uma razão cósmica universal que em tudo reside:

E, porém, a partir da própria esperteza dos homens, devemos pensar que há alguma mente, tanto mais aguçada certamente, quanto divina. De onde, pois, o homem “tirou” esta mente? Como disse Sócrates, em Xenofonte, é visível que não saibamos de onde vem tanto a umidade quanto o calor, que foi espalhado no corpo, como a própria solidez terrena das entranhas, e por fim aquele ânimo vital<sup>176</sup>, se alguém pergunta; dessas coisas, uma recebemos da terra, outra da umidade, outra do fogo, outra do ar, este que chamamos de espírito, mas aquilo que vence tudo isto, chamo de razão e, se apraz com muitas palavras, de mente, de conselho, de pensamento, de prudência, onde encontramos, de onde tiramos? Ou o mundo terá todas as

---

<sup>176</sup> Nesse momento, a tradução para o português não capta a raiz original de *spirabilem* que advém de *spiro*, verbo relacionado à respiração. É nesse sentido que se diria que tal ânimo é um ânimo vital, que dá o fôlego. Não acredito que Cícero – grande conhecedor do grego e conhecido por escolher bem as palavras – tenha optado por tal terminologia ao acaso, uma vez que ela parece retomar a discussão acerca do *pneûma*, tão própria e característica da *stoá*. Essa associação da alma ou espírito com a respiração ou fôlego vital permaneceu no latim e nas línguas de origem latina de maneira explícita, posto que espírito ou *spiritus* advém da mesma raiz que *spiro*.



outras coisas, não terá esta única que é mais importante? Mas certamente nada de todas essas coisas é melhor do que o mundo, nada é mais notável, nada é mais belo, nem só não existe nada, mas nem mesmo pode-se pensar em algo melhor. E se nada é melhor do que a razão e a sabedoria, é necessário que esteja nele isto que concedemos ser melhor. Por que certamente tamanha semelhança contínua, consentida, concordada, entre as coisas, não levará alguém a comprovar o que foi dito por mim<sup>177</sup>? Por acaso poderia a terra em um só momento florescer, depois inversamente definhando, ou em todas essas coisas que se transformam, serem conhecidas a aproximação e o afastamento do Sol nos solstícios de verão e de inverno; ou serem movidas as agitações do mar e dos estreitos pelo nascimento ou distanciamento da lua, ou em uma única rotação de todo o céu serem conservados os diversos cursos dos astros? Assim essas coisas não poderiam certamente ocorrer em todas as partes do mundo que estão em harmonia entre si, a não ser que elas fossem conservadas por um único e contínuo espírito. (*Nat. D.* 2.7.18-19, p. 34-35)<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Aqui é interessantíssimo ver como a retórica genial de Cícero retoma o universo grego estoico com maestria. A repetição do prefixo “con-” em *consentiens*, *conspirans*, *continuata* e até, talvez provocativamente, em *conprobare* parece aludir à repetição do prefixo “syn-” do grego, que vimos em Diógenes em *syntonían* e *sympnoían*. Os estoicos também carregavam uma fama tão grande quanto a de Cícero de serem altamente preocupados com a linguagem, de modo que também não parece ser ocasional a estratégia literária que Cícero parece não somente ter captado, como também reproduzido em seu latim. Relevante inclusive ressaltar que *conspirans* novamente retoma a raiz de *spiro*, trazendo ainda a mesma conotação de “respirar conjuntamente” e alusão ao *pneúma* que encontramos na *sympnoían*.

<sup>178</sup> “Et tamen ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidem acriorem et diuinam existimare debemus. unde enim hanc homo "arripuit", ut ait apud

Recheado de provas da existência dos deuses (de um ponto de vista estoico), o segundo livro do *Sobre a natureza dos deuses* em muito nos auxilia a compreender o que poderia ser o princípio ativo racional e divino existente em todas as coisas. Primeiramente, podemos ver que Cícero aborda um argumento semelhante ao presente em Diógenes: o cosmos é superior às suas partes e mais perfeito que elas; ao menos uma de suas partes é viva e racional; como o vivo e racional é superior ao que não o é, o cosmos como um todo deve ser dotado de vida e racionalidade. Além disso, extrai-se, nesse excerto, que podemos compreender essas características do universo a partir da existência de um princípio racional que permeia todas as coisas, dadas a ordenação e harmonia com as quais o mundo se apresenta à nossa percepção. Se percebemos que o cosmos é ordem e perfeição e não há nada mais ordenado e perfeito que a razão, logo concluímos que o cosmos deve ser ele mesmo dotado de racionalidade. Mais inclusive

---

Xenophontem Socrates. quin et umorem et calorem, qui est fusus in corpore, et terrenam ipsam uiscerum soliditatem, animum denique illum spirabilem si quis quaerat unde habeamus, apparet; quorum aliud a terra sumpsimus aliud ab umore aliud ab igni aliud ab aere eo quem spiritum dicimus. illud autem quod uincit haec omnia, rationem dico et, si placet pluribus uerbis, mentem consilium cogitationem prudentiam, ubi inuenimus unde sustulimus? An cetera mundus habebit omnia, hoc unum quod plurimi est non habebit? atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo nihil praestabilius nihil pulchrius, nec solum nihil est sed ne cogitari quidem quicquam melius potest. et si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quod optimum esse concedimus. Quid uero tanta rerum consentiens conspirans, continuata cognatio quem non coget ea quae dicuntur a me conprobare? possetne uno tempore florere, dein uicissim horrere terra, aut tot rebus ipsis se inmutantibus solis accessus discessusque solstitiis brumisque cognosci, aut aestus maritimi fretorumque angustiae ortu aut obitu lunae commoueri, aut una totius caeli conuersione cursus astrorum dispares conseruari? haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno diuino et continuato spiritu continerentur”.

que isso, o mundo é dotado de *razão e sensibilidade*, como é atestado um pouco adiante no mesmo texto:

Existe, pois, uma natureza que conserva todo o mundo e o protege, e ela certamente não é sem sentido e sem razão. É necessário, pois, que toda a natureza, que não é isolada nem simples, mas ligada e unida a outro, tenha em si certo princípio, como a mente no homem, algo de semelhante à mente no animal, de onde nasce o desejo das coisas; porém, nas raízes das árvores e daquelas coisas que nascem da terra, considera-se que existe princípio, porém afirmo como princípio o que os gregos chamam de ἡγεμονικόν, nada em nenhum gênero não pode, nem deve ser mais notável do que ele, assim é necessário que também aquilo, em que há o princípio de toda natureza, seja o melhor de tudo e o mais digno da autoridade e do domínio de todas as coisas. Vemos, porém, que há sentido e razão nas partes do mundo (nada, pois, há em todo mundo que não seja parte do universo). Então naquela parte, na qual há o princípio do mundo, é necessário que haja essas coisas, e certamente mais aguçadas e maiores. Por conseguinte, é necessário que o mundo seja inteligente, e que aquela natureza, que se mantém envolvendo todas as coisas, exceda pela perfeição da razão, e assim que o mundo seja um deus e que toda força do mundo esteja contida na natureza divina. (*Nat. D.* 2.11.29-30, pp. 45-6, grifo meu)<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> “Natura est igitur quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione. Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexas, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis unde oriantur

O todo do mundo é superior a cada uma de suas partes. Considerando que uma das partes do mundo é o ser humano, dotado de razão e sensibilidade, ao mesmo tempo tendo-se em mente que aquilo que possui razão e sensibilidade é superior ao que não possui, conclui-se, a partir de tais premissas, que o mundo é racional e sensível (*Nat. D.* 2.17.46-7, pp. 62-3). Como não há nada no universo superior ao mundo, o mundo deve ser, portanto, um deus. Temos a equação da raiz ativa, princípio cósmico de unidade, movimento e racionalidade à divindade ela mesma, justificando a tese estoica na qual uma das formas de compreendermos os deuses é sendo uma matéria racional e sensível que permeia todas as coisas. O cosmos estoico é, assim, regido por racionalidade e sensibilidade divinas *materiais e imanes* a todas as coisas que estão à matéria inerte misturada de forma tal que, em toda a extensão de uma, encontra-se também a outra. É por motivo do aspecto divino concedido ao mundo e ao princípio ativo que o permeia que podemos enxergar como que tudo o que acontece no cosmos, tal como concebido pela *stoá*, acontece de maneira providencial, isto é, a partir da divindade. Essa consideração, no entanto, leva-nos à necessidade de discutir outro dos tópicos característicos da filosofia estoica: a reflexão sobre a causalidade e o destino. Esta será a última parada em nosso sobrevoos da teoria física

---

rerum adpetitus; in arborum autem et earum rerum quae gignuntur e terra radicibus inesse principatus putatur. principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικὸν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius. ita necesse est illud etiam in quo sit totius naturae principatus esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum. videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo quod non pars universi sit) inesse sensum atque rationem. in ea parte igitur, in qua mundi inest principatus, haec inesse necesse est, et acriora quidem atque maiora. quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturamque eam quae res omnes complexa teneat perfectione rationis excellere, eoque deum esse mundum omnemque vim mundi natura divina contineri”.

dos primeiros estoicos. Traçadas as referências principais sobre a concepção do pórtico sobre a natureza, estaremos então preparados(as) para a comparação dessa com o texto cavendishiano.

## 5.3. Mecânica: causalidade e destino

Na continuação do *Sobre a natureza dos deuses*, Cícero põe na argumentação de Balbus – porta voz do estoicismo no diálogo, as seguintes palavras:

Segue que eu ensine que todas as coisas são submetidas à natureza e que aquelas são regidas por esta <de maneira belíssima>. Mas antes deve ser explicado brevemente o que seja a própria natureza para que mais facilmente possa ser compreendido o que queremos ensinar. E, pois, uns pensam que a natureza seja certa força sem razão, provocando os movimentos necessários nos corpos, porém outros que seja uma força participante da razão e da ordem como progredindo em um caminho e se manifestando; para cada coisa realiza algo, faz algo, cujo engenho nenhuma arte, nenhuma mão, nenhum artista pode conseguir pelo imitar [...]. Porém existem aqueles que chamam tudo pelo nome de natureza, como Epicuro, que assim separa que a natureza de tudo que há são os corpos e o vazio, e o que lhes acontece. Mas nós, quando dizemos que o mundo está estabelecido e é administrado pela natureza, não dizemos assim que nenhuma natureza está ligada a terra ou a um pedaço de pedra ou a algo desse

modo, mas que está ligada à árvore, que está ligada ao ser vivo, nos quais não há nenhuma casualidade, mas aparece ordem e certa semelhança com a arte. (*Nat. D.* 2.32.81-2, pp. 97-8)<sup>180</sup>

Esse trecho é de particular interesse para a pesquisa, considerando que associa o governo da natureza por um princípio cósmico racional à inexistência de um acaso genuíno. O argumento segue da seguinte maneira: se tudo o que há é criado e governado por um princípio ordenador divino e racional, então nada é fruto do acaso. O posicionamento criticado com esses e outros muitíssimos argumentos físicos que comporão a última parte do segundo livro de Cícero é o da escola epicurista, famosa por sua concepção da movimentação ocasional e aleatória dos átomos que tudo compõem. O universo, para os estoicos, não é fruto do acaso, assim como nada que nele acontece. Em última instância, a causa de todo movimento e ordenação traçada de volta até o princípio ou raiz ativa do cosmos. Eis uma das concepções de providência no cosmos do pórtico e ela

---

<sup>180</sup> “Sequitur, ut doceam omnia subiecta esse naturae, eaque ab ea pulcherrime geri. Sed quid sit ipsa natura, explicandum est ante breuiter, quo facilius id, quod docere uolumus, intellegi possit. Namque alii naturam esse censent uim quandam sine ratione cientem motus in corporibus necessarios, alii autem uim participem rationis atque ordinis tamquam uia progredientem declarantemque, quid cuiusque rei causa efficiat, quid sequatur, cuius sollertiam nulla ars, nulla manus, nemo opifex consequi possit imitando [...]. Sunt autem, qui omnia naturae nomine appellent, ut Epicurus, qui ita diuidit, omnium quae sint naturam esse corpora et inane quaeque is accidant. Sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus ut glaebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eius modi nulla cohaerendi natura, sed ut arborem ut animal, in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo”.

relaciona-se diretamente à questão da causalidade e do destino. Deixarei de fora as reflexões estoicas da providência que argumentam a favor da existência de uma ordenação causal estruturada em prol da humanidade, reflexões que ocupam grande parte do texto ciceroniano, posto que isso será menos relevante quando da comparação da teoria estoica à doutrina física cavendishiana. Ao contrário, voltar-me-ei à exposição do princípio ativo ordenador cósmico pelo ponto de vista da questão do destino. Para tal empreitada, nossa pesquisa deverá se voltar para outra obra do *corpus* de Cícero: o importantíssimo (porém incompleto) *De fato*.

Crisipo, com efeito, conclui deste modo: “Se há um movimento sem causa, não toda enunciação, que os dialéticos mencionam como *axioma*, será ou verdadeira ou falsa, pois o que não tiver causas eficientes não será verdadeiro ou falso; ora, toda enunciação é verdadeira ou falsa; logo, nenhum movimento sem causa existe. Quanto a isso, se assim é, todas as coisas que acontecem, acontecem por causas anteriores; se isso é assim, todas as coisas acontecem pelo destino: deduz-se então que pelo destino acontecem quaisquer coisas que aconteçam”. (*Fat.* 10.20-1, p. 19)<sup>181</sup>

Todas as coisas que acontecem, diz Crisipo pela letra de Cícero, acontecem pelo destino. O destino, por sua vez, é famosamente

---

<sup>181</sup> “Concludit enim Chrysippus hoc modo: 'Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio (quod axioma dialectici appellant) aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant.'”

identificado pelo estoicismo como uma concatenação de causas, ou, conforme expressão da literatura secundária, “o eterno desenvolvimento causal geral do universo” (Frede, 2003, p. 210). O excerto citado alude a um dos argumentos organizados por Crisipo para mostrar que não há movimento sem causa – o argumento lógico, em cujos detalhes não entrarei na minha reconstrução. Retenho aqui, de maneira mais ampla, a afirmação na qual, se não há movimento sem causa, não há movimento que escape ao destino, compreendido em um sentido físico causal. Entretanto, visando a desenvolvermos essa reflexão, será necessário remetermos a discussão à reflexão sobre a noção polissêmica de “causa”, particularmente à teoria de Crisipo sobre o termo. Com o auxílio da bibliografia secundária, alguma luz pode ser lançada sobre a questão:

Antes que possamos nos debruçar sobre os argumentos, uma elucidação breve da noção estoica de causalidade se faz necessária. Essa é uma tarefa particularmente difícil, uma vez que as caracterizações constantes de nossas fontes exibem discordâncias importantes. Algumas fontes tratam os estóicos como unitaristas causais. Testemunho disso, por exemplo, é a insistência de Sêneca na simplicidade da concepção de causa, Ep. 65,11: “quando procuramos pela causa, referimo-nos à razão que a produz, e isso é deus”. Enquanto algumas fontes se concentram em *uma* força ativa, outras falam em um “enxame de causas”, insinuando que os estóicos tentavam ofuscar a consequência embaraçosa de seus princípios deterministas por meio de um conjunto de distinções desconcertantes. É, pois, necessário arranjar em classes os diferentes tipos de fatores causais reconhecidos pelos estóicos e explicar suas interconexões. As distinções



estóicas entre causas e fatores causais são, com efeito, difíceis de compreender, a não ser que se mantenham separados os diferentes níveis e aspectos de suas caracterizações. Em nível cósmico, há, com efeito, apenas uma causa: o espírito divino ou *pneúma*. Em nível intracósmico, os estóicos atribuem funções diferentes a tipos de condições diferentes no âmbito de uma dada rede de causas. Tentativas de reconstrução defrontam-se com o agravante de que nossas fontes provêm de épocas diferentes e, por vezes, dirigem-se a versões diferentes da teoria estóica. (Frede, 2003, pp. 207-8)

Quando Crisipo afirma que tudo o que acontece, acontece pelo destino, mesmo compreendendo o destino como uma concatenação causal do universo que determine todas as coisas que vêm a acontecer, não devemos extrair disso que essa vertente do estoicismo deva ser vista como um fatalismo simples. Ao contrário, a pesquisa sobre as causas, que Diógenes, em sua divisão genérica da física, afirma ser um dos três ramos principais dessa disciplina, é extremamente complexa, o que é demonstrado por alguns fatores importantes da discussão sobre o assunto. Como mostrado pela comentadora, para pensarmos a causalidade estoica, devemos ter em mente que as nossas fontes são díspares e muitas vezes tratam de autores diferentes. Por esse motivo, restringirei a discussão à vertente da teoria do pórtico que foi defendida por Crisipo, conforme as limitações já apresentadas. Sigamos, pois, com a análise de alguns tópicos da discussão aitiológica do pai da física estoica.

A primeira distinção que me esforçarei em empreender diz respeito à diferenciação entre as causas (*αἰτίαι*) e os efeitos (*ἀποτελέσματα*). Essa foi uma estratégia argumentativa importante da

epistemologia estoica e aparece-nos de alguma forma como surpreendente, dadas as nossas pré-concepções acerca de tais vocábulos. Para a *stoá*, ao que tudo indica, as causas são aquelas coisas que agem, e, como agentes, devem ser entendidas como corpos (lembre-se da definição de corpo como aquilo que age e sofre ação). Por outro lado, os efeitos não são os corpos que sofrem a ação, mas sim os predicados incorpóreos que as causas fazem surgir nestes corpos (Frede, 2003, p. 210). Sexto Empírico é a fonte que parece nos explicar a questão:

[D]ado que os estoicos declaram que “cada causa é um corpo que é a causa de algo incorpóreo <vir a ser> a um corpo”. Por exemplo, um corpo, como uma faca, torna-se, para um corpo, a carne, a causa de um predicado incorpóreo, a saber, ser cortado; ou, por outro lado, o fogo torna-se para um outro corpo, a madeira, a causa do predicado ser queimado. (SE M 9.211 parcialmente *apud* Frede, 2003, p. 210)<sup>182</sup>

Dessa maneira, há que se chamar atenção para a definição do destino como concatenação de causas. Conforme atesta a comentadora que seguimos no presente momento, não se trata de uma concatenação de causas e efeitos – considerando que os efeitos, sendo incorpóreos, não são capazes de agir sobre nada –, mas sim de uma concatenação somente de causas. Todavia, somente tal pontuação não é suficiente para compreendermos o unitarismo e o pluralismo causal que parecem ser um oxímoro para a mecânica

---

<sup>182</sup> “[E]ίγε <οί> Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σώμα φασὶ σώματι ἀσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι. οἷον σώμα μὲν τὸ σμιλίον, σώματι δὲ τῇ σαρκί, ἀσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σώμα μὲν τὸ πῦρ, σώματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἀσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος”.

estoica. Para isso, uma outra distinção importantíssima é necessária, cuja fonte é novamente o opúsculo *Sobre o destino* de Cícero, e versa sobre um contraste entre causas principais e auxiliares:

Crisipo, entretanto, não só desaprovasse a necessidade como também quisesse que nada ocorresse sem causas prepostas, distingue gêneros de causas, tanto para evitar a necessidade como conservar o destino. “Das causas” – diz ele – “umas são perfeitas e principais; outras, auxiliares e próximas. Eis porque quando dizemos que todas as coisas acontecem pelo destino a partir de causas antecedentes, não queremos que se entenda isto: a partir de causas perfeitas e principais, mas: a partir de causas auxiliares /antecedentes/ e próximas. (*Fat.* 18.41, pp. 29-30)<sup>183</sup>

Eis um dos famosos casos em que um trecho filosófico aparentemente claro esconde uma complexidade que será mostrada pela divergência entre as interpretações possíveis a serem desenvolvidas pelos(as) estudiosos(as). Muito se discute, na literatura secundária, em função de um esclarecimento da(s) noção(ões) crisipiana(s) de causa. Não tenho condições de espaço e de tempo de reproduzir tal discussão em meu texto, limitando-me então ao aspecto que mais prontamente se apresenta como relevante à tese aqui

---

<sup>183</sup> “Chrysippus autem cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. 'Causarum enim', inquit, 'aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis'. Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis”.

defendida<sup>184</sup>. Como estamos tratando fundamentalmente de uma comparação entre as teses estoicas e as teses de uma filósofa moderna, o que nos interessa é como a doutrina da *stoá* era compreendida na modernidade. Para buscarmos essa informação, a ajuda vem de O'Neill (2013) que afirma que, em primeiro lugar, os modernos parecem ter assumido que Cícero fala, nesse trecho de uma distinção bífida<sup>185</sup>: de um lado temos as causas principais e perfeitas, de outro, as causas auxiliares e próximas. Isso, contudo, ainda não é suficiente para uma compreensão mínima do trecho, de modo que é importante que o tomemos em seu contexto. A discussão nos parágrafos seguintes do *Sobre o destino* mostra que a preocupação quanto à distinção entre os diferentes tipos de causa é relevante por motivos epistemológicos: em que sentido podemos dizer que uma representação é causa de um assentimento? Já vimos essa discussão em nosso capítulo dedicado à gnosiologia estoica, de modo que somente tangenciarei o assunto nesse momento. Nos parágrafos seguintes àquele da última citação, lê-se:

Quanto na verdade ao fato de que digam que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas, isso, tal como seja, (Crisipo) considera fácil ser por ele explicado. Pois, enquanto não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação, todavia como tenha essa representação por causa próxima, não

---

<sup>184</sup> Considerando que não poderei remontar a discussão da bibliografia secundária, aponto aqui alguns artigos que discutem propriamente a questão. Michael Frede, 1987; Suzanne Bobzien, 1998; R. J. Hankinson, 1999 e Dorothea Frede, 2003 são referências muito fortes de especialistas que se propõem a discutir mais especificamente a noção crisipiana de causa.

<sup>185</sup> A principal alternativa seria a consideração na qual o trecho distinguiria quatro tipos de causas diferentes: as principais, as perfeitas, as auxiliares e as próximas.

principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer, conforme dissemos há pouco. Não que aquele (o assentimento) na verdade possa acontecer não excitado de fora por alguma força – é necessário, com efeito, que o assentimento seja posto em movimento por uma representação –, mas ele (Crisipo) volta a seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina é girada pela natureza deles próprios.

“Portanto” – diz ele – “como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará sua imagem em nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza. Por isso que, se alguma coisa se produzisse sem causa antecedente, seria falso que todas as coisas acontecem pelo destino. Mas se a todas as coisas quaisquer que acontecem é verossímil que uma causa anteceda, que razão poderá ser aduzida para que não se reconheça que todas as coisas aconteçam pelo destino? Somente se entenda qual seja das causas a distinção e diferença”. (*Fat.* 18-9.42-3, pp. 30-1)<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> “Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat. / 'Ut igitur', inquit, 'qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem

O fato de esse ter sido o último trecho citado em nosso primeiro capítulo dá-nos a sensação de continuidade entre as discussões epistemológica e física, caráter do sistema holístico estoico. Lembremo-nos: o objetivo de Cícero, nesse momento do texto, é o de mostrar o *compatibilismo* de Crisipo, que consideraria ser possível coexistirem um universo causalmente determinista e uma liberdade humana, exercida na ação do assentimento. As representações surgem em nós como pré-requisito da cognição e o seu surgimento não está em nosso poder: quer queiramos quer não, percebemos sensivelmente objetos à nossa volta. Na contrapartida, a etapa seguinte do processo do conhecimento – o dar ou não o nosso assentimento à representação recebida – é o que podemos dizer que está propriamente em nosso poder. As representações são causas dos nossos assentimentos, porque, como explicitado pelo trecho, é impossível que tenhamos assentimento se nossa mente não tiver sido colocada em movimento por uma representação. Entretanto, de acordo com Crisipo, não tratamos, aqui, de causas deterministas, pois o dar ou não o assentimento é uma ação livre da parte dominante da mente, é parte da nossa natureza humana. A representação pode ser vista, então, como uma *causa secundária* do assentimento, cuja causa principal é a própria mente que assente.

Para melhor entendimento, Cícero afirma que Crisipo recorria (ao que tudo indica, com alguma frequência) a um de seus mais

---

et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo.”

famosos exemplos: o do cilindro e da turbina (ou cone). Se empurrarmos um cilindro e um cone sobre uma mesa, com força, direção e sentidos idênticos, o caminho que será percorrido por cada um deles será diferente: o cilindro rolará em um percurso reto, enquanto a turbina girará em torno de um ponto determinado por seu vértice. É sugerido pelo texto de Cícero que a força inicial externa aplicada não é uma causa primária do movimento de ambos os corpos, mas uma causa secundária: a causa primária seria a natureza de cada um deles. O motivo adjunto à explanação é que o fato de os objetos terem naturezas diferentes (ou, em outras palavras, formas diferentes) é razão suficiente para as diferentes trajetórias.

Essa parece ao menos ter sido a interpretação padrão do texto ciceroniano quanto à doutrina de Crisipo durante o período moderno (O'Neill, 2013). Ressalto que dizer que a força exercida pelo corpo externo é uma causa secundária do movimento, seria, nessa interpretação, dizer não que ela contribui efetivamente (como causa eficiente) para o movimento do cilindro e da turbina, mas que ela é algo sem o qual não seria possível que o cilindro e a turbina eles mesmos colocassem-se em movimento. A origem propriamente dita do movimento é o objeto ele mesmo, assim como a origem do assentimento, em última instância, remonta ao *hēgemonikón*, parte dominante e racional da alma. No caso epistemológico, o assentir não pode ocorrer sem a *phantasia* ou representação<sup>187</sup>, que, no exemplo, assume o papel da força externa.

---

<sup>187</sup> Outra importante consideração é que, no exemplo da cognição, o objeto externo não é causa secundária do assentimento. O objeto externo é causa perfeita para o surgimento da representação. A representação, por sua vez, é causa auxiliar para o surgimento do assentimento.

Como veremos no último capítulo do livro, o trecho é de particular importância para a defesa da influência estoica sobre a física da filósofa moderna, porque ele está parafraseado na obra de Thomas Stanley, à qual Margaret Cavendish teve acesso e sobre a qual ela afirma ter se debruçado. Logo, é possível afirmar o conhecimento da filósofa de tal reflexão crisipiana sobre as causas. Antes de a essas questões propriamente históricas nos dedicarmos, do ponto de vista teórico, a sua interpretação dessa discussão causal da filosofia estoica e o impacto que essa gerará na sua própria doutrina filosófica, serão tópicos de suma importância do nosso próximo capítulo. Com essa abordagem preliminar da causalidade *chez* Crisipo, encerro as temáticas da física estoica que me esforcei em explicar. Empreenderei, a título de conclusão, uma revisão dos principais pontos que foram aqui abordados, para que possamos, enfim, nos dedicar novamente à nossa argumentação principal, que reside na comparação da teoria do pórtico e da duquesa de Newcastle.

## Notas concludentes

Três eixos principais nortearam a nossa apresentação da física estoica. Primeiramente, partimos da consideração do materialismo estoico para discutirmos o que era visto pela escola como efetivamente existente ( $\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$ ). Nesse ínterim, fomos levados também à reflexão acerca de objetos que subsistem na natureza enquanto incorpóreos – em particular, trabalhamos em algum detalhe os conceitos de vazio e de lugar. Essas apresentações mostraram-nos que muitos estoicos trabalhavam com uma espécie bastante peculiar de ontologia ou “tinalogia”, na qual a categoria suprema dos objetos não



é vista como os seres, mas sim como os “algos” (τά τινα), que se subdividiriam entre os objetos que são (τὰ ὄντα) e aqueles que não propriamente existem, mas subsistem<sup>188</sup> de alguma maneira incorpórea (τὰ ἀσώματα).

Em segundo lugar, deixando de lado os incorpóreos, analisamos a proposta estoica de Zenão e Crisipo quanto à discussão acerca da composição material do universo. Por um lado, vemos que o cosmos pode ser considerado como sendo composto por quatro elementos (στοιχεῖα) – terra, água, fogo e ar. Por outro, uma forma diferente de olhar para o cosmos é considerá-lo composto de dois princípios (ἀρχαί), um ativo (τό ποιούν) que age e é origem dos movimentos, das formas e das mudanças; e um passivo (τό πάσχον) que é conformado, movido e alterado pelo ativo. Um escrutínio maior mostrou-nos que o princípio ativo é reconhecido como o *pneúma* (πνεῦμα): um fôlego ou respiração divinos que encerram em si a ordem e a coesão do cosmos. Esses princípios estão totalmente imiscuídos um no outro, de modo que em qualquer canto do universo, encontramos ambos – cada um com a sua própria natureza, conferindo racionalidade e sensibilidade divinas ao cosmos. Esse princípio divino é ainda identificado com Zeus, com um fogo criador e com a própria noção de destino, o que nos leva ao último eixo da nossa discussão.

Para o terceiro e último ato, reservei as considerações de Crisipo acerca das diferentes noções de causa (αἴτιον), conceito esse tão caro à filosofia grega. A discussão esbarra na questão do destino quando esse

---

<sup>188</sup> A diferenciação entre os verbos existir (εἶναι) e subsistir (ὑφιστάσθαι) é uma preocupação linguística dos estoicos, principalmente quando enredados na discussão que aqui apresentamos (Brunschwig, 2003, p. 236, n. 19). Com um rigor linguístico típico, eles não se utilizavam da acepção existencial do verbo *einai/eimi* a não ser para caracterizar os objetos propriamente existentes, isto é, os corpos. Quanto aos incorpóreos, eles são ditos não que “existem”, mas que de alguma forma “subsistem”.

é reconhecido como uma concatenação de causas – não de causas perfeitas e principais, mas de causas antecedentes e auxiliares. Essa é uma distinção que Cícero nos apresenta no seu *De fato* e atribui de forma bastante característica a Crisipo. Tendo sempre presente o paralelo com a filosofia cavendishiana, coube tratarmos desse como o último ponto em nosso capítulo dedicado ao pensamento estoico.

Traçadas as linhas mestras de todos esses conceitos apresentados de maneira breve e concisa, podemos seguir mais bem preparados(as) para a argumentação mais central à pesquisa: a apresentação dos paralelos entre os pontos trabalhados e alguns aspectos da filosofia da duquesa inglesa do século XVII. Utilizando-me da reconstrução aqui realizada como suporte, considero ter elementos suficientes para propor quais aspectos da reflexão sobre a natureza de Cavendish podem ser vistos como influências estoicas em sua filosofia e de que maneira ela se apropria e/ou responde a essas para construir o seu próprio sistema. Deixo, então, a investigação do estoicismo como uma escola em si mesma, para o mais difícil trabalho de argumentar a favor da tese que aqui defendo. Espero que, considerados os dois como uma unidade, o próximo capítulo esclareça algumas das escolhas realizadas nesse e que, as duas propostas sobre a natureza apresentadas lado a lado, possamos vislumbrar as suas conexões de forma mais vivaz e aparente.



# 6. Influência estoica na física de Cavendish

Semelhante à terceira, esta sexta seção tem como objetivo a apresentação de alguns dos tópicos fundamentais da filosofia cavendishiana, comparando-os com as perspectivas estoicas recentemente trabalhadas. Desta vez, será abordado o sistema físico da filósofa e a estratégia utilizada para a exposição esforçar-se-á em traçar temporalmente, através das obras publicadas, o posicionamento de Lady Margaret quanto às temáticas. Ressaltarei as modificações e desenvolvimentos realizados pela autora ao longo dos anos e associarei a essa leitura a influência que ela, defendendo, recebeu ao ter contato com a teoria estoica no início da década de 1660, analisando qual terá sido o impacto do conhecimento da física da *stoá* na sua filosofia natural.

O capítulo dividir-se-á em três grandes partes, mais no intuito de facilitar o paralelo com o capítulo anterior que de propriamente marcar uma separação interna ao sistema de Cavendish. Trabalharei, primeiramente, o que denominei de ontologia cavendishiana (6.1), que abordará a visão da filósofa quanto aos conceitos de vazio e lugar, incluindo a sua existência ou não existência, além de discutir a possibilidade de o mundo ser composto de átomos. Em seguida (6.2), as teses que são provavelmente mais distintamente cavendishianas serão estudadas, a saber, a existência de três graus de matéria e a forma na qual esses corpos estão intimamente misturados ou mesclados entre si. Tal seção levará o título de cosmologia cavendishiana e

analisará, além da exposição da posição da duquesa, as aproximações do pensamento de Cavendish com o pensamento do estoicismo antigo, particularmente da figura de Crisipo – nosso membro privilegiado do pórtico quando o assunto é a física. Afinal, uma última parte será dedicada à mecânica e à doutrina da causalidade no contexto da maturidade da filósofa britânica (6.3), sendo suas perspectivas de automoção e ocasião o foco da exposição, que contará, mais uma vez, com a comparação de tais tópicos ao que sobreviveu sobre o assunto das nossas fontes sobre o estoicismo.

As perspectivas que serão analisadas são uma explicitação da comparação que vem sendo feita desde o início e um(a) leitor(a) atento(a) provavelmente já terá realizado grande parte das conexões e/ou afastamentos das perspectivas estoicas com a filosofia de Cavendish – ambas já apresentadas pela nossa pesquisa, em algum grau ou outro. Entretanto, é parte essencial do livro e da argumentação que está por trás da sua organização o desenvolvimento de tais comparações, de modo que seja mostrado até onde a pesquisa foi capaz de cotejar os dois sistemas físicos. Nesse sentido, justifico que este seja um dos capítulos mais longos do texto que apresento com a importância que ele ocupa na construção da argumentação da obra como um todo. Não afirmo, com isso, que foram esgotados os campos de comparação entre a filosofia estoica e a cavendishiana, posto que abordo somente os resultados obtidos pela pesquisa limitados pelos confrangimentos espaço-temporais de um período de doutoramento. Por esse motivo, reitero que espero que o trabalho aqui realizado se apresente mais como uma introdução a diversas reflexões sobre o estudo de fontes da filosofia de Margaret Cavendish que como uma proposta definitiva acerca das temáticas levantadas. Nessa nota, sigamos ao texto.

## 6.1. Ontologia

### 6.1.1. Posicionamentos e argumentos antiatomistas

#### *Philosophical fancies* (1653)

Claro é que Cavendish apresentou um posicionamento atomista na primeira parte dos *Poemas* de 1653. A maior parte da bibliografia especializada defende que, posteriormente, a duquesa abandonará a sua teoria atomista, leitura essa que encontra importantes substratos textuais, a começar pela reordenação dos *Poemas* em sua segunda edição de 1664. Nessa reedição, as poesias atomistas, anteriormente organizadas como um bloco, aparecem dispersas ao longo das outras partes da obra – mais claramente fantasiosas, posto que tratam de fadas e bruxas, além de personificar elementos e seres da natureza (como a terra, o frio, a escuridão e o Sol). Ademais, existem elementos teóricos fortes que apontam para a renúncia do experimento com o atomismo, em direção ao estabelecimento gradual de outro posicionamento filosófico. A literatura secundária, em sua maioria, reconhece (como veremos) uma mudança no posicionamento de Cavendish após as *Opiniões de 55* e seu pequeno “tratado que condena os átomos”. Essa abordagem esquece-se de que o primeiro desenvolvimento da nova teoria cavendishiana é escrita às pressas após os *Poemas* e publicada ainda em 1653. Essas reflexões iniciais, que receberão o nome de *Fantasia filosófica*, contêm alguns argumentos

que nos mostram que a filósofa já começava a se afastar do posicionamento atomista dos *Poemas*.

Nas *Fantásias*, Cavendish propõe um novo fundamento para a sua interpretação dos fenômenos naturais: a natureza enquanto matéria infinita. Nos primeiros capítulos da obra, ela delinea essa posição, que lhe será cara até o final de suas publicações. A natureza, sob esse ponto de vista, é composta de matéria infinita e essa matéria é somente uma, apesar de existir em diferentes (e infinitos) graus (PhF 1). Essa matéria é dotada de movimento inato, também uno e único, mesmo existindo em diferentes graus (PhF 2). Já nessas duas primeiras seções, temos um esboço de uma posição que não poderia ser considerada atomista, por alguns motivos: (a) a afirmação da unidade da matéria desenvolver-se-á através de uma perspectiva monista ou holística, diferente da concepção dos átomos esposada nos *Poemas*, marcada por um pluralismo que lhe é característico (PhF 1, 2, 15, 17, *passim*); (b) apesar de a matéria ser divisível em partes, não é possível a divisão de qualquer de suas partes até a menor quantidade possível, já que “não podemos dizer ‘o menor’ ou ‘o maior’, ‘o mais grosso’ ou ‘o mais fino’, ‘o mais macio’ ou ‘o mais duro’ no Infinito” (PhF 2, pp. 2-3); (c) a matéria é divisível ao infinito, mesmo que não seja claro aqui o que Cavendish entende por essa divisibilidade; (d) embora a matéria una e infinita possa ser dividida sempre em diferentes partes e figuras, essas partes não podem se destacar do todo infinito material e subsistirem sozinhas – característica associada aos átomos que existem no vazio interatômico das teorias de vertente epicurista. Todos esses pontos encontram-se logo nos primeiros capítulos, sendo os dois últimos explicitados em PhF 4:

Sobre a matéria infinita

A *matéria infinita* não pode ter uma *forma* ou *figura* exata, porque ela não tem *limites*. Entretanto, sendo dividida pelo *movimento* em diversas *partes*, essas *partes* podem ter *figuras* perfeitas, enquanto durarem essas *figuras*. Mesmo assim, essas *partes* não podem ser tiradas do *corpo infinito*. E, apesar de partes poderem ser divididas no *corpo infinito* e unidas de diversas formas, ainda assim <o> *infinito* não pode ser aumentado ou diminuído. Ademais, <a> *divisão* é tão *infinita* quanto a *matéria dividida*. (PhF 4, p. 4)<sup>189</sup>

O parágrafo afirma, pois, a divisibilidade infinita da matéria infinita e a impossibilidade da existência de um corpo que esteja destacado do resto da matéria da natureza. Sobre a questão da divisão, cabe-nos buscar compreender o que Cavendish estaria querendo significar através desse conceito. Em Detlefsen (2006), há a proposta de uma acepção lógico-matemática do termo, na qual, ao discutir a divisibilidade da matéria, ela estaria afirmando que qualquer matéria seria uma extensão contínua e que poderia, por isso, ser sempre subdividida em partes menores. Um dos limites dessa leitura é que todas as evidências que a comentadora apresenta são dos textos de maturidade da filósofa e não está claro se a concepção de divisão das *Fantasia*s de 53 poderia ser encaixada naquilo que a pensadora entenderá posteriormente. Shaheen (2017) discorda e afirma que

---

<sup>189</sup> “*Infinite Matter* cannot have exact *Forme*, or *Figure*, because it hath no *Limits*: but being divided by *motion* into severall parts, those *Parts* may have perfect *Figures*, so long as those *Figures* last; yet these *parts* cannot be taken from the *Infinite Body*. And though parts may be divided in the *Body Infinite*, and joyned severall wayes, yet *Infinite* can neither be added, nor diminished; yet *division* is as *infinite*, as the *Matter divided*.” (*Of Infinite matter*)



Cavendish não considera “divisão” em um sentido geométrico-matemático acerca da extensão dos corpos materiais. Para ele, Lady Margaret, quando fala da divisibilidade da matéria, assume uma significação dinâmica do termo, na qual a divisão seria uma reordenação das partes da natureza. É propriamente por esse motivo, que, frequentemente, quando Cavendish trata da questão da divisão, ela afirma que a matéria é divisível e componível, dado que, na concepção dinâmica de divisão, a reordenação das partes da natureza significaria que partes se afastariam de partes somente para unirem-se necessariamente a outras. Novamente, o texto de Shaheen também parece se situar somente no escopo das obras de maturidade da pensadora, de modo que nenhum dos dois artigos mencionados discute propriamente qual seria a concepção de divisão nos primeiros textos filosóficos de Cavendish. Da minha parte, concordo que existe uma concepção dinâmica de divisão na filosofia cavendishiana, mesmo nesses textos iniciais (PhF 16), mas acredito que essa não impede que haja também, já nesse momento, uma acepção lógico-matemática (PhF 5).

Outra consideração importante quanto ao atomismo nas primeiras filosofias cavendishianas é a sua variação de posicionamento quanto à existência de um vácuo ou espaço vazio na natureza. Como vimos (seção 1.1.1), a hipótese do vácuo é fortemente advogada nos *Poemas e fantasias*, como parte essencial da sua tese atomista inspirada nos antigos e, possivelmente, em modernos como Gassendi. Em contrapartida, a posição quanto ao vácuo nas *Fantasiae filosóficas* é ambígua (PhF 12, 14) e Cavendish apresenta argumentos tanto para a existência quanto para a não existência de um vácuo, afirmando que “os(as) leitores(as) podem assumir uma das duas opiniões” (PhF 14, p. 9). Como foi abordado, a duquesa refinará sua

perspectiva ao longo dos anos, alterando mais uma vez seu ponto de vista, até defender eventualmente a inexistência de um espaço vazio em sua interpretação do cosmos. Contudo, essa será uma abordagem posterior e não há indícios, nas *Fantacias filosóficas*, que ela espouse uma ou outra das opiniões quanto o vácuo. No entanto, não é irrelevante o fato de ela se afastar da defesa certa da existência desse – preceito fundante do atomismo dos *Poemas*. Tentando me manter fiel à abordagem cronológica, vejamos como tais sementes de um posicionamento antiatomista desenvolver-se-ão ao longo das obras posteriores da filósofa.

### *Philosophical and physical opinions – 1<sup>st</sup> edition* (1655)

As *Opiniões físicas e filosóficas*, cuja primeira edição data de 1655, são frequentemente vistas como um importante ponto de inflexão da filósofa em relação à tese atomista (James, 1999; Detlefsen, 2006; Clucas, 2011, 2014). Parte considerável de tal reconhecimento é a existência, dentre os textos prefaciais, de um longo parágrafo denominado de “Um tratado condenatório dos átomos” (*A condemning treatise of atoms*), local no qual Cavendish, pela primeira vez, rejeitaria explicitamente o posicionamento atomista<sup>190</sup>:

---

<sup>190</sup> Algumas interpretações há nas quais essa evidência textual seria suficiente para levar a duquesa filósofa ao abandono de uma determinada vertente específica do atomismo, mas não da tese atomista como um todo. Essa leitura é inaugurada por Clucas (1994) e aparece, repaginada, em Shaheen (2017). Entretanto, o próprio Clucas (2011, 2014) muda de opinião ao longo dos anos, e parece defender posteriormente – em conjunto com Sarasohn (1984) e James (1999) – que Cavendish abandonaria, nesse momento, uma interpretação atomista da natureza.

Um tratado condenatório dos átomos

Eu não posso pensar que a substância da matéria infinita é somente um corpo de poeira, <sendo> como pequenos átomos, e que não há solidez, a não ser a que eles façam; nem graus, a não ser os que eles compõem; nem mudança ou variedade, a não ser as que eles movem pelo <seu> voar por aí como pó e cinzas que são <assim> sopradas pelo vento. Penso eu que isso causaria tantas incertezas, tantas figuras desproporcionais e confusas criações, pois haveria uma desordem infinita e eterna. Certamente tais figuras confusas e perambulantes não poderiam jamais produzir tais efeitos infinitos; tais composições raras; tais figuras variadas; tais tipos diversos; tal contínua constância de cada tipo; tais regras exatas; tais leis indissolúveis; tais graus fixos; tal ordem; tal método; tal vida; tal sensibilidade; tais faculdades; tal razão; tal conhecimento <e> tal poder, o que me faz condenar as opiniões gerais dos átomos. Todavia, não <condeno> minhas particulares opiniões das figuras, como a de que os átomos longos fazem o ar, os redondos, a água e os quadrados e planos, a terra. Tampouco <condeno> que todas as outras figuras são parcialmente extraídas dessas [...]. Mas essa minha opinião é se a matéria infinita e eterna forem átomos. Contudo, tenho considerado que, se a matéria única fosse átomos e cada átomo fosse do mesmo grau e da mesma quantidade, assim como da mesma matéria, então todo átomo deveria ser de uma substância viva, isto é, <de uma> matéria inata. Caso contrário, eles não poderiam se mover, mas seriam um corpo infinito, inerte e imóvel, pois as figuras não podem fazer o movimento, a não ser que o movimento esteja na matéria. Tampouco pode ser um movimento sem substância que os coloca em trabalho, pois o movimento não pode existir sem substância ou sem

dela ser produzido, e, se o movimento advém da substância, aquela substância está se movendo inatamente. De outra forma, se o movimento for nada, então cada diverso nada – que são chamados de diversos movimentos – são deuses para a matéria infinita, e nosso mais forte nada – que é cada movimento mais forte – é deus para o nosso nada mais fraco – que é cada movimento mais fraco. Pois, se o movimento depende de nada, cada movimento particular é absoluto. No entanto, a minha antiga opinião dos átomos parece não ser tão clara para a minha razão quanto as minhas absolutamente novas opiniões, que eu aqui chamo de minhas *Opiniões Filosóficas*, opiniões que parecem para mim as mais prováveis. (PPO 55, *Tratado condenatório dos átomos*, s.p.)<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> “I Cannot think that the substance of infinite matter is onely a body of dust, such as small atoms, and that there is no solidity, but what they make, nor no degrees, but what they compose, nor no change and variety, but as they move, as onely by fleeing about as dust and ashes, that are blown about with winde, which me thinks should make such uncertainties, such disproportioned figures, and confused creations, as there would be an infinite and eternal disorder. But surely such wandring and confused figures could never produce such infinite effects; such rare compositions, such various figures, such several kindes, such constant continuance of each kinde, such exact rules, such undissolvable Laws, such fixt decrees, such order, such method, such life, such sense, such faculties, such reason, such knowledge, such power, which makes me condemn the general opinions of atoms, though not my particular opinions of the figures, that the long atoms make air, the round water, the flat square earth; also that all the other figures are partly severed from those. [...] but I have considered that if the onely matter were atoms, and that every atome is of the same degree, and the same quantity, as well as of the same matter; then every atom must be of a living substance, that is innate matter, for else they could not move, but would be an infinite dull and immoving body, for figures cannot make motion, unlesse motion be in the matter, and it cannot be a motion that sets them at work without substance, for motion cannot be without substance or produced therefrom, and if motion proceeds from substance, that substance is moving innately, but if motion is nothing, then every

O texto está longe de ser simples, o que justifica as diferentes interpretações que dele advieram. Em linhas gerais, o título do trecho é particularmente esclarecedor, já que a própria autora parece estabelecer, explicitamente, que trataríamos aqui de considerações contrárias a tese atomista. O primeiro argumento principal que parece ser construído nessas linhas é o que Detlefsen (2006) chama de “argumento normativo”. Simplificadamente: se a teoria atomista fosse verdadeira, o mundo seria composto de diferentes elementos distintos que não poderiam trabalhar em conjunto para gerar todas as harmonias, leis e ordenações da natureza. Ora, o cosmos é um todo ordenado e harmônico. Logo, não devemos assumir que a teoria que defende a existência de átomos é verdadeira. Esse é um argumento que, Detlefsen defenderá (2006, p. 208), reaparece em outras obras da filósofa, principalmente conectado à ideia na qual um átomo deveria subsistir por conta própria, como que separado e destacado do resto do corpo da natureza. Isso é um absurdo para Cavendish, pois cada átomo seria então o seu próprio mundo, isolado e desconectado do resto, o que geraria uma confusão de normas na natureza e nada seria tão coordenado e ordenado como de fato é.

Outro argumento, contudo, é possível de ser encontrado no trecho e pouca menção a ele encontro na bibliografia secundária. Esse é o argumento a partir da sua nova hipótese de uma matéria dotada de movimento próprio ou matéria inata. Cavendish inicialmente constrói esse argumento considerando provisoriamente e de maneira

---

several nothings, which are called several motions, are gods to infinite matter, and our stronger nothing, which is every stronger motion, is god to every weaker nothing, which is every weaker motion; for if motion depend upon nothing, every particular motion is absolute; but the old opinions of atoms seems not so clear to my reason, as my own, and absolutly new opinions, which I hear call my Philosophical opinions, which opinions seem to me to be most probable". (A condemning treatise of atoms)

condicional a hipótese atomista. Caso fosse verdadeira a hipótese atomista, então seria necessário, para que os átomos fossem dotados de movimento, que eles fossem compostos de uma matéria animada ou uma matéria viva, isto é, dotada de movimento inato. Caso contrário, “eles não poderiam se mover, mas seriam um corpo infinito, inerte e imóvel, pois as figuras não podem fazer o movimento, a não ser que o movimento esteja na matéria”. Essa necessidade de o movimento estar presente inatamente na matéria é defendida nas próximas linhas através de algo semelhante a uma redução ao absurdo, no qual a opção contrária considerada seria o movimento sendo sustentado por nada (que é visto como o contrário de algo, ou seja, o contrário da matéria). Se isso fosse o caso, “cada movimento particular [seria] absoluto” e os movimentos seriam como deuses para a matéria infinita, o que não parece ser verdade. Portanto, não existe movimento sem matéria ou sem substância, que é o fundamento das novas opiniões cavendishianas – posicionamento que é apresentado como “mais provável” que a hipótese atomista. Denominarei o argumento de “argumento da redução ao absurdo”. Esse argumento é visto por parte da literatura (Clucas, 1994; Shaheen, 2017) como fornecendo munição somente contra uma vertente específica do atomismo, um atomismo mecanicista. Veremos como desenvolvimentos posteriores a esses e outros argumentos presentes no restante da obra filosófico-científica de Cavendish serão utilizados para um efetivo abandono da hipótese atomista. Anteriormente, porém, o final do trecho alude a uma estratégia argumentativa importante: a duquesa argumenta que, colocados lado a lado, podemos ver como as suas novas opiniões são mais claras e prováveis que a hipótese atomista, e, nesse ponto, retornam os argumentos que mostramos na seção anterior.

Lembremo-nos que as *Opiniões físicas e filosóficas* são um desdobrar das hipóteses e do texto anteriormente apresentado nas *Fantacias filosóficas*, mantendo, inclusive, este em sua inteireza, como a primeira parte do tomo publicado em 1655. Todas as considerações elencadas na seção referente ao primeiro texto repetem-se em sua totalidade nessa outra publicação, posto que todo o texto é mantido. Assim, podemos ver com muito mais clareza que, ao longo dos primeiros capítulos da obra, a teoria holística e monista acerca da natureza é apresentada como uma tese paralela à tese atomista, sendo ela, para a filósofa, muito mais clara e mais capaz de explicar a ordenação cósmica.

Um relevante adendo a essas considerações concerne ao vocabulário, aos conceitos e expressões utilizadas por Lady Margaret nessa obra. A partir da segunda parte das *Opiniões* de 55, no longo texto inédito que é adjunto às *Fantacias* para compor o novo livro, uma nova expressão surge de maneira conceitual e repetida: a matéria infinita agora é muitas vezes referida como “matéria una” (*onely matter*), uma adaptação da filósofa que me parece denotar a sua crescente adoção de preceitos holistas e monistas. Essa locução solidificar-se-á na nova versão das *Opiniões*, onde ela aparecerá vinte e três vezes somente nos cinco primeiros capítulos, incluindo em três dos títulos, mais iterações que em toda a edição anterior (PPO 63, 1.1-5). Considero ser esse um elemento textual que demonstra a crescente maturação da teoria cavendishiana, tanto no sentido de um refinamento constante dos aspectos filosóficos de seu pensamento, como também de uma preocupação com a melhor forma de expressá-los a seus(suas) leitores(as). Nessa nota, sigamos para o estudo do antiatomismo na segunda edição das *Opiniões*.

## *Philosophical and physical opinions – 2<sup>nd</sup> edition* (1663)

Curiosamente, o texto que é compartilhado pelas *Fantásias* e pelas *Opiniões* de 55 é amplamente revisto e uma reescrita quase completa é proposta na segunda edição destas últimas, que aparece já depois do processo da restauração monárquica inglesa, em 1663. Essas alterações, mais algumas adições importantíssimas, farão desse um texto essencial ao analisarmos as alterações temporais que a filosofia de Cavendish sofre ao longo dos anos. Dessa nova edição, alguns argumentos sobre a hipótese atomista devem ser aqui trabalhados, posto que apresentam um desenvolvimento próprio, se comparados aos presentes nas obras anteriores.

Uma primeira alteração textual considerável entre as duas edições da obra que devemos levar em consideração é a modificação da redação do texto do “tratado condenatório dos átomos”. Agora, além de se apresentar de maneira muito mais clara que a sua formulação de 55, ele recebe um tratamento particular e mais um argumento fundamental que fortalece suas considerações filosóficas contra o posicionamento atomista. Em 1663, o texto lê:

E quanto aos átomos, depois que raciocinei comigo mesma, concebi que não era provável que o universo e todas as criaturas nele <existentes> pudessem ser criadas e dispostas pelo movimento dançante, perambulante e poeirento dos átomos. A razão pela qual eu assim penso é a seguinte: Não é provável que a substância da matéria infinita seja somente infinitas, pequenas e insensíveis fibras, movendo e compondo todas as criaturas por acaso, e que o acaso possa produzir todas as coisas em tal ordem



e método; tais curiosas composições; tal sutil invenção; tais distinções de diversos tipos, maneiras, tempos, estações; tais regras exatas, decretos fixos, perfeitas figuras, sucessões constantes e outras semelhantes. A não ser que cada átomo singular fosse matéria animada, tendo movimento animado – que é sensibilidade e razão, vida e conhecimento, para mover e criar outras figuras pelo juntar e unir de seus corpos através do consentimento e dissolvendo pelo consentimento, e assim ordenando por consentimento e concordância, o que não é provável. Pois, se cada átomo fosse de uma substância vivente e tivesse iguais poderes, vida e conhecimento, e conseqüentemente, uma liberdade e livre arbítrio, então cada um seria tão absoluto quanto o outro e eles dificilmente concordariam em um governo, <sendo isso> tão improvável quanto a concordância de diversos reis em um mesmo reino ou um bom governo feito por homens, se cada um tivesse um poder igual. Se <a natureza> devesse depender do consentimento e da concordância, como os governos humanos, existiriam tantas alterações e confusões de mundos, como nos estados e governos humanos <há> por discordância, pois deveria necessariamente haver tanta liberdade e poder em cada átomo, tanto para a discordância, quanto para a concordância. No entanto, como eu disse, se a matéria infinita fosse infinitos átomos, então cada átomo deveria ser de uma substância vivente, que é uma substância semovente, <pois>, de forma contrária, eles não poderiam se mover, havendo uma infinita substância imóvel. E, se cada átomo não tivesse um conhecimento animado, não poderia haver nem ordem nem método, e, se cada um tivesse um poder igual, como conseqüentemente cada átomo deve ter, haveria um desacordo. Tudo isso me

persuade a abandonar a opinião dos átomos. (PPO 63, *Outra epístola à leitora*, pp. xix-xx)<sup>192</sup>

Podemos perceber que se trata aqui de uma reescrita do tratado prefacial de oito anos antes, mas é visível que Cavendish dedicou parte considerável do seu tempo ao estudo e à edição de seu texto e de suas teses filosóficas. A redação é infinitamente mais clara, de modo que argumentos que anteriormente pareciam bastante confusos na edição de 55 reaparecem de maneira muito mais compreensível para nós,

---

<sup>192</sup> “And as for Atoms, after I had Reasoned with my Self, I conceived that it was not probable, that the Universe and all the Creatures therein could be Created and Disposed by the Dancing and Wandering and Dusty motion of Atoms, the reason, why I think so, is as Follows: It is not probable that the Substance of Infinite matter is only Infinite, Small, Senseless Fibres, Moving and Composing all Creatures by Chance, and that Chance should produce all things in such Order and Method, such Curious Compositions, such Subtil Contrivance, such Distinctions of Several Kinds, Sorts, Times, Seasons, such Exact Rules, Fixt Decrees, Perfect Figures, Constant Successions, and the like, unless every Single Atome were Animated Matter, having Animated Motion, which is Sense and Reason, Life and Knowledge, to Move and Create other Figures, by Joyning and Uniting their Small Bodies by Consent, and Dissolving by Consent, and so Ordering by Consent and Agreement, which is not Probable; for if Every and Each Atome were of a Living Substance, and had Equal Power, Life and Knowledge, and Consequently a Free-will and Liberty, and so Each and Every one were as Absolute as an other, they would hardly Agree in one Government, and as unlikely as Several Kings would Agree in one Kingdom, or rather as Men, if every one should have an Equal Power, would make a Good Government; and if it should Rest upon Consent and Agreement, like Human Governments, there would be as many Alterations and Confusions of Worlds, as in Human States and Governments by Disagreement, for there must necessarily be as much Liberty and Power in every Atome to Disagree as to Agree. But, as I said, if Infinite Matter were Infinite Atoms, then every Atom must be a Living Substance, which is a Self-moving Substance, otherwise they could not Move, but would be an Infinite Immoving Substance; and if every Atome had not an Animate Knowledge, there could be neither Order nor Method; and if every one had an Equal Power, as Consequently every one must have, there would be a Disagreement; all which perswades me to Wave the Opinion of Atoms”.

leitores(as). Ensaaiemos agora, com maior facilidade, um esboço da estrutura argumentativa do trecho. Em um primeiro momento, é afirmada a improbabilidade da proposta na qual a ordem da natureza pudesse ser explicada por movimentos de infinitas criaturas inanimadas, insensíveis e irracionais, realizados pelo acaso. Encontramos, nesse momento, portanto, uma outra versão do argumento normativo de Detlefsen, com a importante adição da questão do acaso, que, como visto, nos remete ao debate pórtico *versus* jardins. Para que fosse viável a doutrina atomista, cada átomo deveria ser semovente e conter em si mesmo o princípio do movimento, o que, reitera Cavendish, seria ainda bastante improvável que gerasse harmonia e ordem no cosmos. Essa hipótese leva-nos ao outro argumento apresentado pela filósofa no trecho, argumento original e próprio, que se constrói no sentido de refutar a possibilidade de um atomismo vitalista.

Uma das importantíssimas novidades dessa versão do texto é a argumentação na qual, caso cada átomo fosse dotado de movimento e racionalidade próprios, mas fosse cada um deles uma unidade em si mesmo, eles jamais concordariam o suficiente para que o mundo que deles resultasse fosse um mundo coerente, coeso e bem-ordenado. Isso decorreria do fato de que cada átomo deveria ter um igual poder e igual conhecimento, o que impossibilitaria o acordo entre todos. A evidência para o último passo é, de maneira bastante original, extraída do ambiente humano político. Se cada ser humano tivesse iguais poderes e conhecimentos e fosse cada um deles singular e destacável do universo social, eles jamais concordariam entre si. Esse é um argumento para o qual Sarasohn (1985) e James (1999) chamam a atenção e podemos aqui denominar de “argumento político”. Essa etapa da argumentação é importantíssima, pois ela visa mostrar que a

hipótese de um atomismo vitalista não é considerada, nessa altura do corpus da pensadora, como uma alternativa viável e provável. Essa consideração contraria o que defenderam Clucas, em seu primeiro estudo de 1994, Stevenson (1996) e Shaheen (2017). Com base nessas reflexões, a filósofa conclui, por fim, ter abandonado a tese atomista. A consideração dessa edição das *Opiniões* é, portanto, central para a argumentação cavendishiana contra a hipótese atomista, não somente por explicitar o argumento normativo, mas também por adicionar uma nova dimensão a esse através do argumento político que, em última instância, remonta a alguns seus preconceitos aristocráticos. No entanto, essa está longe de ser a última discussão de Lady Margaret sobre o assunto e podemos, agora, seguir para os outros textos de maturidade escritos e publicados, como esse último, no período da restauração monárquica inglesa.

### *Philosophical letters* (1664)

As *Cartas filosóficas* compõem um dos textos mais interessantes do *corpus* filosófico-científico cavendishiano, considerando os objetivos da nossa pesquisa. Nessa obra, quanto à questão do atomismo e da existência de partes singulares na natureza, vários dos argumentos presentes nas obras anteriores repetem-se (ver, por exemplo, sobre a questão da divisibilidade, PL 4.9, 4.19, 4.33). O surgimento de um novo argumento, baseado no refinamento de algumas das premissas fundamentais da física de Cavendish, deve ser ressaltado: o que chamarei de “argumento da mistura”.

O argumento pode ser sumarizado da seguinte forma: tudo o que existe no mundo é composto de graus diferentes de matéria – matéria animada e inanimada. Esses graus de matéria existem em todo o cosmos misturados ou mesclados entre si de tal maneira que é

verdadeiro afirmar que os dois graus compõem, juntos, um mesmo corpo. É impossível a separação dos diferentes graus de matéria e não existe sequer um espaço qualquer na natureza – por menor que seja – que não seja composto de ambos os graus (PL 1.30, 1.33, 2.4, 4.5, 4.10). Trata-se de uma forma especial de mistura, na qual dois corpos interpenetram-se tão perfeitamente de modo que tudo o que há é composto dos dois graus de matéria, sem que os diferentes graus percam as suas identidades e características que lhe são próprias (PL 4.29). Essa será a conhecida teoria da completa mescla ou mistura (*thorow commixture*) da maturidade cavendishiana, e, apesar de ser uma conclusão extraída dos preceitos já apresentados desde as *Fantasia*s de 53, é somente no texto das *Cartas* que ela recebe um devido tratamento filosófico e adquire essa específica formulação. A doutrina da completa mistura é importante para a discussão do antiatomismo da filósofa, pois ela ajuntará às suas diversas reflexões sobre o assunto mais um argumento contrário à existência de átomos: partes consideradas fundamentalmente simples ou singulares na natureza. O argumento segue afirmando que, uma vez que é verdade que todo corpo e toda figura natural são formados de uma composição de diferentes graus de matéria, então não é possível que exista uma parte da natureza, por menor que seja, que seja genuinamente simples, no sentido de não ser composta por partes. Esse argumento é tão forte (considerando as premissas da autora) que Shaheen (2017) reconhece que seria nele que residiria o estabelecimento, em Cavendish, de uma posição decisivamente antiatomista<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Shaheen (2017) defende que os outros argumentos, como os que partem da ordem do universo ou da divisibilidade infinita da matéria, atacam uma determinada vertente do atomismo e não a tese atomista em sua totalidade. De acordo com a sua leitura, aparentemente esses argumentos não teriam sido suficientes para afirmarmos

Discutirei com maior profundidade posteriormente ao longo do capítulo a doutrina da completa mistura e as implicações da defesa de um tal posicionamento para a filosofia cavendishiana (ver seção 6.2.1). Ressalto, adiantando parte das questões relevantes, que essa é uma questão de peso para o argumento da tese que aqui defendo, já que, como vimos no capítulo passado, o estoicismo de Crisipo defendia uma curiosa teoria das misturas que assume exatamente uma semelhante mistura entre os princípios ativo e passivo do universo. Cabe aqui enfatizar que, apesar de ser talvez uma decorrência necessária da filosofia da duquesa desde 53, a reflexão filosófica sobre a mistura só surge claramente nesse momento do *corpus* cavendishiano, isto é, nas *Cartas* publicadas onze anos depois. Também é uma consideração de importância capital para defendermos a influência da física estoica nos preceitos fundamentais da filosofia natural cavendishiana, pois, de acordo com O'Neill (2001), somente depois da restauração monárquica e do retorno da família Cavendish do exílio na década de 60 é que Lady Margaret se dedicará com mais afinco ao estudo da filosofia dos antigos e dos modernos. É nesse quando que a nossa filósofa encontra a *História da filosofia* de Thomas Stanley e a escola estoica antiga. O surgimento, nas *Cartas* e textos subsequentes, da doutrina filosoficamente bem trabalhada da completa mistura dos graus de matéria, é compatível, pois, com a hipótese que advogo, na qual esse aspecto da filosofia de Cavendish se desenvolve a partir de um contato com o estoicismo antigo e da

---

que Cavendish defendia, de fato, uma posição antiatomista, pois eles seriam compatíveis com certos posicionamentos atomistas. Todavia, o argumento que parte da doutrina da completa mistura definitivamente solidificaria a atribuição de uma tal denominação à filosofia cavendishiana.

assimilação de alguns de seus elementos fundamentais que fossem compatíveis com as suas premissas sobre a natureza.

Outro aspecto essencial do estabelecimento de uma visão antiatomista na filosofia de Cavendish desde 1664 será a alteração da sua perspectiva sobre o vazio. Se, nos *Poemas*, o vazio era um postulado e nas *Opiniões* (tanto de 55 quanto de 63), o posicionamento da filósofa sobre o assunto é, no mínimo, ambíguo, a partir das *Cartas* há a defesa da inexistência de um vazio no cosmos (PL 1.2, 4.8, 4.31)<sup>194</sup>. A mudança de perspectiva é fundamental, ainda mais que ela servirá de argumento contra a doutrina dos átomos, principalmente contra as vertentes epicuristas de um atomismo clássico, já que essas pressupõem a existência de um vazio intracósmico entre as partículas de matéria, que possibilita, de fato, o seu movimento. Para prosseguirmos com a discussão, porém, é necessário que encerremos nossa inquirição sobre os posicionamentos antiatomistas nas obras filosóficas de Cavendish, e para isso, resta-nos somente dois tomos ainda a serem analisados.

### *Observations upon experimental philosophy* (1666-8) e *Grounds of natural philosophy* (1668)

As *Observações* são o local no qual as discussões sobre a questão atomista são mais abundantes e diversos dos argumentos desenvolvidos em obras anteriores reaparecem em variados momentos do texto. O argumento acerca da impossibilidade da existência de partes singulares na natureza, que do corpo dela fossem destacáveis, aparece no “Discurso argumentativo” e em OEP 1.37. O

---

<sup>194</sup> A questão do vácuo e do vazio será trabalhada nas próximas páginas, onde estabelecerei um paralelo com a discussão dos incorpóreos no estoicismo antigo.

argumento da divisibilidade de qualquer quantidade de matéria surge em OEP 1.30 e 1.37. O argumento a partir da tese da completa mescla está em “À leitora”, no “Discurso argumentativo” e em OEP 1.37. Por fim, o argumento normativo, aquele que estabelece que átomos não poderiam dar origem à ordem e harmonia cósmicas está presente em OEP 1.20, 1.37 e 3.3. Ademais, em contextos de discussões específicas sobre diversos aspectos e fenômenos da natureza, Cavendish defende que a tese atomista não é capaz de bem explicar as cores (OEP 1.20), o calor e o frio (OEP 1.26), a percepção (OEP 1.35) ou a peste (OEP 2.25)

Mais interessante que essas discussões esparsas, apesar de frequentes, é o fato de que as *Observações* são a primeira obra que dedica duas seções praticamente completas à discussão atomista e *todos* os argumentos anteriormente citados aparecem, em conjunto, nas seções OEP 1.31 e 3.4.

A trigésima primeira seção da primeira parte é denominada “Sobre as partes da natureza e sobre os átomos”<sup>195</sup> e vemos, nela, uma discussão pormenorizada dedicada especificamente ao assunto. A seção inicia-se a partir do argumento da divisibilidade da matéria, que Detlefsen (2006) apresenta como o argumento lógico-matemático, ao que Cavendish afirma que

Apesar de eu ser da opinião que a natureza é um corpo semovente infinito, e conseqüentemente <um corpo> autovivente e autocognoscente, divisível em partes infinitas, ainda assim eu não quero dizer que essas partes são átomos, pois não pode haver átomo, isto é, um corpo indivisível na natureza, porque o que for que tenha corpo

---

<sup>195</sup> “Of the parts of Nature, and of Atomes”



ou é material tem quantidade, e o que tem quantidade é divisível. (OEP 1.31, p. 135, p. 125)<sup>196</sup>

Em seguida, o argumento da inexistência de partes singulares que possam existir sozinhas e separadas do resto do corpo da natureza faz sua aparição:

Mas alguns podem dizer que se uma parte for finita, ela não pode ser divisível ao infinito. A isso, eu respondo que não há algo como uma parte singular finita na natureza, pois quando eu falo das partes da natureza, não compreendo que essas partes são como grãos de milho ou <como> areia em um monte, todas de uma figura ou magnitude e separáveis umas das outras. Ao contrário, eu concebo que a natureza é um corpo, volume ou magnitude infinitos que, por sua própria automoção é dividida em infinitas partes, não partes singulares e indivisíveis, mas partes de um corpo contínuo, discerníveis somente umas das outras por suas figuras próprias, causadas pelas alterações de movimentos particulares [...]. Em seguida, <é evidente> que é impossível que haja partes singulares na natureza, isto é, partes que sejam indivisíveis em si mesmas – como átomos – e que podem subsistir singularmente, ou por si mesmas, separadas ou extraídas de todas as outras partes. Pois, apesar de haver figuras perfeitas e completas na natureza, ainda assim elas não

---

<sup>196</sup> “Although I am of opinion, that Nature is a self-moving, and consequently a self-living and self-knowing infinite body, divideable into infinite parts; yet I do not mean that these parts are Atomes; for there can be no Atome, that is, an individeable body in Nature, because whatsoever has body, or is material, has quantity, and what has quantity is divideable”.

são outra coisa que partes da natureza. (OEP, 1.31, pp. 135-7, pp. 125-7)<sup>197</sup>

O argumento da impossibilidade da existência de partes singulares, que acabamos de ver, associa-se à tese, agora já bem assentada, da inexistência de um vazio no cosmos cavendishiano. Para que uma parte existisse de maneira apartada do resto do corpo da natureza, deveria haver, entre a parte e o resto do corpo da natureza, um espaço vazio, o que é o mesmo que nada e, portanto, não pode existir. O argumento que vem novamente para dar suporte à reflexão é o argumento da divisibilidade, mas, neste momento, é de particular importância o que Shaheen (2017) chama da concepção dinâmica de divisão de Cavendish. Para Cavendish, devemos encarar a divisão como um movimento de separação de partes. Como não é possível o vazio no cosmos cavendishiano (como discutiremos a seguir), a divisão deve necessariamente levar a uma composição, isto é, a uma união das partes divididas a outras partes do corpo da natureza, já que este é visto como um contínuo de matéria sem interrupções ou espaços vazios (2017, p. 137).

---

<sup>197</sup> “But some may say, if a part be finite, it cannot be divideable into Infinite. To which I answer, that there is no such thing as one finite single part in Nature; for when I speak of the parts of Nature, I do not understand, that those parts are like grains of Corn, or sand in one heap, all of one figure or magnitude, and separable from each other; but I conceive Nature to be an Infinite body, bulk or magnitude, which by its own self-motion is divided into infinite parts, not single or indivisible parts, but parts of one continued body, onely discernable from each other by their proper figures, caused by the changes of particular motions; [...]. Next, that it is impossible to have single parts in Nature, that is, parts which are indivisible in themselves, as Atomes; and may subsist single, or by themselves, precis’d or separated from all other parts; for although there are perfect and whole figures in Nature, yet are they nothing else but parts of Nature, which consist of a composition of other parts, and their figures make them discernable from other parts or figures of Nature”.

Em seguida, temos a apresentação do argumento a partir da doutrina da completa mescla, no qual, como vimos, é devidamente vedado que haja um corpo que podemos denominar de completamente simples na natureza, já que tudo o que há na natureza é composto de diferentes graus de matéria que estão mesclados perfeitamente entre si:

E mais! Fosse possível que houvesse uma parte singular, isto é, uma parte separada de todo o resto, ainda assim, <essa parte> sendo uma parte da natureza, ela deve ser composta da mesma substância que a natureza ela mesma. Mas a natureza é uma composição infinita de matéria racional, sensitiva e inanimada que, apesar de constituírem somente um corpo por causa de sua conjunção e mescla próxima e inseparável, mesmo assim elas são partes distintas (pois uma parte não é outra parte) e, portanto, cada parte ou partícula da natureza que consiste na mesma mistura não pode ser singular e indivisível. (OEP 1.31, pp. 137-8, p. 127)<sup>198</sup>

Depois de algumas discussões que não nos interessam tanto neste momento do nosso estudo, Cavendish termina de elencar seus argumentos levantando, primeiramente, a questão da ordem e da harmonia da natureza (o argumento normativo de Detlefsen), e

---

<sup>198</sup> “Nay, were it possible that there could be a single part, that is, a part separated from all the rest; yet being a part of Nature, it must consist of the same substance as Nature her self; but Nature is an Infinite composition of rational, sensitive and inanimate matter; which although they do constitute but one body because of their close and inseparable conjunction and commixture; nevertheless they are several parts (for one part is not another part) and therefore every part or particle of Nature consisting of the same commixture, cannot be single or indivisible”.

concluindo a questão com uma versão simplificada de seu argumento político:

A verdade é que <se houvesse o vácuo>, haveria distâncias como diversas lacunas e buracos, que as partes nunca se uniriam se uma vez fossem divididas, de tal modo que um pedaço do mundo se tornaria um mundo singular particular, não se unindo a nenhuma parte a não ser a si mesma, o que causaria uma horrível confusão na natureza, contrária a toda razão e sensibilidade. Dessa maneira, minha opinião do vácuo é, no meu julgamento, tão absurda quanto a opinião de átomos insensíveis e irracionais movendo-se por acaso [...]. Pois se não pode haver partes singulares, não pode haver átomos na natureza ou então a natureza seria como o casaco de um pedinte cheio de piolho. Tampouco poderia ela [a natureza] governar esses átomos perambulantes e irregulares, porque eles não seriam partes de seu corpo, mas cada um, um corpo em si mesmo, não tendo nenhuma dependência entre si. Portanto, se houvesse uma composição de átomos, não seria um corpo feito de partes, mas tantos corpos inteiros, completos e singulares encontrando-se como um enxame de abelhas. A verdade é <que> cada átomo sendo singular, deveria ser um corpo absoluto por si mesmo e ter um poder e conhecimento absolutos, através dos quais, ele se tornaria um tipo de deidade, e a troca entre eles causaria mais uma confusão que uma conformidade na natureza, pois todos os átomos,

sendo absolutos, eles seriam todos governantes e nenhum seria governado. (OEP 1.31, pp. 141-2, p. 129)<sup>199</sup>

A seção 1.31 das *Observações* é, logo, importantíssima fonte para estudarmos o antiatomismo da duquesa de Newcastle não somente por se tratar de um capítulo inteiramente dedicado ao tópico, mas por reunir os diversos argumentos que foram sendo construídos ao longo de sua carreira filosófica e utilizá-los conscientemente, em conjunto, contra a tese atomista. Podemos dizer que tratamos aqui de uma culminação de uma reflexão de mais de uma década, na qual a filósofa se insere em um dos mais intensos debates intelectuais do século dezessete. Além disso, Cavendish propõe-se a contribuir com a discussão de um ponto de vista altamente filosófico, apresentando um conjunto de argumentos racionais e especulativos que, para a pensadora, foram suficientes para que ela mesma abandonasse a hipótese atomista apresentada nos *Poemas*.

---

<sup>199</sup> “The truth is, there would be such distances of several gaps and holes, that Parts would never join if once divided; in so much as a piece of the world would become a single particular World, not joyning to any part besides it self; which would make a horrid confusion in Nature contrary to all sense and reason. Wherefore the opinion of *Vacuum* is, in my judgment, as absurd as the opinion of senseless and irrational Atomes, moving by chance; [...]. for if there can be no single parts, there cannot be Atomes in Nature, or else Nature would be like a Beggars coat full of lice; Neither would she be able to rule those wandering and stragling atomes, because they are not parts of her body, but each is a single body by it self, having no dependance upon each other; Wherefore if there should be a composition of Atomes, it would not be a body made of parts, but of so many whole and intire single bodies meeting together as a swarm of Bees: The truth is, every Atome being single, must be an absolute body by it self, and have an absolute power and knowledg; by which it would become a kind of a Deity; and the concourse of them would rather cause a confusion, then a conformity in Nature, because all Atomes, being absolute, they would all be Governours, but none would be governed”.

Outrossim, essa não é a única seção das *Observações* dedicada ao assunto. Na interessantíssima terceira parte da obra, Cavendish dedica-se a analisar os mais importantes pensadores e escolas da filosofia antiga. São discutidos, em alguma profundidade, os preceitos principais de Tales, Platão, Pitágoras, Epicuro e Aristóteles, enquanto menções breves são feitas a Heráclito, Demócrito, os cirenaicos e os acadêmicos. É de particular relevo para uma discussão sobre o antiatomismo de Cavendish a seção 3.4, que versará sobre o atomismo epicurista – já que a alusão a Demócrito, outro expoente do atomismo antigo, é extremamente curta e não há sequer menção ao seu pensamento atomista.

A seção “Sobre Epicuro e seus princípios de filosofia” (OEP 3.4) é, como o seu título bem atesta, uma discussão direta com alguns dos preceitos físicos e epistemológicos da filosofia de Epicuro, sendo, assim, um dos locais de suas obras em que a discussão sobre a hipótese atomista é mais desenvolvida. Novamente, encontramos diferentes versões dos argumentos já trabalhados, dentre os quais destacam-se o argumento das partes singulares, o argumento normativo e o argumento sobre a divisão (OEP 3.4.1-2). Retornam também à discussão os argumentos nos quais a percepção não pode ser fruto de um eflúvio de átomos advindos do objeto percebido (OEP 3.4.4). Em particular, a seção interessa-nos por alguns motivos. Primeiramente, é notável como, nesse trecho, ela está a dialogar com uma das vertentes específicas do atomismo, a saber, a vertente do patriarca dos jardins de Atenas. Isso demonstra a atenção e o estudo realizado pela filósofa das diferentes filosofias antigas e modernas e o discernimento intelectual que ela possui em atribuir determinadas questões a determinados filósofos. Evidência dessa posição é o fato de que, nessa seção, os argumentos são, em sua maioria, perpassados por uma

discussão acerca da existência de um vácuo ou espaço vazio no cosmos – um dos elementos fundamentais da física epicurista. Outras correntes atomistas havia, particularmente no século XVII, que assumiam uma posição corpuscularista, que contudo defendiam a inexistência de um vazio, aliando a tese de corpúsculos cuja forma e movimento explicam os fenômenos naturais com a afirmação de uma natureza plena e composta ininterruptamente de matéria – um dos exemplos mais notáveis sendo a física cartesiana dos vórtices.

Outro ponto digno de nota é que as filosofias antigas mais famosas estão, em sua maioria, sendo levadas em consideração por essa unidade das *Observações*. Como vimos, as filosofias de Tales, Platão, Pitágoras, Epicuro, Aristóteles, Heráclito e também dos cétricos acadêmicos são citadas e criticadas, por um ou outro motivo. Entretanto, a filosofia estoica não é sequer mencionada em qualquer local da obra<sup>200</sup>, não havendo qualquer indício textual inicial sequer do contato da pensadora com a filosofia da *stoá*, além da incrível semelhança entre o sistema proposto por Cavendish e o sistema do pórtico ateniense. Poderíamos pensar que ela efetivamente não teria tido contato com nenhuma fonte que lhe apresentasse a filosofia estoica. Todavia, de acordo com o próprio texto de abertura da

---

<sup>200</sup> A única ocorrência nas *Observações* do reconhecimento de Cavendish sequer da existência de um filósofo estoico surge logo no início do prefácio da obra, na famosa defesa de Lady Margaret contra aqueles que a criticavam por muito escrever. Ela afirma que, se escrever demais for uma doença, então ela ficaria honrada de compartilhar uma patologia “com os maiores filósofos, tanto morais quanto naturais, como também os maiores divinos, advogados, médicos, poetas, historiadores, oradores, matemáticos, químicos e muitos mais”. Na sequência, ela elenca dezesseis exemplos de autores que poderiam ser vítimas de tal doença, dentre os quais está presente o nome de Sêneca. Não há qualquer consideração da filosofia estoica no trecho, nem sequer de qualquer aspecto do pensamento de Sêneca, além do seu nome (OEP *Prefácio*, s.p., p. 7).

unidade, a intelectual teria estudado os antigos a partir da colossal obra de Thomas Stanley (OEP 3, p. 1, p. 249) e, como veremos (no nosso capítulo 7), o texto do historiador contém paráfrases das grandes fontes conhecidas na época sobre o estoicismo.

Na contramão do caminho que traçamos até aqui, não há uma discussão propriamente sobre o atomismo na última das filosofias cavendishianas, presente nos *Fundamentos de filosofia natural*. Alguns dos argumentos reaparecem, como o argumento da divisibilidade da matéria e da impossibilidade da existência de partes singulares, mas a autora cuidadosamente opta por não sequer mencionar o termo “átomo”, salvo uma vez, *en passant*, sem em nada discutir propriamente da hipótese atomista. Uma hipótese que poderia ser construída sobre essa ausência é o fato de que as *Observações* também encontram uma segunda edição – dessa vez inalterada – no ano de 68, mesmo ano da publicação dos *Fundamentos*. Existe a possibilidade de que a pensadora teria considerado a discussão antiatomista das *Observações* como suficiente, no entanto, não há nenhum indício textual que corrobore essa especulação, de modo que se trata somente de divagações.

Enfim, tendo analisado cronologicamente os diferentes tratamentos que Cavendish dá aos argumentos antiatomistas ao longo de suas obras, estabeleci que, progressivamente, a filósofa afasta-se de um posicionamento ambíguo quanto à existência de átomos e abraça um ponto de vista decididamente contrário à tese atomista, munida de um conjunto de argumentos que ela reúne ao longo de anos de estudo e especulação.

Importante para a exposição da pesquisa é essa longa seção, pois os estoicos eram famosos antiatomistas, defendendo um cosmos de matéria plena, no qual não há espaço para o vácuo, este sendo restrito



a existir fora do todo material. A duquesa britânica é, nesse sentido, mais extrema que o posicionamento estoico padrão, negando a existência de um vazio em qualquer canto de seu universo, propondo uma natureza que é, em sua essência, um todo de matéria infinita e ilimitada. Para continuarmos especificamente com essa reflexão e assinalar algumas semelhanças e disparidades entre os dois sistemas físicos e metafísicos, sigamos para o tratamento cavendishiano de outros dos tópicos estoicos já trabalhados anteriormente: o vazio e o lugar.

### 6.1.2. Vazio e lugar

Na sequência, convém reservarmos algumas páginas para o tratamento peculiar que a questão do vazio – e o seu conceito irmão de lugar – assumirá no pensamento da duquesa de Newcastle. Apesar de já havermos, em lugares diferentes do livro (seções 1.1 e 6.1.1), tocado no tratamento que a filósofa dará ao vazio, sintetizarei as considerações mencionadas de modo a explicitar a relação do conceito na cosmologia estoica com a sua aparição na filosofia cavendishiana.

Particularmente quanto ao vazio, semelhantemente como ocorre com a hipótese atomista, o posicionamento de Cavendish altera-se consideravelmente ao longo dos anos e é possível traçarmos as alterações a partir dos seus textos publicados. Nos *Poemas e fantasias*, como afirmei algumas vezes, há a experimentação com uma tese atomista que assumiria a existência de quatro tipos diferentes de átomos e de espaço vazio entre eles (PF 53, parte 1). Entretanto, em paralelo com a questão do átomo, a filósofa gradualmente vai se afastando de uma defesa da existência de um vácuo, para culminar,

em suas últimas obras, com a argumentação pela sua inexistência. Como também vimos nas seções mencionadas, nas *Opiniões* de 55 e 63, o posicionamento de Cavendish quanto aos átomos e quanto ao vácuo é ambígua (PPO 55 1.12, 1.14; PPO 63 1.6): a pensadora trata argumentos a favor e contra a existência de um vazio, sem aparentemente chegar a uma resposta definitiva. Entretanto, a partir de 64, com as *Cartas filosóficas*, Cavendish parece assumir um ponto de vista contrário à existência do vácuo (PL 1.2, 3.8, 4.31), até que, em 66, nas *Observações*, essa posição consolida-se como a posição cavendishiana de maturidade (OEP 1.1, 1.5, 1.19, 1.31, 1.37, 2.20, 3.3, 3.4). Por fim, nos *Fundamentos* de 68, a inexistência de um vácuo ou espaço vazio é novamente asserida (GNP 1.4, 1.17, 12.31, 12.32).

Não reconstruirei os argumentos utilizados, até porque grande parte da discussão se mistura com o debate acerca dos átomos, de modo que o texto se mostraria excessivamente repetitivo, caso o fizesse. Ressaltarei um argumento que ainda não foi devidamente trabalhado, mas que surge propriamente nas *Cartas* e acompanhará o raciocínio de Cavendish em diversos momentos a partir daí. Trata-se de algo como uma avaliação do estatuto ontológico do vazio:

Posteriormente, seu autor [Van Helmont], discursando sobre se há um vácuo na natureza, inclina-se para o partido afirmativo, <dizendo> que há um vácuo no ar, a saber, “há no ar algo que é menos que um corpo, que preenche o vazio ou os pequenos buracos e poros no ar e que é totalmente aniquilado pelo fogo. Ele é de fato vazio de toda matéria e é uma coisa intermédia entre um corpo e um espírito incorpóreo, e <um> quase nada em respeito a corpos, pois veio do nada e, portanto, pode facilmente

ser reduzido a nada” (Capítulo sobre o vácuo<sup>201</sup>). Tudo isso, Madame, ultrapassa minha capacidade, pois eu não posso de forma alguma conceber qualquer coisa entre algo e nada, que fosse menos que algo, mas mais que nada. Pois tudo o que é corpóreo na natureza é, para a minha razão, algo, isto é, alguma coisa realmente existente. Todavia, o que é incorpóreo na natureza é nada e, se houver qualquer vácuo absoluto na natureza – como o seu autor se esforça em provar – então certamente esse vácuo não pode ser nenhuma coisa que fosse, pois um vácuo é um puro nada. (PL 3.8, pp. 261-2)<sup>202</sup>

Essa é uma discussão importantíssima já que é possível vermos indícios de um posicionamento semelhante a algo cujo delineamento foi realizado na seção sobre a ontologia estoica. O argumento de Cavendish é simples, podendo ser sumarizado da seguinte maneira: Tudo o que é corpóreo é algo, isto é, algo efetivamente existente. Não há nada que esteja entre o algo e o nada, ou melhor, o não-algo. O vazio é, por definição, destituído de corpo e incorpóreo. O que não é corpo

---

<sup>201</sup> Nota da autora.

<sup>202</sup> “Next your Author discoursing whether there be any Vacuum in Nature, doth incline to the affirming party, that there is a Vacuum in the Air; to wit, There is in the air something, that is less then a body, which fills up the emptinesses or little holes and pores in the air, and which is wholly annihilated by fire; It is actually void of all matter, and is a middle thing between a body and an Incorporeal Spirit, and almost nothing in respect of bodies; for it came from Nothing, and so may easily be reduced to nothing. All this, Madam, surpasses my capacity; for I can in no ways conceive any thing between something and nothing, as to be less then something, and more then nothing; for all that is corporeal in Nature, is to my reason something; that is, some really existent thing; but what is incorporeal in Nature, is nothing; and if there be any absolute vacuum in Nature, as your Author endeavours to prove, then certainly this Vacuum cannot be any thing whatsoever; for a Vacuum is a pure Nothing”.

não é algo, sendo, portanto, nada. Podemos ver como, no trecho citado, a autora considera, inclusive, que isso vale para qualquer incorpóreo, não sendo esse argumento válido somente para o caso do vazio.

Ao compararmos essa posição com a ontologia corporalista estoica, encontramos um paralelo deveras interessante. Cavendish, ao assumir a inexistência completa do vazio, defende, *contrariamente* à tese estoica, um cosmos material *infinito e ilimitado*. Como devemos nos lembrar, na cosmologia estoica tradicional, o cosmos é limitado (*πεπερασμένη*), sendo circundado de um espaço vazio infinito (*τὸ κένον ἄπειρον*), um vácuo propriamente extracósmico. Contudo, se prestarmos bastante atenção ao argumento, a premissa fundamental assumida por Cavendish é, na verdade, um dos fundamentos da peculiar ontologia estoica.

Lembremo-nos: para os estoicos, de modo geral, os entes efetivamente existentes (*τὰ ὄντα*) são corpos, isto é, são materiais, deixando para os incorpóreos a difícil classificação de “algos” (*τὰ τινα*), que não são propriamente entes. Somente corpos são entes que podem ser ditos propriamente existir. Essa, em alguma medida, é a primeira premissa do argumento cavendishiano. Cavendish vai além e afirma que não pode haver algo entre o existir e o não existir, concluindo pela não existência do vazio que é, por definição, um incorpóreo, não sendo, portanto, um ser propriamente existente. O salto argumentativo aqui é importantíssimo, pois afasta-se da posição estoica padrão, que parecia reservar verbos como subsistir (*ὑφιστάναι*) (e não o verbo ser (*εἶναι*)) para dar conta da diferenciação entre os *tà ónta* e os *tá tina*). Defendo que nossa filósofa britânica assume a premissa que, na história da filosofia, era tradicionalmente associada a um materialismo de cunho estoico, sendo capaz, no entanto, de

discordar de alguns dos pressupostos associados. Por esse motivo, ela conclui uma concepção ontológica e cosmológica que será diferente dos estoicos em um ponto fundamental: não existe o que não seja corpo, e, se o vazio é um não corpo, então ele é nada, *id est*, não é. Cavendish inclusive será bastante sensível para entender que isso leva a uma diferença essencial entre o seu cosmos e o dos estoicos gregos: se o vazio não subsiste no universo nem como incorpóreo, então o universo é um todo *infinito e ilimitado* de matéria – concepção propriamente cavendishiana de natureza. O'Neill (2001), a única comentadora encontrada pela pesquisa que traça associações da tese de Cavendish com a doutrina dos filósofos estoicos antigos, resume bem o ponto quando afirma que “então, o raciocínio estoico contra um vazio intracósmico torna-se, para Cavendish, raciocínio para a negação de qualquer vazio” (2001, p. xxviii).

Outro conceito proeminente dentro do debate do pórtico acerca das coisas que existem e do complexo estatuto dos incorpóreos é o conceito de lugar. Conforme apresentado, a noção estoica de lugar pode ser considerada uma noção gêmea à concepção de vazio, dada a proximidade dos dois conceitos. Para a teoria da *stoá*, tanto o vazio quanto o lugar são coisas ou algos *incorpóreos* que têm relação com o que poderíamos chamar de espaço: sendo o lugar o espaço propriamente ocupado por um corpo e o vácuo, um espaço vazio, destituído de todo e qualquer corpo (mas capaz, conceitualmente, de contê-lo). Cavendish, a partir de sua argumentação acerca da infinitude da natureza material e da inexistência de um espaço vazio, estabelece as seguintes consequências quanto à noção de lugar: (a) todo corpo tem o seu lugar, que é, por sua vez, infinito como a natureza material, dada a inexistência de um “espaço vazio” no cosmos; (b) dada a impossibilidade da existência de coisas incorpóreas, Cavendish

afirma que o lugar não é algo incorpóreo, distinto do corpo e que o contém, mas defende a identidade entre corpo e lugar, vistos como uma e a mesma coisa. Esses posicionamentos quanto ao conceito de lugar (semelhantemente ao caso dos outros termos e temáticas trabalhados até aqui no capítulo), não aparece igualmente em todas as obras, mas podemos traçar a sua evolução. O termo “lugar” não aparece como um termo técnico ou acompanhado de uma reflexão terminológica nas primeiras obras em filosofia natural de Cavendish: não encontramos uma teoria particular do conceito de lugar nas *Fantacias* e, tampouco, nas *Opiniões* de 55. Na reformulação dessas obras, com a publicação de 63 das *Opiniões*, parte do caminho é percorrido entre uma concepção comum de lugar e a sua aceção técnica aqui mencionada: no prefácio afirma-se a inseparabilidade entre lugar e corpo (PPO 63, *Prefácio*, p. xxxi), enquanto na seção sobre o vácuo (PPO 63 1.6), afirma-se que não há lugar vazio no cosmos – “como poderia o lugar ser sem matéria, se nada é nada?” (PPO 63 p. 5). Porém, não há um desenvolvimento dessas hipóteses na obra, e ao longo do resto do texto, a pensadora utiliza-se do termo em sua concepção vulgar (PPO 63 2.6, 3.17, parte 5, 6.6, 6.18, 6.25, 7.31). Nas *Cartas filosóficas*, um ano depois, por outro lado, a discussão sobre o lugar torna-se alvo e fruto de reflexões filosóficas sutis e apuradas. Em diversas cartas, surge a tese da identidade entre matéria e lugar (PL 1.20, 1.29, 1.32, 3.8, 3.40, 4.3, 4.29, 4.31, 4.33) e algumas das cartas têm o conceito de lugar como reflexão principal, ao que Cavendish discute as definições e discussões de Hobbes (PL 1.17) e Descartes (PL 1.31) do tópico e apresenta a sua filosofia como contraponto:

Madame,

Seu autor [Hobbes], sobre lugar e magnitude, diz que “lugar não é nada fora da mente, nem magnitude coisa alguma dentro dela, pois lugar é um mero fantasma de um corpo de tais quantidade e figura e magnitude: um acidente peculiar do corpo” ([*Elementos de Filosofia*,] Parte 2, Cap. 8, Art.5<sup>203</sup>). Entretanto, isso não é concorde com a minha razão, pois eu acredito que lugar, magnitude e corpo não são mais que uma coisa e que o lugar é uma extensão tão verdadeira quanto a magnitude, e não uma <extensão> imaginada. Tampouco sou da sua opinião [de Hobbes] “que o lugar é imóvel”, mas <sou daquela na qual> o lugar se move, conforme o corpo se move, pois a nenhum corpo falta lugar, já que lugar e corpo não são mais que uma coisa e, onde quer que haja corpo, também há lugar, e onde quer que haja lugar, também há corpo, sendo os dois um e o mesmo. Portanto, movimento não pode ser “um abandono de um lugar e o adquirir de outro” (Art. 10<sup>204</sup>), pois não há algo que seja lugar diferente de corpo, mas aquilo que é chamado de mudança de lugar nada mais é que a mudança de movimentos corpóreos. Digamos que uma casa está em um determinado lugar: se a casa se for, o lugar também se vai, sendo impossível que o lugar da casa permaneça quando a casa é levada embora. Semelhante ocorre com um homem quando ele sai para fora do seu quarto: seu lugar também se vai. É verdade que, se o fundamento ou estrutura <da casa> ainda permanecerem, pode-se dizer que ali houve uma casa anteriormente, contudo, o lugar da casa não está realmente ali naquele momento, salvo se a mesma casa fosse reconstruída como

---

<sup>203</sup> Nota da autora.

<sup>204</sup> Nota da autora.

era antes, e então ela terá o seu lugar como antes [...]. Quanto ao espaço, ele é somente uma distância entre algumas partes ou corpos, mas um espaço vazio significa, em minha opinião, um nada, pois se lugar e corpo são um e o mesmo, e o vazio é o mesmo que nada, então certamente essas duas palavras [espaço e vazio] não podem ser colocadas juntas, pois são destrutivas uma à outra. (PL 1.17, p. 56-57)<sup>205</sup>

A tese é explícita e a carta traz inclusive alguns exemplos relevantes para o esclarecimento do posicionamento cavendishiano. O lugar existe somente como lugar de um corpo, sendo idêntico a uma determinada porção de matéria conformada por uma certa figura. Diferentemente dos estoicos, o lugar não pode ser considerado um incorpóreo, pois Cavendish, em sua ontologia mais materialista que o próprio materialismo estoico, assume que não existem incorpóreos no

---

<sup>205</sup> “Your Author concerning Place and Magnitude says, that Place is nothing out of the mind, nor Magnitude any thing within it; for Place is a meer Phantasme of a body of such quantity and figure, and Magnitude a peculiar accident of the body; But this doth not well agree with my reason, for I believe that Place, Magnitude and Body are but one thing, and that Place is as true an extension as Magnitude, and not a feigned one; Neither am I of his opinion, that Place is Immoveable, but that place moves, according as the body moveth, for not any body wants place, because place and body is but one thing, and wheresoever is body, there is also place, and wheresoever is place, there is body, as being one and the same; Wherefore Motion cannot be a relinquishing of one place and acquiring another, for there is no such thing as place different from body, but what is called change of place, is nothing but change of corporeal motions; for, say an house stands in such a place, if the house be gone, the place is gone also, as being impossible that the place of the house should remain, when the house is taken away; like as a man when he is gone out of his chamber, his place is gone too; [...]. and as for space, it is onely a distance betwixt some parts or bodies; But an Empty place signifies to my opinion Nothing, for if place and body are one and the same, and empty is as much as nothing, then certainly these two words cannot consist together, but are destructive to one another”.



universo. Não obstante tal divergência, a estrutura de pensamento da filósofa moderna parece, novamente, ser de inspiração estoica, uma vez que se compararmos o conceito de lugar com o conceito de vazio, semelhantemente consideramos que os dois são diferentes versões da noção de espaço: um que é o espaço ocupado pela matéria, o outro, o espaço não ocupado por matéria alguma, o vácuo. Como visto, Cavendish assume que o espaço não ocupado por matéria alguma, isto é, o vazio, é, literalmente, nada, pois não faz parte da categoria de seres efetivamente existentes. Logo, o vazio estoico enquanto incorpóreo que subsiste, sem matéria, ao redor do cosmos material, para a pensadora, não existe. Se tudo o que há é uma matéria infinita, então tudo o que há seriam espaços que contêm uma quantidade de matéria. Dessa maneira, todo o espaço seria lugar. Novamente, o conceito de lugar parece ser a concepção estoica de “espaço que contém matéria”. Na contramão, assim como com o vazio, Cavendish adapta as noções estoicas de lugar para dar conta da sua própria concepção de cosmos, assumindo que o lugar não pode ser considerado um incorpóreo, sendo, pois, necessariamente idêntico à matéria que contém. A filósofa leva a questão ao extremo, afirmando que, a rigor, nem deveríamos nos utilizar da nomenclatura de continente e contido, pois ela denotaria uma diferença entre o lugar e a matéria, além de expressar uma ideia na qual o que contém deveria, por necessidade, ser maior que o contido, o que é absurdo do seu ponto de vista.

Podemos vislumbrar, assim, que o tratamento do vazio e do lugar no pensamento cavendishiano, apesar de divergir do posicionamento padrão do estoicismo grego, opera considerando as premissas e definições desses termos estabelecidas pela escola antiga, levando essas considerações ao extremo e adaptando-as à sua tese de um universo material sem limites. Cavendish – leio eu, a partir da pesquisa

– concebe e formula uma cosmologia própria, com alguns aspectos diferentes da doutrina estoica, mas que, espero ter mostrado, é amplamente influenciada nas reflexões e concepções da escola. Dentro do tópico de interpretações ousadas e inovadoras da parte de Cavendish das doutrinas filosóficas e físicas dos estoicos, darei seguimento ao estudo do aspecto filosófico que talvez mais particularize o cosmos da pensadora, que envolverá também ares especialmente estoicos.

## 6.2. Cosmologia

### 6.2.1. Triunvirato da matéria e completa mescla

Hora é de discutir provavelmente um dos aspectos mais distintivos da filosofia cavendishiana (quicá o mais característico): a existência da matéria em três diferentes graus que se encontram tão mesclados entre si, que genuinamente podemos dizer que eles não formam mais que um corpo. Assim como os outros conceitos e teorias analisadas no capítulo, convém que façamos, nesse momento, uma apresentação histórica que analise a gênese e o desenvolvimento da tese nas obras da filósofa.

As *Fantasiae filosóficas* são, como sabemos a essa altura, o primeiro lugar no qual há a exposição e a defesa, por parte da duquesa, de um sistema vitalista da natureza. Todavia, nesse texto escrito às pressas, a filosofia cavendishiana ainda se encontra em seus primeiros passos, sendo ainda um tanto díspar da proposta bem estruturada e

estabelecida do seu pensamento de maturidade. Aqui, encontramos algumas hipóteses bem características que serão pontos basilares para a sua filosofia a partir de então. Algumas delas serão (a) a consideração do cosmos como um todo uno e único de matéria infinita, que (b) é identificada com o movimento, esse também corpóreo, de modo que (c) há algumas partes da matéria infinita que têm movimento inato e outras que não o possuem, devendo a matéria ser compreendida como sendo composta de matéria movente (*matter moving*) e matéria movida (*matter moved*) (PhF 1-3). A matéria inata, isto é, aquela dotada de movimento, move-se e move consigo a matéria destituída de moção, formando diferentes infinitas figuras e sendo, por isso, identificada como “espíritos” ou “um tipo de deus” para a matéria inerte (PhF 20). Evidente é que, nesse momento, Cavendish trata de *espíritos materiais*, também identificados à “vida” da natureza, que são compostos de um grau finíssimo de matéria, capaz de mover e agir sobre os restantes graus (PhF 24). Esses espíritos são também denominados sensitivos e associados a trabalhadores braçais (PhF 24), metáfora que aparecerá frequentemente na obra posterior da filósofa. Mais adiante no texto, é reconhecida a existência de um grau de matéria racional, que é o mais fino e sutil dos graus, possui movimento próprio, não trabalha diretamente sobre a matéria inanimada (PhF 30) e é associado à mente ou à alma dos animais (PhF 33). Os espíritos racionais e sensitivos podem concordar ou discordar em seus movimentos, concordância ou discordância identificadas com princípios de simpatia e antipatia da natureza que constroem o mundo (PhF 35-7). A presença de espíritos racionais em todo o universo e em todas as figuras, não somente nas figuras humanas, é apresentada como uma tese a partir da infinitude dos graus de matéria, sem que haja ainda uma argumentação filosófica bem

desenvolvida a seu favor. Importante ressaltar essa consideração, uma vez que podemos claramente perceber que Cavendish ainda está reticente em afirmar a racionalidade como uma característica do mundo como um todo (PhF 44<sup>206</sup>).

Em 1655, nas primeiras *Opiniões*, as principais perspectivas filosóficas são mantidas inalteradas, posto que a primeira parte do texto consiste em uma reimpressão das *Fantacias*. No entanto, alguns desenvolvimentos típicos dessa edição são dignos de nota. Em primeiro lugar, a nomenclatura de “espíritos” para os graus de matéria permanece, mas começa a ser gradualmente substituída. Encontramos, no texto inédito, a partir do capítulo cento e quarenta e quatro, por exemplo, uma recorrência grande da expressão “matéria inata racional” (*rational innate(d) matter*), (PPO 55 4.144, *passim*). Também a partir da parte quatro, a expressão “matéria inata sensitiva” tem diversas iterações no novo texto de Cavendish (PPO 55 4.148, *passim*). Não somente esses vocábulos são novidades conceituais da edição que aparece dois anos após as *Fantacias*, como eles parecem surgir a partir de um determinado momento do texto (Partes 4 e 5), o que nos sugere que provavelmente são expressões que adquirem

---

<sup>206</sup> A hipótese da existência de um grau de matéria racional mesmo em vegetais e minerais é proposta de modo pouco afirmativo e somente como uma possibilidade em PhF 44: “Qualquer coisa que tenha movimento tem espíritos sensitivos, e o que há na Terra que não seja forjado e feito em figuras e depois desfeito novamente por esses espíritos? Assim, toda a matéria é movente ou movida pelos moventes. Se isso for o caso, todas as coisas têm sensibilidade, porque todas as coisas têm esses espíritos nelas. E se espíritos sensitivos, por que não espíritos racionais? Pois há tanto infinito de cada grau específico de matéria, como se fosse uma <única> matéria, pois não há quantidade no infinito, já que o infinito é uma coisa contínua. Sendo esse o caso, quem sabe, mas vegetais e minerais podem ter alguns desses espíritos racionais, que é uma mente ou alma, neles, assim como o homem? Eles somente não possuem aquela figura (com o seu movimento próprio) para expressar o conhecimento daquela forma [do ser humano]”. (PhF 44, p. 54)

relevância para Cavendish ao final da redação da obra<sup>207</sup>. Interessante ressaltar que não há qualquer forma de desenvolvimento, seja nas *Fantásias*, seja nas primeiras *Opiniões*, de uma tese filosófica acerca do conceito de mistura, sendo a única menção de que os graus de matéria se encontram mesclados de alguma maneira aparece no curioso capítulo oitenta e um da segunda parte, que antecipa algumas das noções que se tornarão importantíssimas em obras posteriores:

Alguns podem dizer que, se houvesse infinita matéria insensível e movente, parte dela poderia permanecer não-movida eternamente. Eu respondo que isso não pode ser, pois como há infinita solidez e insensibilidade, também há infinita acuidade e facilidade, que eu assumo significarem <uma matéria> que procura e que penetra. Isso, em algum sentido, faz com que sejam iguais – se houvesse igualdade no infinito. Mas a matéria inata não funciona sobre a matéria insensível como <sobre> um material novo, pois a matéria inata está misturada com a parte insensível da matéria. <Isso se dá> uma vez que a matéria inata se move dentro da parte insensível da matéria e sobre a parte insensível, como eu descrevi na minha primeira parte. <Afirmo isso,> pois a matéria inata não toma <uma matéria> nova e fresca – como eu poderia dizer, para fins de distinção – para, com ela, criar uma figura, mas ela coloca a matéria insensível em diversas figuras, unindo cada grau como quer a matéria inata ou como é próprio para cada tipo de figura, já que alguns graus de matéria não farão, creio eu, alguns tipos de figura. Contudo, a parte

---

<sup>207</sup> As partes 2 e 3 do texto também são inéditas, fazendo parte dos acréscimos realizados pela autora à edição das *Fantásias*. Porém, não encontramos nelas as terminologias indicadas, o que aponta para o estabelecimento tardio dos termos em conceitos mais ou menos técnicos.

insensível da matéria não está misturada à matéria inata, apesar de a matéria inata estar nela misturada, uma vez que a matéria inata é pura em si mesma, sem qualquer tipo de mistura grosseira, pois ela é a parte pura infinita da matéria infinita <e> é os espíritos, ou a essência da natureza. (PPO 55 2.81, pp. 46-7, grifo meu)<sup>208</sup>

A redação do capítulo é confusa e essa, definitivamente, é uma característica do texto original das *Opiniões*. Como elemento essencial do trecho, apresento a consideração da mistura entre os graus de matéria, porém, pouco mais na obra é dito a esse respeito. O que está explicitado no excerto dá a entender que se trata de uma forma particular de mistura na qual a parte insensível está misturada à parte com movimento inato, mas o contrário não seria verdade – dado que a parte inata seria pura e não conteria misturas da parte grosseira da matéria. Como afirmamos, não temos ainda, em 55, um material dedicado a uma exposição de uma teoria da mistura, de modo que fica complicado estabelecermos claramente o que Cavendish propõe nessa altura de sua reflexão. Teremos que esperar até a edição de 63

---

<sup>208</sup> “Some may say, that if there were infinite dull and in-moving matter, some of it may lie unmoved eternally. I answer, that cannot be, for as there is infinite dulnesse and solidity; so there is infinite acutenes and facility, by which I mean searching, and penetrating, which in some sense makes it equal, if there be equality in infinite, but the innating matter works not upon the dull matter, as upon a new material; for the innate matter is mixt with the dull part of matter; For the innated matter moves in the dull part of matter, and on the dull part of matter, as I have described in my first part, for the innated matter takes not fresh and new (as I may say) for distinction sake, to make a figure with; but turns the dull matter into several figures, joyning each degree as the innate matter will, or as it is proper for such a kinde of figure, for some degrees of matter will not make, I do beleeve some kinde of figures, but the dull part of matter, is not mixed in the innate matter, although the innate matter is mixed in that, for the innate matter is pure in it self, without any gross mixture, for it is the infinite pure part of matter infinite, it is the spirits, or essence of nature”.

para uma exposição mais compreensível e uma tese filosófica mais robusta acerca do assunto.

A análise da segunda edição das *Opiniões é, hic et nunc*, de suma importância para a nossa pesquisa. Do ponto de vista teórico, percebemos uma maior clareza quanto ao estabelecimento de três graus fundamentais da matéria: o sensitivo, o racional e o inanimado – que são apresentados como a vida, a alma e o corpo da matéria infinita (PPO 63 1.2, *passim*). Nesse sentido, é em 63 que Cavendish subscreverá ao par conceitual “sensibilidade e razão” (*sense and reason*) como sendo um princípio ontológico fundamental da natureza, além de um critério epistemológico a partir do qual podemos julgar o que nos aparece dessa. Esse será, indubitavelmente, a dupla de conceitos mais importante nas obras de filosofia natural da maturidade de Lady Margaret e refletirá tanto seus compromissos filosóficos sobre o cosmos quanto sobre o conhecimento. Todo o universo é composto de sensibilidade e razão em um sentido lato, uma vez que possui matéria animada sensitiva e racional, enquanto nossa sensibilidade e razão particular e própria da nossa figura nos dá o conhecimento do mundo que nos é reservado. Como tratamos propriamente aqui da questão física, relevante reconhecer que o fato de existirem três graus de matéria que compõem o universo resulta na consideração de que a natureza é viva e cognoscente, pois, como afirma a pensadora, “o que quer que seja que possua matéria animada e movimento, possui vida e conhecimento; e se toda a matéria inanimada está misturada com a matéria animada, então a matéria única e infinita é viva e cognoscente” (PPO 63 1.15, pp. 12-3).

Terminologicamente, a duquesa afastar-se-á da oposição entre “matéria inata” (*innate(d) matter*) e “matéria insensível” (*dull matter*), optando por estabelecer os conceitos de “matéria animada sensitiva”

(*sensitive animate matter*) e “matéria animada racional” (*rational animate matter*) que, conjuntamente com a “matéria inanimada” (*inanimate/unanimate matter*), seriam os graus componentes fundamentais do cosmos.

Ademais, temos, neste momento, o primeiro esboço de uma teoria da mistura que considere a relação estabelecida entre os diferentes graus da matéria. Logo no início do texto propriamente dito, encontramos já um capítulo dedicado a essa questão:

Cap. IV - Sobre a mistura de cada grau da matéria única e infinita

Como a parte animada sensitiva ou vital da matéria única vive na parte inanimada da matéria única, assim também a parte racional ou radical da matéria vive na parte sensitiva da matéria animada, de modo que todos os graus da matéria única infinita estão misturados. <Isso deve ser o caso>, pois não é provável para a sensibilidade e razão humanas que os graus infinitos da matéria infinita devam subsistir em partes diversas: a verdade é <que> isso é impossível, sendo tudo infinito. (PPO 63 1.4, p. 4)<sup>209</sup>

Depreendemos, dessa e de outras seções da obra (PPO 63 1.15, 1.16 2.9), que os três graus de matéria estão misturados e imiscuídos um no outro de uma maneira bem peculiar. Além disso, temos a estranha consideração de que a mistura é tal que, apesar de os três graus de

---

<sup>209</sup> “As the Sensitive or Vital Animate part of Only matter liveth in the Unanimate part of Only matter, so the Rational or Radical part of Animate matter liveth in the Sensitive part of Animate matter, so that all degrees of Only and Infinite matter are Intermixed; for to human sense and reason it is not probable, that the Infinite degrees of Infinite matter should subsist in several parts; the truth is, it is impossible, being all Infinite” (*Chap. IV. – Of the Intermixing of Every Degree of Infinite and Only Matter*).



matéria estarem misturados um no outro, isso só é possível pela mediação da matéria animada sensitiva, posto que a matéria animada racional não estaria, por si só, misturada e mesclada à inanimada (PPO 63 1.4, 2.9, 2.10, 3.17, 6.24). Esse, talvez, é um dos momentos que leva alguns comentadores a ressaltar as contradições das obras cavendishianas, mas penso que isso decorre de uma má compreensão da literariedade do texto. Cavendish, no geral, parece assumir que os três graus estão imiscuídos um no outro: por mera transitividade, podemos perceber que seria impossível que A se misturasse em B, e B em C, sem que A se misturasse a C, considerando os três como conjuntos infinitos. Porém, existe uma peculiaridade do grau racional da matéria que é capacidade de mover-se sem levar consigo ou mesmo ter em consideração a matéria inanimada, capacidade vetada ao grau sensitivo animado. Nessas circunstâncias, Lady Margaret apresenta a matéria racional como sendo não misturada à matéria inanimada, mas é possível que isso seja uma forma de ressaltar os movimentos diferenciados e livres do grau animado da matéria racional, em oposição à sensitiva. Essa leitura é mais plausível se levarmos em consideração trechos de suas obras posteriores, onde a tese fica mais clara (por exemplo, PL 1.4 e 4.4). Outrossim, acredito que ganhamos mais no estudo filosófico das obras cavendishianas se assumirmos que, em situações como essa, a questão é mais uma falta de sistematicidade da terminologia – “problema” que a própria autora reconhece repetidamente em seus textos – que uma mera e simples contradição que invalide a sua proposta. Trata-se de um procedimento hermenêutico de que, provavelmente, muitos comentadores se utilizariam, se estivessemos a tratar de um filósofo homem de renome.

Ainda não temos, nessa altura, a formulação explícita da doutrina que ficará conhecida como a completa mescla ou mistura. No

entanto, podemos verificar que, já nesse texto, à temática é dedicada certa reflexão por parte da pensadora e alguns de seus elementos fundamentais começam a ser mais bem delineados. Em contrapartida, nas *Cartas filosóficas*, um ano mais tarde (1664), a tese da mistura completa dos três graus de matéria está bem estabelecida e ganha os contornos que serão associados, por mim, à teoria cavendishiana de maturidade. A matéria infinita existe em três graus constituintes que estão completamente misturados um ao outro (PL 1.30, 2.19, 3.24), formando, conjuntamente, não mais que um corpo (PL 1.17, 4.10, 4.29). Nessa forma ímpar de mistura, os elementos, isto é, os diferentes graus de matéria, existem de forma mesclada, porém, cada um deles retém os seus movimentos e características próprios (PL 1.35, 4.5, 4.29) e não há nenhuma parte ou canto da natureza que não seja composta de uma tal mistura, que pervade, assim, todo o universo (PL 1.30, 2.4). Nesse momento, é explicitado, contrariamente aos trechos observados nas *Opiniões*, que a matéria racional se encontra necessariamente misturada à matéria inanimada, apesar de poder se mover de maneira livre e desassociada a essa (PL 1.4, 4.4). Como sabemos, essa será uma das bases da ontologia e da cosmologia cavendishiana que possui um referente de inspiração no estoicismo antigo, também ele preocupado – ao menos em sua vertente crisipiana – com a mistura entre os diferentes princípios do cosmos.

Além disso, nessa obra está estabelecida, como pode-se bem imaginar, a tese dos três diferentes graus de matéria que passam a ser chamados de “matéria inanimada”, “matéria sensitiva” e “matéria racional” (na maior parte das vezes). Existe inclusive, na obra em questão, algumas reflexões sobre os diferentes termos utilizados por Cavendish para transparecer a tese dos graus materiais, como em PL 2.34 ou 3.16, onde ela explica o motivo de ter utilizado e abandonado

o termo espírito: a conotação da imaterialidade que o termo evoca seria um problema, já que ela estaria falando de espíritos naturais e materiais e não da alma sobrenatural do ser humano. “Sensibilidade e razão” também retorna como uma das locuções conceituais mais importantes da obra e encontra-se repetida inúmeras vezes na obra, tanto em sua acepção física quanto em sua concepção epistemológica.

Por fim, outro elemento importante para a nossa análise é o fato de que, a partir das *Cartas*, Cavendish se refere mais de uma vez aos caracteres ativo e passivo da matéria animada e inanimada, respectivamente. Na quarta carta contra Henry More, encontramos a seguinte descrição do ponto de vista cavendishiano sobre a natureza:

E, portanto, a matéria não é meramente passiva, mas sempre ativa, por motivo da mistura completa de matéria animada e inanimada, pois, apesar da matéria animada ser somente ativa em sua natureza, e a inanimada, passiva, mesmo assim, porque elas estão unidas de maneira tão próxima que que não formam mais que um corpo, as partes da matéria animada ou semovente carregam e causam as partes inanimadas a moverem-se e trabalhar junto com ela. Assim, há uma atividade em todas as partes da matéria que se move e trabalha como um <só> corpo, sem qualquer permanência ou repouso, pois tudo é movível, movente e movido. (PL 2.4, p. 145)<sup>210</sup>

---

<sup>210</sup> “And therefore matter is not meerly Passive, but always Active, by reason of the thorow mixture of animate and inanimate matter; for although the animate matter is onely active in its nature, and the inanimate passive, yet because they are so closely united and mixed together that they make but one body, the parts of the animate or self-moving matter do bear up and cause the inanimate parts to move and work with

É por motivo do refinamento perceptível de sua teoria e do estabelecimento de conceitos mais facilmente reconhecíveis, cujas formas acompanharão as obras filosóficas de Cavendish até a última, que proponho que, ao reconhecermos diferentes fases no pensamento da filósofa, entendamos como período de maturidade a produção intelectual que se inicia em 1664, com as *Cartas*. Isso quanto à filosofia natural e à epistemologia, claro, já que aqui não estamos lidando com as outras obras publicadas da autora.

Dando seguimento ao nosso caminhar, a próxima obra – as *Observações sobre filosofia experimental* – segue basicamente os preceitos estabelecidos nas *Cartas*, com nomenclaturas e conceitos semelhantes. A questão da mistura dos diferentes graus de matéria reaparece como uma tese importante em OEP *À leitora, Discurso argumentativo*, 1.31, 1.36, 1.37, 2.6, 2.8, 2.15, 3.5 e *Uma explicação*. Do ponto de vista teórico, portanto, há poucas diferenças entre a proposta física essencial das *Observações* e das *Cartas*, o que leva muitos(as) estudiosos(as) a considerarem os dois textos como defendendo a mesma posição, o que é bastante razoável. Ademais, os dois textos são os mais referenciados e estudados por aqueles que buscam compreender a filosofia natural cavendishiana, possivelmente porque são nesses anos que a sua teoria aparece em sua forma mais bem-consolidada e mesmo mais palatável para aqueles(as) que não estão acostumados(as) com as suas intrincadas redações. Do ponto de vista da pesquisa, gostaria de ressaltar que há, nas *Observações*, e em nenhum outro texto cavendishiano, a denominação (que eu, particularmente, gosto bastante) da tese da existência de três diferentes graus de matéria como sendo um triunvirato – referência à

---

them; and thus there is an activity in all parts of matter moving and working as one body, without any fixation or rest, for all is moveable, moving and moved”.

política romana antiga. Encontro, nesse texto, três variações da expressão: o *Discurso argumentativo* e a questão três da seção 1.37 trazem “triunvirato de graus da matéria”, a questão quatro da mesma seção lê “triunvirato da natureza”, enquanto, ao final, na *Explicação*, temos “triunvirato dos graus constituintes da natureza material”. Interesse-me pela denominação, uma vez que se trata de uma maneira distintiva de tratar a hipótese tão característica da filosofia natural de Cavendish, ao mesmo tempo que é uma oportunidade que a autora encontra de dar sinais do seu conhecimento de outra área do ensino formal, costumeiramente negada às mulheres do XVII: a história.

Curiosamente, após todo esse trabalho de estabelecer uma doutrina dos três graus de matéria e da maneira que eles mesclados no universo, a tese da completa mistura, nesses termos, não aparece nenhuma vez no texto dos *Fundamentos* de 68. O cosmo tripartite está presente desde o início da obra e ocorre inúmeras vezes, porém, quanto aos termos, não é dada a preferência para termos como “matéria sensitiva” e “matéria racional”, sendo estas completamente substituídas por variantes de “parte sensitiva ou racional (da matéria)”.

Após o sobrevoio histórico acerca da ocorrência, nas obras cavendishianas, da tese do triunvirato da natureza e da completa mistura, temos em mãos elementos suficientes para prosseguirmos com a proposta específica do capítulo que é, apresentadas as físicas dos primeiros estoicos e da duquesa de Newcastle, propor algumas comparações entre elas.

## 6.2.2. Princípios constitutivos da natureza e teoria da mistura

Nesta seção, realizarei o cotejamento propriamente dito entre a doutrina da *stoá* e da nossa filósofa britânica em três pontos: os princípios constitutivos da natureza, o cosmos sensitivo e racional, e a teoria da mistura.

Podemos iniciar com a menção de que os dois sistemas físicos são notoriamente materialistas, assumindo, do ponto de vista ontológico, uma identidade entre ser efetivamente existente e ser material (seções 5.1 e 6.1). Em comparação com as outras propostas de seus tempos, podemos perceber o aspecto quase radical do materialismo tanto estoico, quanto cavendishiano. Quanto a questões ditas metafísicas, as acepções dos conceitos de lugar e vazio nas duas filosofias são também extremamente similares, sendo a noção de lugar associada ao espaço ocupado por um corpo e a de vazio, a um espaço que não o é. Isso posto, porém, essa interpretação de tais conceitos leva Cavendish a conclusões diferentes do pórtico quanto à natureza. O cosmos dos primeiros estoicos é finito e esférico, um todo de matéria plena, sem espaços vazios em seu interior, rodeado por todos os cantos por um vazio extracósmico infinito. Para Cavendish, a matéria que compõe a natureza é ela mesma infinita<sup>211</sup>, não possuindo qualquer

---

<sup>211</sup> A assunção da infinitude da natureza não é um simples ponto de divergência entre a doutrina cavendishiana e a estoica, considerando que ela leva a diversas consequências profundas na física e epistemologia de cada um dos lados. A discussão sobre a concepção de infinito no pensamento da filósofa britânica é riquíssima e merece ser ainda mais bem estudada. O fato de que o termo é um dos preferidos da autora em suas obras da década de 50,

forma ou limite. Isso leva a filósofa a conceber que, por motivo de todo o universo ser composto de matéria, o vazio não pode existir nem em sua versão extracósmica, já que não existiria nada que fosse propriamente externo ao cosmos (salvo Deus, caso extremamente particular). A duquesa leva inclusive às últimas consequências as caracterizações estoicas de tais conceitos, levando a sua estranha ontologia – na qual somente os entes corpóreos são efetivamente existentes – a seus limites, asserindo, contrariamente à ortodoxia da *stoá*, que os incorpóreos, devem, assim, ser vistos como nada, ou seja, como não existentes ou subsistentes de maneira alguma. Dessa forma, em Cavendish, o vazio é equiparado ao nada inúmeras vezes e o lugar não é visto como um incorpóreo que contém o corpo, mas é identificado ao corpo ele mesmo, na identidade peculiar que a filósofa reconhecerá entre matéria, forma, movimento e lugar.

Seguindo adiante, é de relevância capital ressaltar que, além de materialistas, a concepção de matéria nos dois sistemas de pensamento é bastante particular e característica, contemplando, em ambos os casos, uma matéria que é viva, dotada de movimento, sensibilidade e racionalidade próprios – aspectos costumeiramente desassociados do conceito de matéria em muitas propostas físicas. No sistema estoico, particularmente em Zenão, Cleantes e Crisipo, essa consideração está apresentada na distinção que os escolarcas estabelecem entre princípios (*ἀρχαί*) e elementos (*στοιχεῖα*) constituintes do cosmos e no desenvolvimento da parte da física dedicada aos princípios (seção 5.2). Os princípios são dois: um deles, o princípio ativo (*τὸ ποιοῦν*), é dotado de movimento próprio,

---

sendo responsável – sozinho – por, nada mais, nada menos, que um terço do capítulo completo de abertura das *Fantasiae* e das primeiras *Opiniões* (PhF 1 = PPO 55 1.1).

sensibilidade e racionalidade e é responsável por todos esses aspectos do universo, sendo causa direta da ordem cósmica universal. Esse princípio ativo é identificado com a razão ou o *lógos* do mundo, com o destino e mesmo com Zeus. Ele confere unidade e coesão ao cosmos, além de ser responsável pelas ações que são realizadas no seu interior. Por outro lado, o princípio passivo (*τὸ πάσχον*) é a matéria que é movida, sofre a ação e é configurada pelo princípio ativo. Importante elencar, nessa altura, alguns pontos: (a) os dois princípios são princípios materiais; (b) o princípio ativo é o responsável pela ordem, coesão e harmonia do cosmos, além de (c) ser causa direta e principal de cada um dos movimentos particulares que existem nele. Todos esses aspectos, incluindo a divisão do universo em duas partes ou graus principais que compõem a natureza, são encontrados também em Cavendish, que denomina seus princípios de várias formas, das quais reteremos “matéria animada” e “matéria inanimada”. Esse é um foco fundamental de influência estoica no cosmos cavendishiano. Argumento, inclusive, que o contato provável da duquesa com a filosofia estoica na década de 60 foi fundamental para a sistematização de seu pensamento e para o estabelecimento dos conceitos aqui trabalhados de maneira mais clara e mais bem delineada, o que ocorre nas publicações da autora que datam da mesma década.

Quanto às divergências, um dos aspectos distintivos da filosofia cavendishiana reside no fato de, apesar de os estoicos reconhecerem o princípio ativo como dotado de sensibilidade e razão, será somente a autora britânica que desenvolverá tal reflexão assumindo a posição na qual o grau de matéria animada deve ser visto como também composto de dois outros graus: a matéria animada e a matéria racional. Tais graus possuem constituições diferentes, a saber, um é



mais fino, menos denso, mais sutil e penetrante que o outro, além de possuírem distintas funções no cosmos – a função da matéria sensitiva é extrair modelos de objetos externos e mover a matéria inanimada que está nela misturada, enquanto a matéria racional tem por papéis a união das percepções particulares, o reconhecimento das percepções com referentes externos e o planejamento dos diferentes movimentos a serem realizados. Apesar disso, esse aspecto do pensamento da filósofa não me parece ser tanto um afastamento do estoicismo em seus fundamentos, já que ao menos Crisipo via o cosmos como sensitivo e racional, como mostramos em Diógenes Laércio (DL 7.138-9) e Cícero (*Nat. D.* 2.9.29-30). Outro ponto de destaque é que essa era uma das doutrinas considerada na antiguidade como tipicamente estoica, já que nenhuma das outras escolas helenistas defendiam um cosmos de matéria plena, permeado em todos os cantos por um princípio material vivo que lhe confere razão e sensibilidade. Mais uma vez, argumento que a filósofa britânica leva os preceitos estoicos aos seus próprios limites e adapta a filosofia antiga aos moldes de seu próprio pensamento. Importante reiterar que Cavendish havia apresentado os elementos essenciais da sua hipótese física e metafísica já nas obras da década de 50 (*Fantacias*, em 53; e *Opiniões*, em 55), sem que tenhamos indícios de que a pensadora já havia travado conhecimento com a doutrina estoica. A publicação dos preceitos fundamentais nas *Fantacias*, opúsculo que é publicado muito pouco tempo depois dos *Poemas* – obra de um posicionamento bastante distinto – é, inclusive, bastante intrigante. Até o momento, pelo fato de a pesquisa não ter encontrado evidências do contato de Cavendish com a teoria estoica em seu período de formação, contento-me em considerar que a filósofa propôs, de fato, um sistema bastante original que, depois de um contato mais tardio com a *stoá*,

será refinado e consolidar-se-á claramente com base em algumas influências estoicas.

O último tópico que desejo pôr em evidência acerca dessas influências cosmológicas, quanto aos pontos abordados por esta seção, são os paralelos encontrados entre as duas teorias metafísicas quanto ao conceito de mistura. Por causa da sua distintiva doutrina do mundo composto, em todos os cantos, de dois princípios, Crisipo, de acordo com Alexandre de Afrodísias (*Mixt.* 216 = LS 48C = SVF 2.473), foi forçado a desenvolver filosoficamente uma doutrina da mistura, na qual ele distingue mesclas de matéria realizadas por justaposição (*παράθεσις*), por interfusão total (*σύγκρισις δι' ὅλων*), e pelo que ele chama propriamente de fusão (*κράσις δι' ὅλων*). Essa filosofia da mistura é fulcral, pois ela explica a forma na qual os diferentes princípios materiais do cosmos coexistem: para o pai da física do pórtico, os princípios se interpenetram completamente, sendo mutuamente coextensivos em sua totalidade sem perder a sua essência ou as suas características particulares, de modo que não há lugar do cosmos que não seja composto de uma mescla de princípio ativo e princípio passivo. A mesma tese e a mesma preocupação filosófica com a mistura serão relevantes para Cavendish e seu sistema físico, principalmente – como vimos – em suas obras de maturidade. Nessas, Lady Margaret apresenta a sua perspectiva sobre o tema de maneira explícita, considerando inúmeras vezes que a matéria existe em diferentes graus – animado (sensitivo e racional) e inanimado – e que esses graus coexistem em uma certa forma de mistura completa (*thorow mixture*), na qual eles se interpenetram completamente, formando um só corpo, sem que, contudo, eles percam as suas características e aspectos fundamentais. Nesse ponto, acredito que há o paralelo mais próximo entre as teses estoica e cavendishiana,

considerando que a reflexão é praticamente a mesma, assim como a conclusão. O fato de que a teoria da mistura de Cavendish apresentasse de modo bem delineado também somente a partir de suas obras do período da restauração (isto é, da década de 1660), alimenta a proposta na qual a pensadora teve contato com o estoicismo durante esse período e que dele se utilizou como inspiração para refinar o seu próprio sistema de pensamento, que, por sua vez, era, do outro, já surpreendentemente próximo.

Com esse tópico, concluo os três paralelos cosmológicos que gostaria de traçar entre os sistemas da física de Crisipo e de Cavendish. Seguirei, logo, para o último aspecto da comparação que realizo no presente capítulo, referente mais propriamente à mecânica cavendishiana e à sua discussão filosófica sobre a causalidade, que lembrará algumas concepções fundamentais do chamado ocasionalismo estoico.

## 6.3. Mecânica e causalidade

O último ponto que gostaria de trabalhar concernente à física cavendishiana será a sua concepção de movimento, intimamente relacionada à matéria semente e à sua capacidade de colocar-se em movimento. Essa concepção, como apresentamos em alguns lugares até agora (seções 1.2.2 e 3.2.1), vem acompanhada de uma reflexão filosófica sobre a noção de causa, que leva a filósofa a considerar a posição ocasionalista como uma boa estrutura explicativa da causalidade no cosmos. Devo destacar que não me delongarei demais no assunto, pois essa é a única faceta cuja associação entre as físicas estoica e cavendishiana foi já abordada pela bibliografia secundária,

principalmente no importante artigo de O'Neill de 2013<sup>212</sup>. Espero que a quase ausência de uma literatura específica sobre a conexão entre a física e a epistemologia estoica com o pensamento cavendishiano (com a exceção dos textos de O'Neill, 2001, 2013), contribua para realçar a novidade da abordagem da pesquisa perante o estado atual da produção intelectual sobre o tema.

Já foi afirmado que Crisipo fomentava uma discussão filosófica bastante característica acerca na noção de causa (seção 5.3). O pensador estoico distingue diversos tipos de causa, dentre elas “causas perfeitas e principais” e “causas antecedentes ou auxiliares e próximas” (*Fat.* 18.41). Essa diferenciação é particularmente frutífera, pois mostra como diferentes acepções do conceito de causa podem compatibilizar um universo causalmente determinado pelo destino com a liberdade do assentimento. Num nível mais profundo, a distinção entre causas principais e auxiliares nos remete à diferenciação entre o princípio ativo e o princípio passivo do cosmos. O *pneûma* ou princípio divino do mundo é, em última instância, o real gerador do movimento no sistema estoico, podendo ser compreendido como a sua única genuína causa principal. No famoso exemplo da turbina e do cilindro, a hipótese advogada pelo escolarca grego seria a de que a pessoa que fornece a força inicial externa atuaria como uma causa antecedente, enquanto é a natureza dos próprios objetos que efetivamente os colocaria em movimento, sendo, desse, a

---

<sup>212</sup> Alguns dos tópicos físicos da proposta cavendishiana já haviam sido comparados com aspectos estoicos pela mesma estudiosa em sua “Introdução” às Observações, de 2001 (O'Neill, 2001). Por se tratar de um introito à obra e não um estudo especializado, porém, a estudiosa não pôde desenvolver suficientemente todos os elos que estabelece entre os dois sistemas filosóficos.

causa perfeita. A natureza tanto do cone quanto do cilindro é capaz de colocá-los em movimento, pois nela há o princípio ativo e divino que está presente em todas as coisas e confere, a elas, moção.

O'Neill (2013), no estudo recém-mencionado, realiza um excelente trabalho traçando a genealogia do ocasionalismo moderno desde os estoicos antigos, mostrando como o conceito desses de causas antecedentes (προκαταρκτικά αίτια) será recuperado pela tradição médica galeniana, reaparecendo ao menos desde o século XIV na Europa ocidental. Nesse contexto e posteriormente, sua tradução mais comum se tornará o latim *occasions*. Dessa maneira, a comentadora mostra que, no início da idade moderna, tanto pela medicina de Galeno, quanto pelo interesse profundo em Cícero, a intelectualidade estava já suficientemente familiarizada com o conceito de “ocasião” como sendo uma espécie de causa secundária. Ao estudar e entrar em contato com as teorias físicas antigas e modernas, quando do seu retorno à Inglaterra, Margaret Cavendish aparentemente cruza com a terminologia técnica e a incorpora sua literatura filosófica.

As ocorrências do termo “ocasião” no texto cavendishiano ou mesmo de uma reflexão acerca do conceito de causa em moldes inspirados pelo pórtico dizem-nos bastante se analisadas do ponto de vista cronológico, como fizemos até agora no capítulo. Não há, nas *Fantasias* ou na primeira edição das *Opiniões*, nenhuma ocorrência técnica do termo e, na edição de 63 das *Opiniões*, em nenhuma das variações do vocábulo encontramos qualquer discussão filosófica que distinga diferentes tipos de causa. Diferente é o posicionamento apresentado em 64, com as *Cartas filosóficas*, nas quais encontramos o termo “ocasião” ocorrendo, com a sua significação técnica, em PL 1.5, 1.39, 2.27, 3.4, 3.9, 3.18, 4.2, 4.5 e 4.33. Mais importantes ainda são as

ocorrências em PL 1.23, 1.30 e 4.6, sobre as quais me deterei um pouco. A explicação do movimento é diligentemente exposta na carta dentre as três que é direcionada contra Descartes (1.30) e encontramos nela quase todos os conceitos que nos esforçamos em delinear:

Entretanto, para retornar ao movimento, minha opinião é que toda a matéria é parcialmente animada e parcialmente inanimada, e toda a matéria é movente e movida, não havendo nenhuma parte da natureza que não possua vida e conhecimento, já que não há parte <alguma> que não tenha uma mistura de matéria animada e inanimada. E, apesar de a matéria inanimada não ter movimento, nem vida ou conhecimento por si só – como os têm a animada –, mesmo assim, sendo ambas tão proximamente conjuntas e misturadas como em um único corpo, a inanimada move-se assim como a animada, mesmo que não da mesma maneira: pois a animada move-se por si mesma e a inanimada move-se pela ajuda da animada. Portanto, a <matéria> animada é movente e a inanimada, movida. Não <é o caso> que a matéria animada transfere, infunde ou comunica sua própria movimentação para a inanimada, uma vez que isso é impossível, já que ela não pode abandonar sua própria natureza nem alterar a natureza da matéria inanimada, cada uma retendo a sua própria natureza – já que a matéria inanimada permanece inanimada, isto é, sem automoção; e a animada não perde nada de sua automoção, o que aconteceria se ela transferisse ou inculcasse seu movimento para a matéria inanimada. Apenas, como eu disse anteriormente, a <matéria> inanimada trabalha ou se move com a animada por causa de sua união e mistura próximas, de modo que a <matéria>

animada força ou causa a matéria inanimada a trabalhar com ela e, portanto, uma é movente e a outra movida. Consequentemente, há vida e conhecimento em todas as partes da natureza, por motivo de em todas as partes da natureza haver uma mistura de matéria animada e inanimada, e essa vida e conhecimento é sensibilidade e razão ou movimentos corpóreos sensitivos e racionais – que são todos um com a matéria animada, sem distinção ou abstração e não podem abandonar a matéria assim como a matéria não pode abandonar o movimento. Assim, toda criatura, sendo composta dessa mistura de matéria animada e inanimada, também tem automação, isto é, vida e conhecimento, sensibilidade e razão, de modo que nenhuma parte tem necessidade de dar ou receber movimento a partir de ou em direção a outra parte, apesar de poder ser uma ocasião de uma forma de movimento de alguma outra parte, causando-a a mover-se de tal e tal forma [...]. Dessa forma, um corpo pode ocasionar outro corpo a mover-se de tal e tal forma, mas não <pode> lhe dar movimento, enquanto todo corpo (embora ocasionado por outro a mover-se) move-se por seu próprio movimento natural, pois a automação é a natureza mesma da matéria animada. (PL 1.30, pp. 98-100 – grifo meu)<sup>213</sup>

---

<sup>213</sup> “But to return to Motion, my opinion is, That all matter is partly animate, and partly inanimate, and all matter is moving and moved, and that there is no part of Nature that hath not life and knowledg, for there is no Part that has not a comixture of animate and inanimate matter; and though the inanimate matter has no motion, nor life and knowledg of it self, as the animate has, nevertheless being both so closely joyned and commixed as in one body, the inanimate moves as well as the animate, although not in the same manner; for the animate moves of it self, and the inanimate moves by the help of the animate, and thus the animate is moving and the inanimate moved; not that the animate matter transfers, infuses, or communicates its own motion to the inanimate; for this is impossible, by reason it cannot part with its own

Claro está por esse trecho e outros semelhantes que a acepção de Cavendish para o termo “ocasião” é a de uma causa auxiliar ou antecedente, que possibilita que determinado objeto se coloque em movimento de uma determinada forma. Em concordância com esse preceito, assim como o princípio ativo estoico, Cavendish parece assumir algo como um monismo causal quando assere que todo movimento é causado, em última instância, pelo movimento inato presente na matéria animada – sendo, assim, sempre, uma automoção (*self-motion*). Por isso, um corpo não pode transferir movimento a outro sem que lhe transfira também uma quantidade de matéria, podendo somente funcionar como uma “causa ocasional” (*occasional cause*) (termo cavendishiano presente em PL 1.23) para que esse se coloque em movimento. As semelhanças com a aitiologia de Crisipo não poderiam ser mais evidentes. Cavendish vai mais longe e nos

---

nature, nor alter the nature of inanimate matter, but each retains its own nature; for the inanimate matter remains inanimate, that is, without self-motion, and the animate loses nothing of its self-motion, which otherwise it would, if it should impart or transferr its motion into the inanimate matter; but onely as I said heretofore, the inanimate works or moves with the animate, because of their close union and commixture; for the animate forces or causes the inanimate matter to work with her; and thus one is moving, the other moved, and consequently there is life and knowledg in all parts of nature, by reason in all parts of nature there is a commixture of animate and inanimate matter: and this Life and Knowledg is sense and reason, or sensitive and rational corporeal motions, which are all one thing with animate matter without any distinction or abstraction, and can no more quit matter, then matter can quit motion. Wherefore every creature being composed of this commixture of animate and inanimate matter, has also selfe-motion, that is life and knowledg, sense and reason, so that no part hath need to give or receive motion to or from another part; although it may be an occasion of such a manner of motion to another part, and cause it to move thus or thus [...]. Wherefore one body may occasion another body to move so or so, but not give it any motion, but everybody (though occasioned by another, to move in such a way) moves by its own natural motion; for self-motion is the very nature of animate matter”.



fornece alguns exemplos importantes para a compreensão efetiva da tese mecânica e a explicação desses fenômenos é bastante semelhante à explicação presente em Cícero da turbina e do cone. Na vigésima terceira carta da primeira parte da obra, a filósofa apresenta dois exemplos: um é o de uma tábua recebendo entalhamentos de um artesão e outro é o movimento de um relógio. No primeiro deles, Cavendish explicita que, apesar de o artesão ser a ocasião do movimento, o entalhar-se é um movimento da própria tábua, que se move e se coloca em uma determinada figura *por ocasião* do movimento do artesão. No exemplo do relógio, o movimento do relógio é autocausado e existe porque o relógio, ele mesmo, é dotado de matéria semovente capaz de colocar-se a si em movimento perante as movimentações do relojoeiro que o criou (PL 1.23). Em ambos os casos, fica claro que, para a pensadora britânica, não há transferência de movimento sem transferência de matéria, já que um é equacionado ao outro. Determinadas coisas, contudo, servem de *ocasião* para que outras se ponham em movimento, uma significação bastante técnica do termo que, como podemos ver, é compatível com o posicionamento crisipiano. Em PL 4.6, bem mais ao final da obra, encontramos (como previamente relatado) o exemplo de uma bola sendo lançada ao alto por uma mão, com uma interpretação mecânica bastante semelhante, na qual a bola se move por causa de sua própria matéria semovente, sendo somente *ocasionada* a colocar-se em tal trajetória e com tal velocidade pelo movimento da mão que a lança. Novamente podemos ver, com clareza, o paralelo com o exemplo crisipiano presente no *De fato*.

A utilização do termo “ocasião” nas outras obras de maturidade de Cavendish é ainda mais abundante e podemos assumir que a pensadora gradativamente parece se sentir cada mais confortável com

a importação e o uso do vocábulo para a sua própria teoria. Nas *Observações*, em 66, a palavra é utilizada em sua significação técnica em OEP 1.4, 1.23, 1.25-9, 1.35, 1.37, 2.20-2 e 2.25, além de aparecer também nos textos prefaciais “À leitora” e “Discurso argumentativo” como também no posfácio “Uma explicação de algumas passagens obscuras e dúbias”. As diferentes temáticas, os diferentes contextos e as diferentes aplicações do termo expandem-se consideravelmente, tornando-se, nessa altura, um conceito bem especializado utilizado frequentemente para explicar determinados fenômenos físicos. Em sua tentativa de explicar o movimento a partir das teses do triunvirato da matéria e da identidade entre automoção e matéria, a filósofa expõe-nos mais uma vez ao exemplo da mão que lança uma bola para cima (OEP 1.35), somando a ele outro no qual aborda uma mão que carrega um graveto ou um cavalo que carrega o cavaleiro (OEP *Discurso argumentativo*) – ambos símiles para a compreensão do movimento da matéria animada que traz consigo a matéria inanimada que, a si, está mesclada. Outrossim, a teoria ocasionalista do movimento aparece para mostrar qual é o ponto de vista filosófico da duquesa acerca de fenômenos naturais de interesse dos mil-e-seiscentos europeus, notadamente o calor e o frio (OEP 1.25-9) e as doenças e os tratamentos médicos (OEP 2.20-2).

Contrariamente ao que acontece com a teoria da mistura, a teoria ocasionalista da causalidade não só está presente nos *Fundamentos em filosofia natural*, mas suas ocorrências são mais abundantes nessa obra que em qualquer outra. A variedade de assuntos que serão explicados com base em uma terminologia ocasionalista é também extremamente vasta, tendo sido ampliada consideravelmente em comparação à última publicação. Encontramos explicações ocasionalistas da percepção em GNP 5.4, 5.9

e 11.13; das paixões em GNP 5.17 e 6.7; de diversas doenças na décima parte, com destaque para GNP 10.2, 10.4, 10.7, 10.11-2, 10.16-21. O fogo reencontra sua discussão em GNP 12.7, 12.11-2 e 13.2-3; a água, o gelo e a neve em GNP 12.19-20; o ar, o vento e o trovão em GNP 12.24-26 e 12.32 e os vegetais são discutidos em GNP 13.10-1. Essas seções tampouco esgotam todas as ocorrências da doutrina ocasionalista de Cavendish em sua última obra filosófica sobre a natureza, publicada em 1668, sendo abordados aqui os exemplos mais pungentes da vastíssima utilização da tese.

Podemos, a partir de tais evidências, afirmar, sobre a questão causal em Cavendish, em geral, e sobre a teoria ocasionalista, em particular, que ela é parte fundamental da compreensão cavendishiana sobre a matéria, o mundo e o movimento. Mostrei também as semelhanças de uma tal doutrina e o pensamento aitiológico do estoicismo antigo, em especial, novamente, da personagem de Crisipo. Além disso, ao explicitar que somente encontramos uma filosofia ocasionalista e o termo “ocasião” com suas variantes na obra de maturidade de Cavendish – a saber, nas *Cartas, Observações e Fundamentos*, vemos que essa doutrina foi uma das que Lady Margaret afirma ter conhecido em seu período de estudos pós-1660, fase na qual cremos que a filósofa teria tido contato com as teses estoicas. Nesse ínterim também, Cavendish estuda outros filósofos modernos que se utilizam do termo de uma maneira bastante técnica (como, por exemplo, Van Helmont – o químico alvo da crítica da terceira parte das *Cartas*) e que, provavelmente, também foram fontes importantes para a absorção de uma tal teoria. Encontramos aqui uma instância que corrobora o relato da autora de que as suas primeiras obras haviam sido frutos de sua imaginação, sensibilidade e razão,

enquanto os tomos posteriores reformulam muitas de suas teses com base no estudo de outros autores.

Concluo, com essa análise do movimento em Cavendish e com a sua comparação com a proposta de Crisipo, a proposta do capítulo, que era a explicitação da física cavendishiana a partir do estabelecimento de pontos importantes de aproximação e distanciamento dessa da antiga *stoá*. Afirmo mais uma vez que a comparação realizada não se pretende completamente exaustiva, podendo, ao contrário, ser vista como um ponto de partida para a análise das obras filosóficas cavendishianas, que nos fornecem uma infinidade de temas e reflexões importantes para a compreensão da intelectualidade seiscentista. Espero ter bem cumprido a proposta inicial do livro e que tenha angariado argumentos que mostrem ser quase inegável ter havido uma influência considerável da filosofia da natureza e do conhecimento do estoicismo no pensamento da duquesa inglesa do XVII. Nessa esperança, sigo, portanto, para uma recapitulação concludente dos tópicos abordados no capítulo para arrematar a argumentação nele presente e preparar o solo para a derradeira parte do nosso texto: mostrar como as doutrinas estoicas aqui trabalhadas poderiam ter chegado até uma filósofa das ilhas britânicas sem educação formal em história do pensamento, cerca de dois milênios depois de seu florescimento.

## Notas concludentes

Apresentei, neste capítulo, alguns dos pontos fundamentais da perspectiva cavendishiana sobre a natureza, itens esses que foram selecionados em função de sua importância no conjunto da teoria e da

relação com os assuntos típicos da filosofia estoica abordados no capítulo anterior. Foi abordada, primeiramente, a maneira como a filósofa moderna afasta-se progressivamente em suas obras de um posicionamento atomista. Ao longo de suas *operae*, primeiramente encontramos uma ambivalência quanto à “hipótese dos átomos”, em que ela nem é negada nem afirmada. Depois de ter, enfim, reunido em sua reflexão filosófica diversos argumentos antiatomistas, de forma a defender uma posição efetivamente contrária às hipóteses atomistas em sua maturidade intelectual. Como vimos, os estoicos também foram importantes antiatomistas, sendo esse um aspecto fundamental de discordância do seu materialismo e do materialismo de alguns de seus mais relevantes rivais: os epicuristas. Outra questão divergente entre as duas escolas e que pode ser vista como derivada da discussão sobre o atomismo é aquela sobre a existência ou não de um vazio ou vácuo na natureza e, se existente, qual seria propriamente o seu espaço no cosmos. O posicionamento dos epicuristas depende da postulação de um espaço vazio em todos os lugares para a livre movimentação das suas partículas atômicas, enquanto a tese principal da *stoá* quanto ao assunto seria a defesa de um cosmos pleno de matéria, uno, esférico e finito, que não possui nenhum espaço vazio em seu interior, mas é ladeado e circundado por um vácuo infinito. Margaret Cavendish será ainda mais radical quanto à sua tese materialista, assumindo que o cosmos é sim um pleno de matéria no qual não há o vazio, mas a natureza é vista como um pleno de matéria infinito e sem limites. Dessa maneira, a aristocrata não permite a existência de um vazio seja intra, seja extracósmico, sendo ambos equalizados ao nada e, conseqüentemente, ao não existente.

Encerrada a discussão que denominei preliminarmente de ontológica, a apresentação encaminhou-se para responder à questão

que inquire sobre a posição de Cavendish acerca da essência dessa matéria infinita que compõe a natureza e de suas características mais particulares, momento no qual encontramos as doutrinas do triunvirato da matéria e da completa mescla. Essas importantíssimas considerações levaram-nos novamente ao universo estoico, em particular à afirmação desses da existência de diferentes princípios que compõem o universo e da maneira como esses princípios – ativo e passivo – coexistem e constroem o cosmos. Confrontei a filosofia cavendishiana dos graus da matéria e da sua forma ímpar de mistura na composição do corpo infinito da natureza com a reflexão acerca do princípio ativo cósmico estoico – o *pneûma*, fogo artífice, *lógos* ou Zeus –, encontrando diversas semelhanças, inclusive na teoria peculiar das misturas de Crisipo. Outra observação importante foi que, ao analisar a evolução do pensamento cavendishiano ao longo dos anos, encontrei que aspectos fundamentais de sua cosmologia, como a tese da completa mescla, só assumem efetivamente um papel conceitual bem delimitado a partir das *Cartas* de 1664, compatível com a época na qual ela haveria tido contato com o pensamento estoico, através do estudo da obra de Thomas Stanley.

A última parte da discussão foi caracterizada pelo debate acerca do movimento e da causalidade no sistema cavendishiano. Foram ressaltadas a identidade e indissociabilidade entre movimento e matéria, a hipótese de que todo movimento é autocausado (e deveria, assim, ser visto como uma automoção corpórea) e a maneira como objetos externos podem funcionar como ocasiões ou causas secundárias para a automoção, mas nunca como causas principais. Em especial essa faceta do ocasionalismo naturalista de Cavendish foi associada pela pesquisa à importante diferenciação entre causas principais e auxiliares proposta por Crisipo. Mais uma vez, foi

realizado um estudo transversal do conceito de “ocasião” ao longo das obras filosóficas da pensadora e verificamos que a sua utilização na forma de um conceito técnico é tardia, aparecendo somente após a autora compreender “os termos da arte” e adaptar a sua filosofia a uma estrutura conceitual mais próxima daquela dos seus contemporâneos. Mostrei, com o auxílio de O’Neill (2013), que “ocasião” no sentido de uma causa secundária era um termo técnico para vários autores do período e Cavendish provavelmente teve contato direto com essa acepção do termo em seus estudos anteriores a 64.

Através desse percurso, mostrei, com o texto desse capítulo e dos anteriores, algumas das possíveis relações a serem traçadas entre o estoicismo antigo e as teses filosóficas cavendishianas. Defendi que a filósofa advogava alguns preceitos em filosofia natural desde as *Fantasia*s de 1653, mas que o seu pensamento se consolidou, se estruturou e foi apresentado em uma estrutura terminologicamente mais refinada a partir de seus estudos da década de 1660. A pesquisa esforça-se para mostrar a alta probabilidade dos estudos de Lady Margaret terem contemplado a filosofia estoica, pela gritante semelhança entre alguns dos princípios seminais de ambas as perspectivas. Acredito que, depois do retorno à Inglaterra durante a restauração monárquica, a duquesa estudou os antigos e os modernos, tendo se deparado com o pensamento do pórtico ateniense, dele extraindo inspirações importantíssimas e, a partir dele, adaptando as suas próprias reflexões e construindo uma fase de maturidade da sua filosofia. Esse capítulo encerra as nossas discussões de teor propriamente filosóficas, tendo sido mostrado, enfim, como o sistema físico-epistemológico de Cavendish é bastante próximo das propostas da *stoá* e que, em alguma instância, poderíamos pensar que, pós-64, a filósofa poderia ser considerada uma neoestoica, apesar de que ela

mesma provavelmente não gostaria de receber tal denominação, posto que se esforça reiteradamente a afirmar a sua originalidade. De forma alguma quero mostrar que a filosofia da pensadora britânica se reduz completamente às teses estoicas, tendo mostrado algumas das principais diferenças e distanciamentos entre as duas, de modo a ressaltar que Cavendish se apropria das ideias quando acredita pertinente, mas também nega determinados preceitos da escola antiga, construindo sua própria vertente, particularmente original, de um vitalismo materialista.

Encerradas as questões teóricas, proporei, na última parte do estudo, uma hipótese histórica acerca de como as teorias estoicas teriam encontrado a filósofa inglesa, após um par de milênios, mesmo sem ela ter recebido – por motivos de seu gênero – uma educação formal em história ou filosofia. Trabalho com a afirmação, por parte de Cavendish, na qual ela haveria estudado com afinco a longuíssima *História da filosofia* de Thomas Stanley em seu retorno à terra natal em 1660. Nessa, todo o oitavo tomo da obra é dedicada à filosofia estoica, contendo, em grande medida, paráfrases das grandes fontes disponíveis à época. Abordarei, no último capítulo vindouro, a apresentação de Stanley do pensamento gnosiológico e físico da *stoá*, mostrando como os aspectos aqui ressaltados pela tese estavam disponíveis para leitura e inspiração por parte da Lady de Newcastle.





# Unidade 3. História



# 7. Thomas Stanley e o acesso de Cavendish ao estoicismo

À luz dos capítulos anteriores, foi estabelecido que existem certas proximidades inegáveis entre o sistema estoico da natureza e do conhecimento e a filosofia cavendishiana. Essas proximidades são ainda mais relevantes posto que, conforme mostrado, versam sobre algumas teses fundamentais das propostas filosóficas em questão. Ao apresentar o pensamento epistemológico e físico de Margaret Cavendish em comparação com aspectos que tradicionalmente são associados à filosofia estoica pela história do pensamento, foi mostrado que o impacto do conhecimento do estoicismo na pensadora britânica foi grande e que ela se inspira em muitas concepções fundamentais da *stoá* para refinar e construir sua própria teoria. Concluída essa proposta, fica pendente ainda um estudo histórico que tente mostrar de que maneira teria sido possível o contato de Cavendish com a filosofia do pórtico ateniense, que lhe precedeu cerca de dois milênios completos. A questão torna-se mais proeminente ao considerarmos que, por ser mulher, Lady Margaret nunca foi educada formalmente nas áreas mais propriamente acadêmicas do saber, não tendo sido parte de sua formação disciplinas como a filosofia ou a história, por exemplo. Ademais, se formos acreditar em seu próprio testemunho, mesmo o seu conhecimento linguístico era bastante limitado, nunca tendo propriamente

aprendido outras línguas (TR, p. 635) – apesar de seu exílio prolongado tanto na França quanto nos Países Baixos –, sendo-lhe vetado, portanto, o acesso a textos clássicos em seu original grego ou latino. Aprofundamos ainda mais os questionamentos inaugurais do presente capítulo através do fato de que expus as aproximações e os distanciamentos da filosofia de Cavendish em relação à filosofia do conhecimento e da natureza de Zenão, Cleantes e Crisipo, quando, como reza a historiografia tradicional, os aspectos da filosofia estoica que eram mais acessíveis à intelectualidade moderna eram os aspectos éticos e morais, que compunham a parte da filosofia que não foi o foco dos nossos estudos. Como poderia, então, ter Cavendish conhecido e sofrido influência da epistemologia e da física dos primeiros estoicos, mesmo com todos esses dificultadores?

A investigação da unidade que encontra aqui seu início busca dar uma resposta a esse questionamento, analisando a apresentação do estoicismo realizada, em inglês, no século dezessete, por Thomas Stanley. Encontramos, conforme já mencionado, referências na maturidade filosófica da duquesa britânica que apontam para o estudo dedicado à monumental obra de Stanley denominada *História da filosofia*<sup>214</sup>, que contém uma seção dedicada ao estoicismo antigo. A

---

<sup>214</sup> A terceira parte das *Observações sobre filosofia experimental* é dedicada ao estudo dos filósofos antigos e suas teorias, sendo denominada “Observações sobre as opiniões de alguns filósofos antigos”. No preâmbulo a essa parte, Cavendish afirma ter tido conhecimento das escolas de pensamento da antiga Grécia a partir do texto de Stanley (OEP 3 *Introdução*, p. 1, p. 279). Nesse curioso trecho, a filósofa afirma não ter reconhecido a sua filosofia em nenhuma daquelas apresentadas pelo historiador, sendo mais propício que ela fundasse a sua própria escola, se isso não fosse a ela proibido, por ser mulher. Curiosamente, a pensadora opta por dedicar seções inteiras ao estudo de Tales, Platão, Pitágoras, Epicuro, Aristóteles, além de mencionar as teorias de Heráclito, de Demócrito, dos cirenaicos e dos acadêmicos; calando-se, entretanto, acerca dos estoicos.

estratégia de pesquisa empreendida foi um levantamento dos pontos da doutrina do pórtico abordados pelos capítulos dois e cinco do livro, no intuito de descobri-los presentes no texto de Stanley, o que mostraria, deveras, que a pensadora moderna teria tido acesso aos tópicos do estoicismo que propus terem sido de relevância na formação da sua última filosofia. Dessa maneira, este capítulo será em grande medida dedicado à obra do historiador do pensamento e poeta inglês e descobriremos, adiante, que ela nos fornecerá uma ponte possível entre Cavendish e os escolarcas antigos da *stoá*, servindo-nos, assim, de peça concludente da nossa exposição.

## 7.1. Thomas Stanley e a *História da filosofia*

Thomas Stanley (1625-1678) foi um aristocrata intelectual contemporâneo de Lady Cavendish, extremamente reconhecido entre os seus pares pela sua erudição. Foi poeta, tradutor, filólogo, historiador e estudioso profundo dos clássicos, conhecendo bastante as letras antigas, como um verdadeiro humanista. Em sua carreira intelectual, editou e traduziu escritores como Ésquilo, de quem publicou edições bilíngues a partir de fontes do original grego, com uma tradução para língua latina advinda de sua própria pena. Do ponto de vista político, foi defensor da frente realista nas guerras civis do seu século, apesar de a pesquisa não ter encontrado indícios de ele ter lutado em alguma campanha do período. Embora tenha passado alguns anos em outros países, logo retornou à Inglaterra em 1646, lá permanecendo e publicando suas obras em meio ao conturbado

período de turbulências entre o final da década de 40 e a primeira metade da década de 60.

As publicações de Stanley envolvem inúmeras obras: ele apresenta-nos, nas décadas que mencionamos, alguns poemas autorais e traduções da produção literária italiana e francesa da época; traduções, edições e estudos filológicos de importantes autores da tradição greco-latina, além de uma história dos filósofos antigos e suas escolas que lhe trouxe importante fama e reconhecimento. Em Flower (1950), encontramos uma relação da bibliografia por ele publicada que chegou até nós adjunta a uma sumária biografia que aborda os pontos mais importantes da vida do autor. Aponto a referência como complementar ao que será apresentado no capítulo, posto que não me deterei nem sobre a vida nem sobre outras publicações da carreira do intelectual. A *História da filosofia* é o texto que mais certamente interessa ao nosso percurso e dela me ocuparei durante todo o restante do texto.

A *História da filosofia contendo as vidas, opiniões, ações e discursos dos filósofos de cada seita* é uma obra monumental que busca reconstruir a vida e o pensamento dos principais filósofos da antiguidade arcaica, clássica e helenística – dos sete sábios e Tales de Mileto à morte de Carnéades. O livro é composto de mais de um milhar de páginas, organizadas em dezenove partes que aparecem publicadas em quatro volumes entre os anos de 1655-62. São abordados inúmeros autores nessa que pode ser considerada uma das primeiras tentativas modernas de apresentar uma história sistematizada da filosofia antiga de modo geral (Malusa, 1993). Inspirado por ideias baconianas e montaignianas acerca da necessidade de uma história da intelectualidade organizada em alguma medida sistematicamente, Stanley propõe-se a reconstruir os principais elementos das biografias

e dos pensamentos de cada um dos filósofos de maior visibilidade dentre os gregos. Isso posto, a estrutura essencial reflete a obra de Diógenes Laércio, que também será sua principal fonte. Em diversos casos, no entanto, a obra é fruto de intensa pesquisa histórica e filológica, de modo que inúmeras outras fontes são utilizadas para a construção do texto em inglês, como Aristóteles, Cícero, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodísias, Plutarco, Estrabão, Amônio, os padres da Igreja, os estoicos imperiais, além de muitíssimos outros. São levados em consideração os textos originais dos autores a que o historiador teve acesso, assim como fontes modernas que buscavam inspiração nas escolas antigas, como Giovanni Pico della Mirandola e Pierre Gassendi (referências para o pensamento de Platão e Epicuro, respectivamente).

Segundo sua principal referência, Laércio, Stanley reconstrói a filosofia grega e suas escolas a partir da separação de duas tradições que haveriam se desenvolvido paralelamente: a tradição jônica e a tradição itálica. Da vertente jônica encontramos, de acordo o estudioso, Anaximandro, Anaxímenes, Sócrates e seus discípulos, as escolas cirenaicas e megáricas, Platão e as diversas fases da Academia, Aristóteles e os peripatéticos, os cínicos, e os estoicos. Da tradição itálica, inaugurada por Pitágoras, seguem os pensamentos de Empédocles, Heráclito, os eleatas, os atomistas, Protágoras, Pirro e Epicuro, para listar somente alguns em ambos os casos. Ademais, ainda encontramos uma primeira parte dedicada aos sete sábios da Grécia arcaica (como em Diógenes) e as partes quatorze a dezenove esforçam-se por reconstruir a filosofia oriental antiga dos caldeus, dos persas e dos sabeus, compondo, assim, o último tomo do texto, que dista da perspectiva helênica dos outros volumes (Malusa, 1993, pp. 177-180). Trata-se de um empreendimento assaz amplo, que demanda



conhecimento e erudição ímpares e que foi recebido com a devida consideração nos círculos intelectuais da época.

Oferecerei, apenas, no presente capítulo, uma análise da oitava parte da proposta stanleiana, isto é, a parte na qual o pensador desdobrou suas fontes de conhecimento da vida dos primeiros estoicos e das suas principais doutrinas. Por seu tamanho e sua importância, a seção em questão do texto fornecer-nos-á suficiente material para a discussão do capítulo.

A oitava parte da *História da filosofia* de Thomas Stanley, portanto, segue a “seita estoica” (*Stoick Sect*), e, em particular, os seus primeiros escolarcas. O modelo fundamental é, como vimos, Diógenes Laércio, mais especificamente nesse caso, o sétimo livro das *Vidas e doutrinas*, que é a maior proveniência das paráfrases que compõem o texto stanleiano acerca dos estoicos. Em grande medida, Stanley oferece-nos um conjunto bastante robusto e surpreendentemente grande de fragmentos acerca dos estoicos que teriam chegado até o décimo sétimo século inglês, cerzidos e cosidos todos em um texto coeso e coerente que serviria de introdução à escola. De cada um desses fragmentos, ele apresenta a sua paráfrase e formulação em língua inglesa, provavelmente traduzidas dos fragmentos em suas línguas originais, que encontram as suas referências devidas nas margens do texto (cf. [Imagens 3 e 4](#), pp. 395-96). O texto base é o de Diógenes, embora esse seja muitíssimo enriquecido com diversos outros fragmentos de distintas fontes. Especificamente no capítulo em questão, são feitos recursos a textos de Cícero, Plutarco, Estobeu, Amônio, Sexto Empírico, Galeno, Agostinho, Orígenes (para citarmos alguns), além do cotejamento de diferentes fontes originais do próprio texto de Laércio, o que demonstra a tal erudição que eu estava há pouco a reforçar. A estrutura fundamental permanece laerciana, ao

que o texto é fundamentalmente dividido em cinco partes que espelhariam a proposta do autor da antiguidade: são abordados, em primeiro lugar, a vida, as obras e alguns aforismos de Zenão, seguidos de uma longa seção dedicada à doutrina dos estoicos; adiante aborda-se a vida, as obras e alguns aforismos de Cleantes e Crisipo. Devemos lembrar, nessa altura, que o texto original de Diógenes se encontrava na época (assim como hoje) incompleto, posto que os manuscritos que contêm o sétimo livro das *Vidas* chegam já aos mil-e-seiscentos interrompidos no meio do longo rol das obras escritas por Crisipo. Stanley não se acanha e prontamente completa as lacunas faltosas (HP 8 *Chr.* 3<sup>215</sup>, p. 137), apresentando o resto das obras de Crisipo de que tivemos notícia – principalmente a partir de Plutarco e outros lugares do próprio Diógenes, além de agradecer-nos com um resumo da vida de Zenão de Tarso, Diógenes babilônio, Antípatro, Panécio e Posidônio – figuras “menores” do chamado estoicismo médio.

Do texto de Stanley, o que mais nos interessa é devidamente a seção concernente à filosofia estoica, que, defenderei, apresentará os elementos fundamentais do sistema defendido pelo pórtico à duquesa de Newcastle. Se, por um lado, não devemos nos surpreender que a referência principal do texto de Stanley é Diógenes, por outro, isso faz com que ele seja uma fonte surpreendente sobre o estoicismo na modernidade, dado que, por esse motivo, devida atenção é dada em

---

<sup>215</sup> As referências à *História da filosofia* seguirão o seguinte padrão: usarei das iniciais da obra em inglês HP, seguidas do oito que apresenta que tratamos do oitavo livro, relativo aos estoicos. Em seguida, indicarei o capítulo da obra. Porém, como o texto encontra-se dividido em partes, aponto os capítulos de cada parte precedidos de uma menção à qual seção ele está presente: “*Zen.*” indicará a parte referente a Zenão, assim como “*Cle.*”, à seção de Cleantes e “*Chr.*”, à seção de Crisipo. A seção dedicada às doutrinas estoicas (destacada daquelas sobre os pensadores em particular) estará referenciada como “*Doct.*”.

seu texto às partes sobre as teorias lógica e física da escola. Enquanto grande parte da bibliografia especializada sobre a recepção do estoicismo na modernidade debruça-se sobre os aspectos morais da influência dos estoicos imperiais, nesse caso, nos seus estudos sobre filosofia antiga, Cavendish encontrou uma fonte que trabalha todas as três grandes áreas da teoria estoica, sendo, inclusive, a mais longa das discussões dedicada aos aspectos lógicos e epistemológicos da *stoá*. Assim, *a duquesa filósofa teve acesso privilegiado a algo semelhante a um compêndio de fragmentos antigos que reconstroem a filosofia estoica em suas linhas mestras, traduzidos para a língua inglesa e que versam, além da ética, sobre a filosofia da natureza e do conhecimento dos três primeiros escolarcas do estoicismo antigo*. Nada poderia ser mais interessante e conveniente para a nossa argumentação, que pode, dessa forma, afirmar, historicamente, que é razoável supor que tenha havido influência da epistemologia e cosmologia de Zenão, Cleantes e Crisipo na filosofia de maturidade de Cavendish. Porém, não nos antecipemos e, para respaldar tal ousada asserção, é necessário um melhor vislumbre do conteúdo da seção de Stanley concernente à filosofia estoica, visando a conferir se os tópicos abordados pela pesquisa que aqui se escreve estão, de fato, nela presentes.

THE THIRD PART.

CHAP. I.

PHYSICK, and the parts thereof.

(\*) Laert. (a) Physick is divided into these places; Of Bodies, Of Principles, Of Elements, Of Gods, Of Place, Of Vacuum: Thus especially; but generally into three places; Of the World, Of Elements, Aitiologick of Causes.

That concerning the World, is divided into two parts; whereof one Contemplation, is common also to the Mathematicks, concerning fixed Stars and Planets; as whether the Sun be of the same Magnitude as he appears to be, and whether the Moon be so likewise; of their Periods and the like: The other, Contemplation, proper only to Physick, to enquire into the Essence of these; whether the Sun and Stars consist of Matter and Form; whether Generate or Ingenerate, whether Animate or Inanimate, whether Corruptible or Incorruptible, whether govern'd by Providence, or the like.

The Place concerning Causes, is likewise twofold; whereof one, Contemplation, is common also to the Medicinal Disquisitions, whereby they enquire concerning the principal part of the Soul, and those things which are produced in the Soul and Seed, and the like. The other is likewise usurped by the Mathematicks, as, in what manner we see, what is the cause of the vittal Phantaste? How are made Clouds, Thunder, Rainbows, Halo's, Comets, and the like?

CHAP. II.

Of Bodies.

(\*) Senec. Epist. 89. (a) Natural Philosophy beancheth into two parts, of Corporals and Incorporals.

(\*) Laert. (b) A Body is that which doeth or sufficeth; (b) Elements are Bodies endued with Form.

(\*) Plat. cont. Stoic. (c) Whatsoever is, is a Body, for whatsoever is, either doeth or suffereth.

(\*) Laert. (d) Principles are Bodies void of Form.

(\*) Plat. cont. Stoic. (e) Causes are Corporal, because they are Spirits. (f) Qualities are Corporal, for they are Spirits, and aerial Intentions, which affect the parts of all things, generated with Form and Figure.

(\*) Plat. cont. Stoic. Tertul. de anima, cap. 2. (g) Virtues, Vices, Arts, Memory, Phantasies, Affections, Appetitions, Assents, are Bodies existing in the Snyream part of the Soul.

(\*) Sen. Ep. 112. (h) The Soul is a Body, because it maketh us to be living Creatures.

(i) Night and Day are Bodies. (j) Plat. (k) Voice is a Body, for it maketh that which is heard; in a word, whatsoever is, is a Body and a Subject, (l) for the Stoicks take a way intellectual Substances, affirming all things that are, to be comprehended by Sense) only differences are not subsistent.

(\*) Laert. (m) A solid Body (according to Apollodorus) is divisible three ways, into length, breadth and depth.

A Superficies is the term of a Body, or that which hath only Length and Breadth, but no Depth; thus Posidonius.

A Line is the term of a Superficies, or a Length without Breadth, that which hath Length only.

A Point is the term of a Line, or the least mark.

(\*) Senec. Phys. 172. (n) A Body is divisible into Infinite, yet it consisteth not of infinite Bodies.

CHAP. III.

Of Principles.

(\*) Senec. Ep. 79. (b) THE place concerning Bodies, is divided into two degrees, into those which produce, and those which are produced; the first Principles, the second Elements.

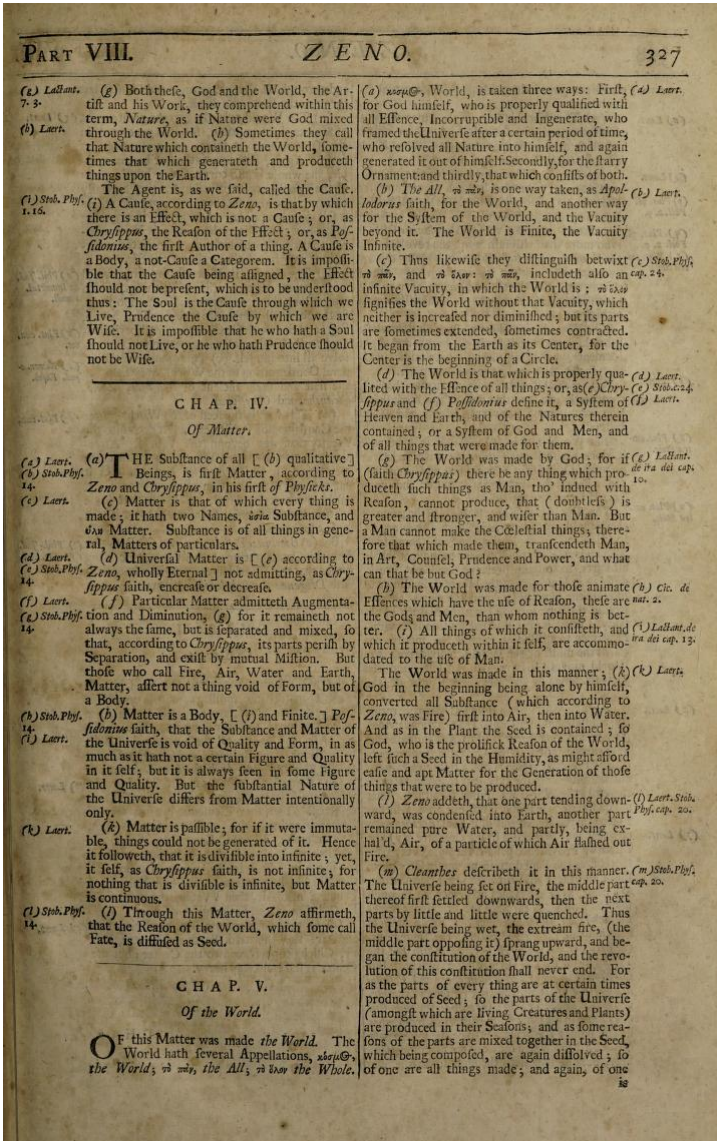
(\*) Laert. (b) Principles and Elements differ: Principles are Ingenerate, Incorruptible: Elements shall perish by Conflagration. Moreover, Principles are Bodies, and void of Form; Elements have Form.

(\*) Laert. (c) There are two Principles of all things, the Agent, and the Patient: The Patient is a Substance void of Quality, called Matter: the Agent is the Reason which is in the Matter, God.

(\*) Senec. Phys. 28. (d) Matter is sluggish, a thing ready for all things, but will cease if none move it. The Cause, that is, the Reason formeth matter, and moldeth it which way he pleaseth, out of which he produceth various Works. There must therefore be something out of which a thing is made, and also by which it is made. This is the Cause, that Matter. (e) The Cause or active Reason is God.

(\*) Senec. Phys. 28. (f) In the Agent there is Power, in the Patient a certain Matter [or Capacity,] and in both, both; for Matter it self could not Cohere, if it were not kept together by Power, nor that Power without some Matter; for there is nothing, which is not compelled to be somewhere.

3. Página de uma edição moderna da História da filosofia de Stanley, contendo a seção 3.3 – “Dos princípios”



4. Página de uma edição moderna da História da filosofia de Stanley, contendo a seção 3.3 – “Dos princípios”

## 7.2. Epistemologia estoica

Como apontado, o texto de Stanley segue a estrutura laerciana dividindo o texto entre as vidas de Zenão, Cleanthes, Crisipo (e, no caso de Stanley, dos estoicos médios) com uma seção dedicada ao estudo da doutrina de tais filósofos. A unidade dedicada à “*Doctrine of the Stoicks*” é subsequentemente dividida ainda em três partes que refletem as três áreas da filosofia de acordo com a maior parte dos membros do pórtico: lógica, ética e física. Os trinta e três capítulos da primeira parte, denominada lógica, abordam, pois, os mais diversos tópicos da epistemológica, da retórica, da dialética e da lógica estoicas, dando-nos uma compreensiva abordagem dos temas mais importantes dessas áreas conforme o relato das fontes então disponíveis. Desses, concentrarei meus esforços na análise dos primeiros nove capítulos, posto que o interesse aqui recairá sobre as questões acerca da cognição e da percepção, sendo-nos dispensável a menção aos capítulos lógicos e retóricos. Alguns capítulos dessa unidade, não obstante sua localização, apresentam ainda reflexões de natureza ontológica, que serão recuperados pela exposição quando conveniente. Para o momento, a abordagem que será seguida é a revisão breve dos itens da gnosologia do primeiro estoicismo que nos foram relevantes nos capítulos anteriores, seguida da apresentação da versão de tais itens na obra de Stanley. Uma vez que Cavendish tenha se dedicado ao estudo da *História da filosofia*, parece-nos suficiente mostrar que nela estão presentes os assuntos que a pesquisa defende terem influenciado a versão de maturidade da sua própria filosofia.

Como o abordado no capítulo um, as noções da teoria do conhecimento da *stoá* que mais chamaram nossa atenção foram as

questões relacionadas à percepção e à representação (*φαντασία*), em geral, e à representação apreensiva (*φαντασία καταληπτική*), em particular. Tendo isso como fio condutor, foi realizada uma discussão acerca do sábio estoico, que seria capaz de distinguir a representação verdadeira da falsa e, conseqüentemente, nunca opinar. Uma leve reflexão acerca da distinção entre opinião, ciência, insciência e apreensão foi realizada, seguida da famosa analogia da mão de Zenão, que apresenta as etapas do processo da percepção como diferentes partes do “agarrar”. O papel central da representação cataléptica foi explorado a partir da afirmação de que ela serviria como aquilo que permite ao sábio o discernimento entre o verdadeiro e o falso, sendo, nesse sentido, critério para a verdade (*κριτήριον τῆς ἀληθείας*). Para que isso fosse possível, entretanto, era necessário que soubéssemos as características próprias da impressão compreensiva e as três condições, tais como apresentadas em Cícero, Sexto Empírico e Diógenes foram então trazidas ao debate.

Conforme a ordem proposta pelo capítulo de então, o próximo item levantado foi o debate sobre o conceito de *phantasia* e a divergência entre as interpretações cleantina e crisipiana do termo. Vimos que nossas fontes apresentam que, enquanto Cleantes defendia que deveríamos compreender a representação como uma *impressão na alma* (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*), ao molde do sinete na cera, Crisipo apresentava os problemas de uma tal interpretação, mostrando que, ao contrário, deveríamos entender a representação como uma *alteração* (*ἀλλοίωσις, ἐτεροίωσις*) na parte dominante da alma, à semelhança do ar ou da luz. Adiante ainda, seguimos para abordar o tópico do assentimento, levantando a famosa passagem do *Sobre o destino* de Cícero, na qual é mostrado que, para Crisipo, haveria uma diferenciação fundamental entre o receber a representação e o dar-lhe

o assentimento, sendo essa última parte a única propriamente livre do processo da cognição. Para tal, o exemplo da turbina e do cilindro foi trazido à tona pela primeira vez no livro, o que eventualmente viria a se repetir por sua centralidade para a argumentação empreendida.

No texto de Stanley, os tópicos mencionados aparecem nos seguintes locais: A distinção entre ciência, insciência, opinião e apreensão surge em HP 8 *Doct.* 1.9, pp. 27-8, enquanto a metáfora da mão e das etapas da cognição de Zenão está presente em HP 8 *Zen.* 5, p. 8 e *Doct.* 1.6, p. 25. As três cláusulas que compõem a *phantasia katalēptiké* estão, por sua vez, presentes em HP 8 *Doct.* 1.2, pp. 19-20 e em 1.4, p. 22. A divergência entre Cleantes e Crisipo está presente em HP 8 *Doct.* 1.4, pp. 20-1 e o ocasionalismo crisipiano junto com a reflexão sobre o assentimento em HP 8 *Doct.* 1.2 com o exemplo do *De fato* aparecendo em 1.7, p. 26. De fato, parece-nos que praticamente todos os tópicos abordados pelo nosso primeiro capítulo estão presentes na seção de Stanley dedicada à epistemologia estoica, com o qual parece sensato afirmar que Cavendish teve contato com a reflexão do pórtico sobre tais assuntos. Antes de prosseguir, todavia, convém nos dedicarmos a analisar mais delongadamente alguns casos específicos para percebermos um pouco o teor e o rigor da apresentação de Stanley das doutrinas da *stoá*.

A título de ilustração, selecionei dois trechos que pretendo cotejar mais explicitamente, a fim de demonstrar a fidelidade entre a apresentação de Thomas Stanley e a fonte original, já aqui abordada. Trabalharei com as condições para a representação compreensiva e com a questão do assentimento e do ocasionalismo causal de Crisipo, desenvolvidos, respectivamente, nos capítulos quatro e sete da primeira parte da “Doutrina dos estoicos”. Quanto ao primeiro tópico, temos a discussão das condições para a impressão cataléptica pelo



menos em Cícero, Sexto e Laércio, como explicitado anteriormente (seção 2.3). Stanley utiliza como referência a edição de Sexto Empírico, que lê:

Das aparências verdadeiras, algumas são apreensivas e algumas não o são. As não apreensivas são aquelas que acontecem às pessoas quando elas estão sofrendo um efeito. Pois milhões de pessoas, quando delirantes ou melancólicas, recebem uma aparência que é verdadeira, contudo, não apreensiva, mas ocorrendo de tal forma externamente e por acaso. Portanto, essas pessoas não estão confiantes quanto à aparência e não assentem a ela. A aparência apreensiva é aquela que é advinda da coisa real, é estampada e impressa de acordo com a coisa real e é de tipo tal que não pode advir de algo que não seja real. Posto que eles [os estoicos] acreditam que essa aparência é capaz de apreender perfeitamente as coisas subjacentes e que <ela> é impressa artificialmente com todas as peculiaridades atreladas a elas, eles dizem que ela tem cada um destes atributos. O primeiro deles é o advir de uma coisa real, pois muitas aparências nos aparecem a partir do que não é real, como no caso de pessoas loucas, e essas não seriam apreensivas. Em segundo lugar, o ser de uma coisa real e estar em acordo com justamente essa coisa real, pois, novamente, algumas coisas são da coisa real, mas não se parecem justamente com tal coisa real, como mostramos um pouco anteriormente no caso de Orestes e sua loucura. Pois ele recebeu uma aparência de uma coisa real, Electra, mas não em concordância com justamente esta coisa real, pois ele supôs que ela fosse uma das Fúrias e, então, empurrou-a para longe quando ela se aproximou a fim de cuidá-lo, dizendo: “Saia! És uma das minhas Fúrias”. Hércules também foi ativado a partir de

uma coisa real, Tebas, mas não em acordo justamente com aquela coisa real, pois a aparência apreensiva também tem que surgir em concordância justamente com aquela coisa real. Sem mencionar o seu ser estampada e impressa de tal modo que todas as peculiaridades das coisas que aparecem são artificialmente estampadas. Pois assim como os entalhadores abordam todas as partes das coisas que eles estão completando e da mesma forma como os selos nos anéis de selar sempre imprimem todas as suas marcas exatamente na cera, assim também aqueles que apreendem as coisas subjacentes devem receber todas as suas peculiaridades. “De tal tipo que não pode advir de algo que não seja real” eles adicionaram porque os acadêmicos não supunham, como os estoicos o faziam, que seria impossível para uma <aparência> ser de toda forma indistinguível <de outra> que seria dita <falsa>. Pois os estoicos dizem que a pessoa que tem a aparência apreensiva artificialmente entra em contato com a diferença escondida dos objetos, como o que as cobras com chifres têm, comparadas com outras cobras. Entretanto, os acadêmicos dizem, contrariamente, que seria possível ser encontrada uma falsidade que fosse indistinguível da aparência apreensiva. Assim, os estoicos mais antigos diziam ser essa aparência apreensiva o critério de verdade. Os estoicos posteriores, por outro lado, adicionavam “se não houver obstáculos”. Pois há vezes em que uma aparência apreensiva nos ocorre, no entanto, nela não confiamos por causa de circunstâncias externas. Por exemplo, quando Hércules apareceu perante Admeto, tendo trazido Alceste de debaixo da terra, Admeto teve uma aparência apreensiva de Alceste, entretanto, nela não confiou. E quando Menelau, tendo voltado de Tróia, viu a verdadeira Helena no lugar de Proteu (quando ele havia

deixado o seu fantasma no navio, sobre o qual uma guerra de dez anos havia sido lutada), ele agarrou uma aparência que era advinda de uma coisa real e em concordância justamente com aquela coisa real e estampada e impressa, mas ele não teve <confiança> nela. Assim, a aparência apreensiva é o critério quando ela não tem obstáculos. Essas eram apreensivas, porém havia obstáculos, uma vez que Admeto acreditava que Alceste estava morta e que uma pessoa morta não se levanta, apesar de alguns espíritos algumas vezes perambularem por aí; e Menelau observou que ele havia deixado Helena sob guarda no navio e que não seria improvável que aquela que estava em Faros não era Helena, mas algum fantasma ou espírito. (SE M 7.247-256, pp. 50-2)<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> “[T]ῶν δὲ ἀληθῶν αἱ μὲν εἰσι καταληπτικαὶ αἱ δὲ οὐ, οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαι τισι κατὰ πάθος· μυρίοι γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες ἀληθῆ μὲν ἔλκουσι φαντασίαν, οὐ καταληπτικὴν δὲ ἀλλ’ ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν, ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλαίς, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ. καταληπτικὴ δὲ ἐστὶν ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος· ἄκρως γὰρ ποιούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν, καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην, ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός. ὦν πρῶτον μὲν τὸ ἀπὸ ὑπάρχοντος γίνεσθαι· πολλαὶ γὰρ τῶν φαντασιῶν προσπίπτουσιν ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος ὡσπερ ἐπὶ τῶν μεμνηότων, αἵτινες οὐκ ἂν εἶεν καταληπτικαί. δεύτερον δὲ τὸ καὶ ἀπὸ ὑπάρχοντος εἶναι καὶ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον· εἶναι γὰρ πάλιν ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν εἰσιν, οὐκ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον ἰνδάλλονται, ὡς ἐπὶ τοῦ μεμνηότος Ὀρέστου μικρῶ πρότερον ἐδείκνυμεν. εἴλικε μὲν γὰρ φαντασίαν ἀπὸ ὑπάρχοντος τῆς Ἡλέκτρας, οὐ κατ’ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· μίαν γὰρ τῶν Ἑρινύων ὑπελάμβανεν αὐτὴν εἶναι, καθὸ καὶ προσιοῦσαν καὶ τημελεῖν αὐτὸν σπουδάζουσαν ἀπωθεῖται λέγων μέθες μί’ οὐσα τῶν ἐμῶν Ἑρινύων. καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν ἐκινεῖτο τῶν Θηβῶν, οὐ κατ’ αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον· καὶ γὰρ κατ’ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον δεῖ γίνεσθαι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην τυγχάνειν, ἵνα πάντα τεχνικῶς τὰ ἰδιώματα τῶν φανταστῶν ἀναμάττηται. ὡς γὰρ οἱ γλυφεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσι συμβάλλουσι τῶν τελουμένων, καὶ ὃν τρόπον αἱ διὰ τῶν δακτυλίων σφραγιδὲς αἰεὶ πάντας ἐπ’ ἀκριβὲς τοὺς χαρακτῆρας ἐναπομάττονται τῷ κηρῷ, οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσιν αὐτῶν τοῖς ἰδιώμασιν ἐπιβάλλειν.

### Vejamos a versão de Stanley para o mesmo trecho:

Das fantasias verdadeiras, algumas são compreensivas, algumas não compreensivas. Não compreensivas são aquelas que acontecem durante a doença ou perturbação das mentes, sendo muitos os atormentados por frenesi ou melancolia e que atraem uma verdadeira fantasia que não é compreensiva, mesmo daquela que ocorre casualmente extrinsecamente, razão pela qual eles frequentemente nem as asserem nem a elas dão o seu assentimento. A fantasia compreensiva é aquela que é impressa e estampada por aquilo que é, conforme àquilo que é, de modo que não pode ser daquilo que não é. Para a fantasia compreensiva, três condições são necessárias: 1. Que ela advinha daquilo que é, pois muitas fantasias advêm daquilo que não é, como nos homens loucos; 2. Que seja conforme àquilo que é, pois algumas fantasias advêm daquilo que é, mas apresentam semelhanças com aquilo que não é, como Orestes derivou uma fantasia por aquilo que era, isto é, Electra, mas não conforme aquilo que era, pois ele pensou ser ela uma das fúrias. A fantasia

---

τὸ δὲ "οἶα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" προσέθεσαν, ἐπεὶ οὐχ ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδύνατον ὑπειλήφασιν κατὰ πάντα ἀπαράλλακτόν τινα εὐρεθήσεσθαι, οὕτω καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, ἐκείνοι μὲν γὰρ φασιν ὅτι ὁ ἔχων τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τεχνικῶς προσβάλλει τῇ ὑπόψει τῶν πραγμάτων διαφορᾶ, ἐπεὶπερ καὶ εἶχέ τι τοιοῦτον ἰδίωμα ἢ τοιαύτη φαντασία παρὰ τὰς ἄλλας φαντασίας καθάπερ οἱ κεράσται παρὰ τοὺς ἄλλους ὄφεις· οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας τοῦναντίον φασὶ δύνασθαι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ ἀπαράλλακτον εὐρεθήσεσθαι ψεῦδος. Ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα. ἔσθ' ὅτε γὰρ καταληπτικὴ μὲν προσπίπτει φαντασία, ἄπιστος δὲ διὰ τὴν ἐξωθεν περίστασιν. οἷον ὅτε Ἀδμήτω ὁ Ἡρακλῆς τὴν "Ἀλχηστίν γῆθεν ἀναγαγὼν παρέστησε, τότε ὁ Ἀδμητος ἔσπασε μὲν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀπὸ τῆς Ἀλχηστίδος, ἠπίσται δ' αὐτῇ· καὶ ὅτε ἀπὸ Τροίας ὁ Μενέλαος ἀναχομισθεὶς ἑώρα τὴν ἀληθῆ Ἑλένην παρὰ τῷ Πρωτεί, [καὶ] καταλιπὼν ἐπὶ τῆς νεῶς τὸ ἐκείνης εἶδωλον".

compreensiva deve ser conforme àquilo que é, e, dessa forma, impressa e estampada de modo que ela imprima artificialmente todas as propriedades da coisa fantasiada<sup>217</sup>, assim como os entalhadores tocam todas as partes daquelas coisas que imitam e a impressão feita por um selo na cera carrega exatamente e perfeitamente todos seus caracteres. Por fim, que ela esteja sem impedimentos, pois algumas vezes a fantasia compreensiva não é digna de crédito, por motivo das circunstâncias externas, como quando Hércules trouxe Alceste retirada da terra para Admeto <e> Admeto recebeu de Alceste uma fantasia compreensiva, mas não deu crédito a ela, pois ele considerava que ela estava morta e que, portanto, não poderia se levantar, mas que, no entanto, algumas vezes espíritos apareciam na forma dos falecidos.<sup>218</sup> (HP 8 *Doct.* 1.4 pp. 22-23)<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Isto é, percebida.

<sup>218</sup> As traduções de Stanley neste capítulo serão todas de autoria minha.

<sup>219</sup> “Of true Phantasies, some are comprehensive, others are not comprehensive. Not-comprehensive are those which happen through sicknesse, or perturbation of mindes many being troubled with frenzie or melancholly, attract a true phantasy which is not comprehensive, even from that which extrinsecally occurs casually, for which reason, they neither assert it often, nor assent unto it. Comprehensive phantasie is that which is impressed and signed by that which is, and conformable to that which is, so as it cannot be of that which is not. To comprehensive phantasie three conditions are requisite 1. That it arise from that which is for many phantasies arise from that which is not, as in mad men. 2. That it be conformable to that which is; for some phantasies are from that which is, but represents the similitude of that which is not; as Orestes derived a phantasie from that which was, viz. from Electra, but not according to that which was for he thought her to be one of the furies. Comprehensive phantasie must be conformable to that which is, and so impressed and signed, as that it may imprint artificially all the properties of the thing phancied, as Gravers touch all the parts of those things which they imitate, and the impression made by a Seal on Wax exactly and perfectly beareth all its characters. Lastly, that it be without impediment; for

Evidente está que a opção historiográfica do aristocrata inglês, ao reproduzir esse e diversos outros trechos, era o esforço de apresentar o excerto original, oferecendo ao(à) seu(sua) leitor(a) uma versão traduzida e parafraseada da referência mencionada, semelhante a ela em todos os seus aspectos fundamentais. O trecho da *História da filosofia* é, portanto, algo como um resumo bastante bem-feito e que busca ser o mais fiel possível, dentro da cultura da modernidade, atingindo esse difícil objetivo de uma maneira bastante louvável. Nessa comparação, podemos perceber que a reprodução dos mesmos exemplos da mitologia, além da manutenção das condições para a “fantasia compreensiva” praticamente intactas, apesar de traduzidas, são casos que demonstram e ilustram o espírito da obra como um todo, principalmente da oitava parte, dedicada aos estoicos. Stanley mantém as três cláusulas para a representação cataléptica e adiciona a quarta mencionada por Sexto apenas vertendo-as para o inglês, sem nelas realizar grandes modificações, o que pode ser verificado se observarmos outras traduções atuais para o inglês das mesmas condições presentes no grego. Observaremos que a tradução de Stanley é bastante conhecedora do grego antigo e pretende a ele se manter bastante próximo, o que torna o seu trabalho extremamente relevante para aqueles(as) que, durante os séculos modernos, se interessavam em ter um primeiro contato com os filósofos e com as escolas do pensamento da antiguidade grega. Vejamos, com o nosso segundo exemplo, se a comparação entre o trecho original e a versão

---

sometimes comprehensive phantasie is not creditable, by reason of outward circumstances; as when Hercules brought Alcestis taken out of the Earth, to Admetus, Admetus drew from Alcestis a comprehensive phantasie, but did not credit it; for, he consider'd, that she was dead, and therefore could not rise again, but, that sometimes Spirits appear in the shape of the deceased”.

stanleiana corroborará a análise que estou construindo. Abordaremos agora, como prometido, a questão do assentimento, relacionada ao ocasionalismo causal defendido por Crisipo, e, para tal, nossa fonte será, uma vez mais, o *De fato* ciceroniano:

Quanto na verdade ao fato de que digam que os assentimentos aconteçam a partir de causas antepostas, isso, tal como seja, (Crisipo) considera fácil ser por ele explicado. Pois, conquanto <o assentimento> não possa acontecer a não ser posto em movimento por uma representação, todavia como tenha essa representação por causa próxima, não principal, um assentimento tem tal explicação, como Crisipo quer, conforme dissemos há pouco. Não que aquele (o assentimento) na verdade possa acontecer não excitado de fora por alguma forma – é necessário, com efeito, que o assentimento seja posto em movimento por uma representação –, mas ele (Crisipo) volta a seu cilindro e a sua turbina, que não podem, a não ser com um impulso, começar a se mover; porém quando isso chega a acontecer, ele considera, quanto ao mais, que tanto o cilindro é rolado como a turbina é girada pela natureza deles próprios. “Portanto” – diz ele – “como aquele que empurrou o cilindro lhe deu princípio de movimento porém não lhe deu rotação, assim aquela representação apresentada imprimirá certamente e mais ou menos gravará a sua imagem em nossa alma, mas nosso assentimento estará em nosso poder, e, do mesmo modo que se disse do cilindro, impulsionado de fora, ele se

moverá quanto ao resto por sua própria força e natureza”.  
(*Fat.* 18-19.42-3, pp. 30-1)<sup>220</sup>

Na *História da filosofia*, lê-se:

Apesar de o assentimento não poder ser feito salvo se for movido pela fantasia, ainda assim, quando a fantasia tem uma causa imediata, ela não tem (de acordo com Crisipo) essa causa principal. Não que ele [o assentimento] possa ser feito sem nenhuma excitação externa (pois é necessário que o assentimento seja movido pela fantasia), mas <Crisipo> retorna ao seu cilindro e cone, que se movem não por impulsão, mas o cilindro parece rolar e o cone circular por sua própria natureza. Portanto, assim como aquele que empurrou o cilindro deu-lhe o início do movimento, mas não lhe deu volubilidade, assim a fantasia do objeto imprime na alma a sua espécie, como se fosse um selo. Contudo, o assentimento está em nosso poder e, como dissemos do cilindro, <se> extrinsecamente impellido, o movimento é continuado pelo seu próprio poder e natureza. (HP 8 *Doct.* 1.7, p. 26)<sup>221</sup>

---

<sup>220</sup> Original em latim nas páginas 159-160.

<sup>221</sup> “Although assent cannot bee made unlesse it bee moved by Phantasie, yet when that phantasy hath an immediate cause, it hath not (according to Chrysippus) this principall reason, not that it can be made without any extrinsecall excitation (for it is necessary that assent be moved by phantasie) but it returnes to its Cylinder and Cone, which move not by impulsion, then of their owne nature, the Cylinder seemes to rowle, and the Cone to turne round. As therefore he who thrust the Cylinder gave it the beginning of motion, but did not give it volubility; so the objected phantasy imprinteth, and as it were sealeth in the soule its species, yet the assent is in our power, and that (as we said in a Cylinder) extrinsecally impelled, the motion is continued by its own power and nature”.



Claro está que, novamente, trata-se de uma versão resumida e parafraseada do mesmo trecho, que o autor faz questão de referenciar (assim como estão bem referenciados todos os fragmentos dos quais ele compôs a sua obra). A oitava parte do livro de Stanley, portanto, pode ser vista como um dos primeiros compêndios de fragmentos disponíveis para o estudo da *stoá*, organizado aos moldes de um intelectual seiscentista. Dado que foi mostrada a amplitude dos estudos e a variedade das fontes, podemos dizer que Cavendish teve a oportunidade de estudar a doutrina do pörtico no equivalente da sua época de uma tradução dos fragmentos organizados, no século passado, por Von Arnim e por Long e Sedley, por exemplo. Essa é uma importantíssima parte da argumentação, pois encontra um elo entre a filosofia estoica e a filosofia cavendishiana, que tenha inclusive possibilitado o seu acesso às doutrinas epistemológicas e físicas das primeiras figuras do estoicismo. Podemos ver que é exatamente isso que ela encontra com Thomas Stanley. Aproveito agora que a questão do ocasionalismo causal me oferece uma das melhores passagens possíveis para o domínio da física estoica e passo adiante para oferecer ainda mais uma iteração da apropriação e tradução da antiguidade oferecida por Stanley a seus contemporâneos, antes de concluir a argumentação da pesquisa.

## 7.3. Física estoica

Se a primeira parte da “doutrina dos estoicos” de Stanley é dedicada à lógica, a terceira busca reconstruir os preceitos físicos da escola do pörtico. Mais uma vez, encontramos um conjunto de capítulos (nesse caso, vinte e dois) dedicados à exposição das

principais doutrinas físicas, mecânicas e cosmológicas que a *stoá* ofereceu à história. Essa exposição stanleiana segue também a estratégia das partes anteriores, nas quais encontramos uma mistura de paráfrase e tradução de um número bastante grande de fontes antigas entrelaçadas conjuntamente num texto coerente, informativo e razoavelmente fiel. A parte sobre as questões físicas, inclusive, apresenta uma aglutinação maior das diferentes fontes, de modo que o encadeamento das informações angariadas de diversas origens é um dos trabalhos principais empreendidos pelo autor.

Para ilustrar de que maneira as citações eram marcadas, a frequência dessas e a apresentação como um todo da parte três da “Doutrina”, apresento a terceira e quarta imagens do livro. Além disso reproduzirei posteriormente o capítulo três acerca dos princípios, atentando-me e chamando a atenção, em ambos os casos, às referências do autor. As figuras (cf. [Imagens 3 e 4](#), pp. 395-96) mostram-nos as duas páginas de abertura da parte da física e claramente salta aos olhos a frequência das notas marginais nessa parte do texto, todas devidamente marcadas no corpo da obra com letras latinas. Quero dizer com isso que todos os trechos se encontram precedidos de uma letra, que apresenta, nas margens, a origem daquele excerto em específico. Essa questão é de relevância não somente para exemplificar e proporcionar aos olhos a experiência do livro no seu original, mas também porque esse sistema de explicitamente apresentar as referências de textos externos em notas marginais será reproduzido por Margaret Cavendish na sua escrita e publicação das *Cartas filosóficas*. Além disso, um recurso estilístico característico da obra de Stanley era a publicação de um retrato dos

filósofos na abertura das diferentes partes<sup>222</sup>, o que também será reproduzido pela duquesa filósofa em mais de uma circunstância. Trago aqui o retrato de Zenão, que abre a oitava parte da obra (cf. [Imagem 5](#), p. 420), que traz bastantes semelhanças com as efígies cavendishianas que mostramos no capítulo zero. Trato aqui, portanto, de duas circunstâncias estilísticas que Cavendish também pode ter absorvido através do contato com a obra de Stanley.

Passando das imagens ao texto, retorno à tentativa de ambientação do texto de Stanley. Empreenderei uma reprodução integral de um dos capítulos, mostrando como as referências do autor buscavam explicitar os originais dos textos. O capítulo três da terceira parte da “Doutrina dos estoicos” servirá então, para nós, uma função dúplice: por um lado, ele mostrará como Cavendish pode ter tido o acesso à tese da diferença entre os elementos e os princípios do cosmos e das suas caracterizações fundamentais; enquanto, por outro, ele demonstrará o cuidado do historiador com as suas referências e com a tentativa de sempre apontar de onde as citações traduzidas e parafrazeadas são oriundas. Para atingir objetivos tais, trago aqui, em sua completude (incluindo, com isso, a peculiar forma stanleiana de referenciar os textos antigos), uma tradução do capítulo dedicado à filosofia do pórtico acerca dos princípios fundamentais do cosmos:

---

<sup>222</sup> Inclusive o nome completíssimo da obra em algumas de suas edições lê: “A história da filosofia: contendo as vidas, opiniões, ações e discursos dos filósofos de cada seita. Ilustrado com as efígies de diversos deles”

*Capítulo III – Dos princípios*<sup>223</sup>

<sup>a</sup> O lugar acerca dos corpos é dividido em dois graus naqueles que produzem e aqueles que são produzidos: os primeiros <denominados> princípios, os segundos, elementos.

<sup>b</sup> Princípios e elementos são diferentes: os princípios são ingerados e incorruptíveis; os elementos irão perecer pela conflagração. Ademais, os princípios são corpos e vazios de forma, elementos têm forma.

<sup>c</sup> Há dois princípios de todas as coisas, o agente e o paciente. O paciente é uma substância vazia de qualidade chamada matéria. O agente é a razão que está na matéria, Deus.

<sup>d</sup> A matéria é lenta, uma coisa pronta para todas as coisas, mas que irá cessar se nada movê-la. A causa, isto é, a razão, forma a matéria da maneira que lhe apraz, a partir do que ela produz diversos trabalhos. Deve haver, portanto, algo do que uma coisa é feita e também <algo> através do qual ela é feita. Esta é a causa, aquela, a matéria. <sup>e</sup> A causa ou razão ativa é Deus.

<sup>f</sup> No agente, há poder, no paciente, uma certa matéria (ou capacidade) e, em ambos, ambos. Pois a matéria ela mesma não seria coerente, se não fosse mantida unida por um poder, <mas> não um poder sem alguma matéria, uma vez que não há nada que não esteja compelido a estar em algum lugar.

<sup>g</sup> Ambos estes, Deus e o mundo, o artista e o seu trabalho, eles compreendem como dentro do termo Natureza, como se a natureza fosse Deus misturado através do mundo. <sup>h</sup>

---

<sup>223</sup> Reproduzirei, nessa citação, as notas de Stanley, conforme presentes na edição analisada, utilizando-me as mesmas letras que o autor, com as legendas do historiador presentes nesta nota de rodapé: <sup>a</sup> – *Senec. Ep 79* / <sup>b</sup> – *Laert. I* / <sup>c</sup> – *Laert. I* / <sup>d</sup> – *Senec. Ep 6* / <sup>e</sup> – *Ibid. I* / <sup>f</sup> – *Cic. I* / <sup>g</sup> – *Lactant. 7.3* / <sup>h</sup> – *Laert. I* / <sup>i</sup> – *Stob. Phys. I.16*”

Algumas vezes eles chamam de natureza aquela que contém o mundo, em outras, aquela que gera e produz as coisas sobre a Terra.

O agente é, como dissemos, chamado de causa. <sup>i</sup> Uma causa é, de acordo com Zenão, aquilo através do que se há um efeito, que <, por sua vez,> não é uma causa; ou, de acordo com Crisipo, a razão do efeito; ou, como <quer> Possidônio, o primeiro autor de uma coisa. Uma causa é um corpo, uma não causa, um categorema. É impossível que, a causa sendo designada, o efeito não esteja presente, o que deve ser compreendido da seguinte maneira: a alma é a causa pela qual nós vivemos, prudência a causa pela qual somos sábios. É impossível que aquele que tem alma não esteja vivo ou que aquele que tem prudência não seja sábio. (HP 8 Doct. 3,3, p. 99-100)<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> <sup>aa</sup> The place concerning bodies is divided into two degrees, into those which produce, and those which are produced, the first Principles, the second Elements. / <sup>b</sup> Principles and Elements differ: Principles are ingenerate, incorruptible: Elements shall perish by conflagration. Moreover, Principles are bodies, and void of form; Elements have forme. / <sup>c</sup> There are two principles of all things, the Agent, and the Patient: The Patient is a substance void of quality, called Matter: the Agent is the reason which is in the Matter, God. / <sup>d</sup> Matter is sluggish, a thing ready for all things, but will cease if none move it. The Cause, that is, the Reason, formeth matter, and moldeth it which way he pleaseth, out of which he produceth various works. There must therefore be something out of which a thing is made, and also by which it is made. This is the Cause, that Matter. / <sup>e</sup> The Cause or active Reason is God. / <sup>f</sup> In the Agent there is power, in the Patient a certain matter [or capacity,] and in both, both; for matter it selfe could not cohere, if it were not kept together by a power, nor that power without some matter; for there is nothing, which is not compelled to be somewhere. / <sup>g</sup> Both these, God and the World, the Artist and his work, they comprehend within this terme, *Nature*, as if nature were God mixed through the World. / <sup>h</sup> Sometimes they call that nature which containeth the World, sometimes that which generateth and produceth things upon the earth. The Agent is, as we said, called the Cause. / <sup>i</sup> A Cause, according to *Zeno*, is that, by which there is an effect, which is not a Cause; or, as *Chrysippus*, the reason of the effect; or, as *Possidonius*, the

O excerto serve-nos dois importantes propósitos, pois. Primeiramente, a ilustração de um capítulo de Stanley, com ênfase dada aos referenciais teóricos e à maneira como o autor se apropria desses, é realizada, demonstrando o cuidado do historiador com as suas fontes. Isso posto, é possível perceber a maneira como o estudioso apresenta os diversos fragmentos das mais variadas origens, tentando compor um conjunto coerente que reconstrua, da melhor forma possível, o pensamento de tão relevante escola. Em segundo lugar, devemos ressaltar que o capítulo aqui trazido à tona demonstra já o acesso que Lady Margaret teve à doutrina dos dois princípios que, de acordo com os primeiros estoicos, compõem e controlam o cosmos – aspecto que traçamos como central para a recepção realizada pela filósofa do pensamento do pórtico. A tese que apresenta a existência de dois princípios materiais, um ativo e um passivo, em todas as ações e movimentos do mundo, será absorvida pela filosofia cavendishiana de maturidade, amalgamando-se com os seus próprios princípios apresentados anos antes.

Além disso, para a nossa argumentação, deve ser ressaltado que os outros tópicos da física estoica abordados pelos capítulos anteriores como tendo papéis importantes na maturidade intelectual cavendishiana estão presentes na parte três da “Doutrina dos estoicos”. Encontramos os preceitos fundamentais do materialismo estoico em HP 8 *Doct.* 3.2 e 3.4 e a reflexão ontológica acerca da diferenciação entre *tò ón* e *tó ti* está presente em HP 8 *Doct.* 1.13. Um

---

first Author of a thing. A Cause is a body, a not Cause a Categorem. It is impossible that the cause being assigned, the effect should not be present, which is to be understood thus: The Soule is the cause through which we live, Prudence the Cause by which we are wise. It is impossible, that he who hath a Soule should not live, or he who hath Prudence should not be wise” (Chap. III. Of Principles).

tratamento breve acerca dos incorpóreos encontra-se ao final do texto, sendo relevantes aqui as seções HP 8 *Doct.* 3.20 e 3.21, nas quais também são trabalhados, respectivamente, a natureza do vazio e do lugar. Como abordamos, a diferenciação entre princípios e elementos é apresentada no capítulo três da terceira parte, e as diferentes concepções crisipianas para a noção da mistura de corpos está em HP 8 *Doct.* 3.13. Uma apresentação bastante completa da cosmologia estoica apresenta-se em HP 8 *Doct.* 3.5 – o capítulo sobre o mundo que ainda nos servirá de exemplo. Por fim, nos capítulos dezoito e dezenove da terceira parte, encontramos as reflexões estoicas acerca da causalidade e do destino, cujo estudo foi também aqui empreendido.

Encerrarei, assim, essa última seção dedicada ao trabalho que Stanley realiza sobre suas fontes e à forma que essas vêm à tona em seu texto com um caso também bastante elucidativo e importante para a relação que estou buscando traçar. O quinto capítulo da terceira parte da “Doutrina” é de particular relevo, pois resume as concepções cosmológicas principais da antiga *stoá* em um pequeno capítulo denominado “Sobre o mundo”. Nele, ficarão claras, uma última vez, algumas das estratégias utilizadas pelo historiador para construir o seu texto a partir dos diferentes fragmentos de outros autores. Leiamos, primeiramente, o original que, neste último caso, será tomado de Laércio:

O cosmos é ordenado pela razão e pela providência, como dizem Crisipos no quinto livro de sua obra *Da providência*, e Poseidônios no terceiro livro de sua obra *Dos Deuses*, enquanto a mente penetra em todas as partes do cosmos, como a alma em nós. Entretanto, em algumas partes penetra mais, e em outras menos. Com efeito, em algumas

partes penetra como princípio de coesão – por exemplo, os ossos e os nervos; em outras penetra como inteligência – por exemplo, na parte racional da alma. Assim então o cosmos inteiro, enquanto é vivo, animado e racional, tem seu princípio dominante no éter (segundo Antípatro de Tiros no oitavo livro de sua obra *Do Cosmos*), no céu (segundo Crísipos no primeiro livro de sua obra *Da Providência* e Poseidônios em sua obra *Dos Deuses*), no sol (segundo Cleantes). Crísipos, todavia, contradiz-se quando afirma que o princípio dominante é a parte mais pura do éter, que os estoicos definem como Deus em primeiro lugar, embora sem provas lógicas e apenas com a evidência dos sentidos, enquanto penetrou e penetra tudo o que está no ar e todos os animais e plantas, e a própria terra, como princípio de coesão [...]. Crísipos no primeiro livro da sua obra *Da Providência*, Apolôdoros em sua *Física*, e Poseidônios sustentam que o cosmos é um ser vivo, racional, animado e inteligente, um ser vivo no sentido de que o cosmos é uma substância animada, dotada da faculdade de percepção sensível. O ser vivo é um ser superior a um ser sem vida; nada é superior ao cosmos; logo, o cosmos é um ser vivo. O cosmos é animado, e isso se evidencia diante do fato de nossas próprias almas serem ainda um fragmento dele. Bôetos, entretanto, diz que o cosmos não é um ser vivo. A unidade do cosmos é demonstrada por Zênon em sua obra *Do Universo*, por Apolôdoros em sua *Física*, e por Poseidônios no primeiro livro de sua *Física*. De conformidade com a definição de Apolôdoros, no conceito de totalidade estão compreendidos tanto o cosmos como em outro sentido o sistema do cosmos e o vazio que o envolve por fora. O



cosmos é, portanto, finito, e o vazio, infinito. (DL 7.138-9, 142-3, pp. 212-4)<sup>225</sup>

Esse trecho, que já foi citado no capítulo referente à física estoica (seção 5.2.2), caracteriza explicitamente o cosmos como um ser vivo, animado e racional. Além disso, o mundo é apresentado como sendo permeado por um princípio ativo que ordena o destino e o cosmos é referido como finito e circundado de um vazio que é, por sua vez, incorpóreo e infinito. Todas essas questões estiveram presentes na nossa discussão da unidade anterior. Aqui, o trecho servir-nos-á, uma vez mais, para realizarmos um último cotejamento com o texto com o qual Cavendish teve contato. Em Stanley, no quinto capítulo da terceira parte da doutrina dos estoicos, lê-se:

O todo, “τὸ πᾶν”, é tomado, por um lado, como o mundo, e, por outro, pelo sistema do mundo e da vacuidade além dele, como diz Apolodoro. O mundo é finito, a vacuidade infinita [...]. O mundo é uma criatura viva, racional, animada e intelectual (de tal modo <dizem> Crisipo, Apolodoro e Posidônio) e tem uma essência animal sensível. Pois uma criatura viva é mais excelente que aquela que não é uma criatura viva, mas nada é mais excelente que o mundo, logo, o mundo é uma criatura viva. Que ele é animado é manifesto pela nossa alma, que é um pedaço assim retirado dele (mas Boécio nega que o mundo é uma criatura viva). A mente ou a providência passa através de todas as suas partes, como a alma o faz em nós, mas em algumas partes mais, em outras menos. Através de alguns, <ela> permeia, como um hábito, como nos ossos e

---

<sup>225</sup> Original em grego nas páginas 293-94.

nervos, através de outros, como uma mente, como através da parte principal (hegemônica). Semelhantemente, o mundo inteiro é uma criatura animada racional, a parte hegemônica dele sendo no éter, conforme Antípatro, o tírio, no seu oitavo livro sobre o mundo. Mas Crisipo, em seu primeiro sobre a providência e Posidônio, sobre os deuses, afirmam que os céus são a parte hegemônica do mundo, enquanto Cleantes, <afirma ser> o sol. Mas Crisipo, no mesmo livro, diferindo do que ele havia dito anteriormente, afirma ela ser a parte mais pura do éter, que eles chamam de primeiro deus, de forma razoável, porque ele passa através de tudo no ar e de todas as criaturas vivas e plantas, além de através da terra, como um hábito. (HP 8 *Doct.* 3,5, pp. 101-2)<sup>226</sup>

Dois excertos advindos de momentos diferentes do texto estão copulados nessa citação. Esses trechos foram extraídos do início e do

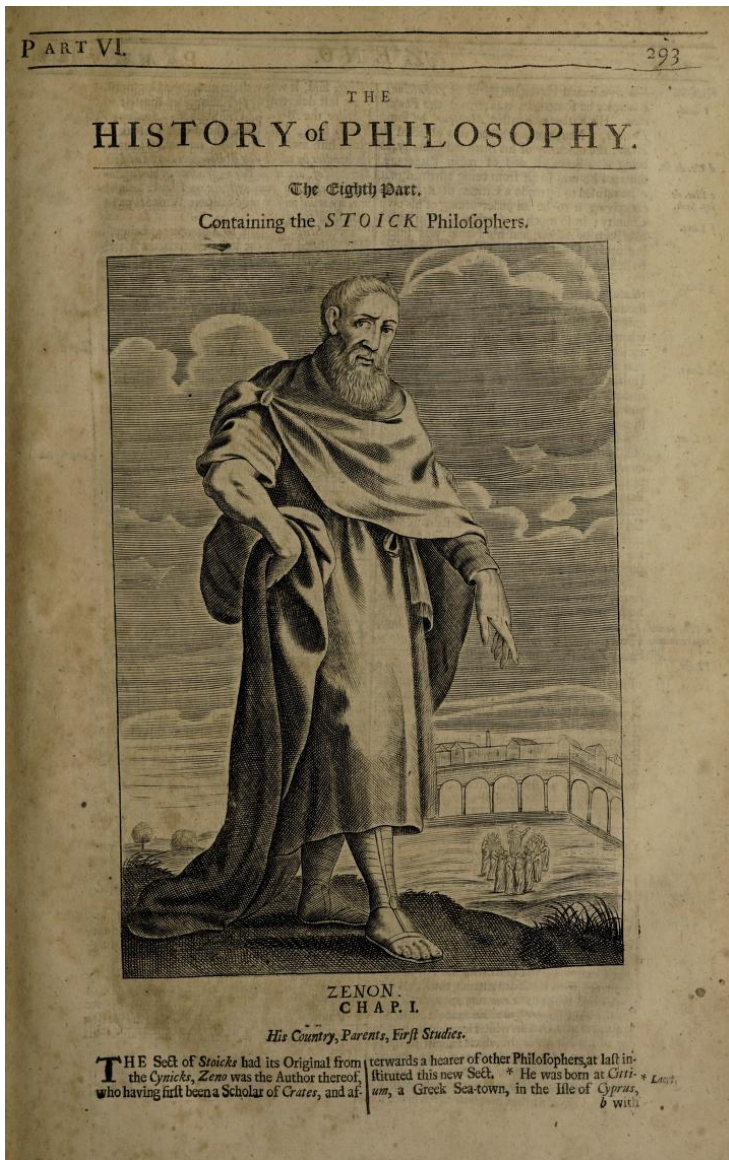
---

<sup>226</sup> *The All, τὸ πᾶν*, is one way taken, as *Apollodorus* saith, for the World, and another way for the System of the World, and the vacuity beyond it. The World is finite, the vacuity infinite. The World is a living Creature, rationally, animate and intellectual (so *Chrysippus*, *Apollodorus* and *Possidonius*) and hath an animate sensible essence. For a living Creature is more excellent than that which is not a living Creature; but nothing is more excellent than the World, therefore the World is a living Creature. That it is animate is manifest from our Soul, which is a piece thereof taken out of it. (but *Boethius* denies that the world is a living Creature). The mind, or Providence passeth through every part thereof, as the Soul doth in us, but in, some parts more, in others lesse; through some permeating, as a habit, as in the bones and Nerves, through some as a mind, as through the principall (Hegemonick) part. In like manner the whole World is an animate rationally Creature, the Hegemonick part thereof is the Aether, as *Antipater* the Tyrian in his eighth Book of the World. But *Chrysippus* in his first of *Providence*, and *Possidonius*, of the Gods, affirm, that Heaven is the Hegemonick of the World; *Cleanthes*, the Sunne. But *Chrysippus* in the same Book (differing from what he said before) affirmeth it to be the purest part of the Aether, which they call the first God, sensibly, because it passeth through all in the air, and through all living Creatures and Plants, but through the Earth as a habit”.

final do capítulo, sendo distantes algo cerca de duas páginas, e foram selecionados exatamente por serem referências de Diógenes Laércio e que são passíveis de comparação com o original que já trouxemos. Como podemos perceber, Stanley decide pela inversão da ordem de alguns trechos, começando com o que, no texto laerciano, vem ao final, isto é, a afirmação da finitude do mundo e da infinitude do vazio, além do conceito de totalidade ( $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ ) de Apolodoro. Há, em seguida, uma interrupção do texto de Laércio, para que outras diversas referências sejam introduzidas, e excertos de Plutarco, Estobeu, Cícero, Lactante e, inclusive, de outros trechos das *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, são cuidadosamente colocados no local da citação que aponta o salto da nossa referência. Os textos primários são de fato muitos, o que é provado pelo fato de o primeiro trecho aqui citado ser a segunda referência, isto é, a nota de letra “b”, enquanto os outros trechos estão apresentados sob as notas de letras “x” e “y”, o autor sendo forçado até, logo em seguida, a recomençar o alfabeto antes do final do capítulo. É somente então depois de tantos outros excertos advindos de diferentes fontes é que Stanley retorna à citação original de Laércio e oferece a sua tradução do trecho que afirma a concepção de mundo animado, vivo e racional como sendo defendida por Crisipo, Apolodoro e Possidônio. Posteriormente ainda, é que os parágrafos mais anteriores do doxógrafo romano (DL 7.138-9) serão levados em consideração, nos quais é explicado como o princípio hegemônico do mundo permearia todas as coisas e é-nos relatada a divergência entre os autores estoicos acerca de qual seria propriamente a parte hegemônica do mundo.

Novamente, temos uma situação na qual podemos mostrar que Cavendish, ao ter contato com o texto de Stanley, teve um acesso privilegiadíssimo aos fragmentos antigos acerca dos primeiros

estoicos, em uma versão para o inglês que se pretende em grande medida fiel aos originais. O recurso a variadas fontes traz, outrossim, uma fiabilidade grande ao relato do historiador britânico e o fato de que o seu amplo conhecimento filológico de teor humanista possibilitou que ele propusesse traduções dos originais gregos e latinos aumenta ainda a acuidade da transmissão das informações. Com base nesse e nos outros exemplos mencionados, espero ter criado um caso suficientemente sólido para defender que, apesar dos pesares, a nossa duquesa filósofa teve oportunidade de ter contato com a filosofia estoica, e, mais que isso, com uma reprodução da filosofia estoica a partir dos melhores referenciais disponíveis para a época. É importante ressaltar que, não somente a pensadora pôde estudar os princípios da escola do pórtico, mas pôde fazê-lo em referência aos primeiros escolarcas dessa e com uma reconstrução digna das três grandes áreas do pensamento da *stoá*: lógica, ética e física. Esses pontos são relevantes para a defesa da nossa tese, já que essa defende, de maneira bastante específica, que houve influência da lógica e da física dos primeiros líderes estoicos na filosofia cavendishiana. O caminho para essa influência, descobrimos aqui, foi Stanley, um importante elo histórico que guarnecer a minha hipótese teórica de respaldo historiográfico.



5. Início da oitava parte da História da Filosofia, com uma imagem de Zenão de Cítio

## Notas concludentes

Este capítulo teve como objetivo o estabelecimento da tese histórica que defende que o estudo dedicado de Margaret Cavendish à *História da filosofia* de Stanley foi suficiente para que a filósofa tivesse tido contato com a filosofia do conhecimento e da natureza de Zenão, Cleantes e Crisipo. A argumentação do livro estaria, sem essa unidade, incompleta, no sentido de ter afirmado as semelhanças (e algumas diferenças fundamentais) entre os sistemas estoico e cavendishiano do ponto de vista teórico, sem ter respondido de que maneira teria sido possível a influência que tanto foi advogada. Mostrei, assim, (a) que uma das grandes partes da obra de Stanley é dedicada ao estoicismo; (b) que o foco da exposição do estoicismo na *História da filosofia* recai nas pessoas de Zenão, Crisipo e Cleantes; (c) que uma seção longuíssima da respectiva parte é dedicada somente à doutrina dos primeiros estoicos, estando incluídas em tal seção tanto a lógica quanto a física estoica; e (d) que o texto de Stanley é suficientemente próximo e fiel às fontes antigas, além de abordar uma grande variedade destas. Todos esses pontos, tomados em conjunto, são suficientes para corroborar a asserção de que a filósofa britânica teve acesso à filosofia natural e epistemológica da primeira *stoá*. O quanto esse acesso foi suficiente para influenciar as suas próprias teses e construir o seu pensamento de maturidade foi já defendido pelas outras unidades do nosso texto, de modo que esse se apresenta, devidamente, como o nosso capítulo terminal.

A estratégia argumentativa dessa seção foi, portanto, a de apresentar lado a lado alguns trechos da *História da filosofia* de Stanley e do original do qual a paráfrase/tradução foi extraída. A partir da

consideração de ambos os textos, foi possível que traçássemos a estratégia historiográfica do autor, que foi crucial para demonstrarmos a fidelidade do historiador quanto às suas fontes. Foram utilizados trechos de Sexto Empírico, Cícero e Diógenes Laércio para as principais comparações, porém, igualmente relevantes foram as referências nas quais *todos* os tópicos do pensamento estoico abordados nos capítulos dois e cinco estão presentes na reconstrução de Stanley, o que prova que o texto do estudioso continha as doutrinas fundamentais que apresentamos como importantes inspirações para o pensamento cavendishiano de maturidade. O estabelecimento, por isso, de um elo entre o pensamento estoico e a filosofia de Cavendish é essencial para a argumentação da tese e para a defesa de que houve, efetivamente, influência ou inspiração estoica em alguns dos preceitos da filosofia de Lady Margaret.

Completa a discussão histórica que pretende apresentar evidências do contato da intelectual inglesa com a filosofia do pórtico ateniense, a argumentação encontra também o seu final, restando somente algumas palavras de encerramento para trazeremos nosso texto ao seu término. A elas sigamos, enfim.

# Considerações finais

Enfim completamos o longo caminho argumentativo da exposição dos resultados da pesquisa que chega, aqui, às suas últimas páginas. Hipótese teórica proposta e devidamente defendida, resta-me apenas a realização de uma breve revisão dos principais pontos abordados e dos objetivos do empreendimento, vistos agora a partir de seu final.

Buscou-se, em linhas gerais, realizar um estudo de fontes com relação à filosofia da natureza e do conhecimento apresentada por Margaret Cavendish no século XVII. A hipótese a favor da qual argumentei é que *teria havido uma influência dos primeiros estoicos na física e na gnosiologia cavendishiana*. No intuito de verificar a plausibilidade da proposta, foi empreendido um estudo sobre a epistemologia e a filosofia natural de Zenão de Cítio, Cleantes de Assos e Crisipo de Solos, os três maiores nomes do primeiro estoicismo helenista. Os estudos acerca da *stoá* ateniense levaram-nos a autores como Cícero, Sexto Empírico, Alexandre de Afrodísias e Diógenes Laércio e uma interpretação da doutrina estoica foi apresentada a partir das nossas fontes fragmentárias e muitas vezes hostis, com a ajuda de estudiosos(as) atuais. No capítulo dois, o foco recaiu sobre a questão epistemológica de Zenão, no qual, dentre outros tópicos, foram abordadas a centralidade da percepção para o conhecimento, a proposta da representação apreensiva ou *phantasia katalēptiké* como critério para a verdade, além do estabelecimento das condições para que uma impressão pudesse ser considerada cataléptica. Naquele momento, apresentei as divergências interpretativas de Cleantes e



Crisipo acerca da natureza da *phantasia*, o primeiro defendendo uma posição que a entende como “impressão na alma”, enquanto o segundo propõe “modificações ou alterações da alma” como uma alternativa mais viável. O capítulo cinco, por sua vez, deu ênfase à ala física da filosofia estoica, apresentando o mundo como vivo, animado, sensitivo e racional, composto ele todo de um contínuo de matéria que se apresenta, em todo canto, em dois princípios fundamentais: o princípio ativo – *tò poioun*; e o princípio passivo – *tò páskhon*. O princípio ativo, ou o que age, é responsável por todas as formas e por todos os movimentos do mundo, ordenando causalmente o cosmos de maneira harmônica e bem estruturada. Em contrapartida, o princípio passivo é o que sofre a ação do ativo, apresentando-se como um corpo que é moldado, formado e movido por este. Os dois princípios ou raízes materiais estão em todo o mundo e encontram-se imiscuídos um ao outro de tal maneira que seria impossível separá-los, apesar de eles manterem suas características próprias e peculiares. O princípio ativo é, então, identificado com o *lógos* cósmico ou mesmo com Zeus, conferindo racionalidade, sensibilidade, ordem e divindade ao universo. Além disso, abordamos também a peculiar ontologia estoica (ou, como preferem alguns(mas), a sua “tinalogia”), que assume como efetivamente existentes somente os corpos, mas reserva espaço para a subsistência de incorpóreos, como o vazio infinito que circunda o mundo finito e esférico. Ambos os capítulos, dessa maneira, desdobraram a leitura do primeiro estoicismo que foi utilizada pela argumentação a favor da hipótese aqui advogada.

Os capítulos três e seis foram de maior centralidade para a argumentação do livro ao apresentarem tanto o sistema filosófico de Cavendish como as aproximações e distanciamentos da proposta estoica. No âmbito da teoria do conhecimento, no terceiro capítulo,

mostrei como a percepção é um conceito central da filosofia da duquesa de Newcastle e assume um papel físico-epistêmico na ordenação da natureza toda sábia. A partir daí, foi desenvolvida a tese cavendishiana da existência de uma dupla percepção em tudo o que há na natureza, de modo que todas as coisas seriam capazes de uma percepção sensitiva e racional, por motivo da sua composição material especial. Associei, então, a noção de percepção racional ao papel discernente do assentimento estoico e a percepção natural e regular foi aproximada ao conceito da fantasia cataléptica, com grandes ganhos hermenêuticos. Do ponto de vista da física, por outro lado, o sexto capítulo se esforçou em demonstrar a concepção característica de natureza da filósofa, uma natureza composta de três graus de matéria – inanimada, sensitiva e racional – que explicam causalmente todos os movimentos, figuras e acontecimentos no universo. O arcabouço da filosofia natural cavendishiana foi sendo construído em comparação com as doutrinas dos primeiros estoicos e as devidas semelhanças foram abordadas e discutidas. Vimos até que parte dos distanciamentos entre as teorias envolvem uma adesão, por parte de Cavendish, aos pressupostos estoicos fundamentais, de modo que algumas vezes ela os leva às suas últimas consequências, indo mais longe que muitos membros da escola antiga em seus próprios preceitos. Adiante, discutimos também a mecânica e a teoria da causalidade da filósofa moderna, propondo, com auxílio da bibliografia secundária, como o seu ocasionalismo poderia ser traçado à reflexão aitiológica de Crisipo.

O quarto capítulo apresenta alguns desdobramentos de darmos o nosso assentimento à hipótese teórica que reivindicamos, mostrando como a interpretação de Cavendish na qual podemos identificar uma influência estoica pode nos auxiliar na compreensão

de outras problemáticas filosóficas propostas pela autora. Em especial, trabalhamos a sua tão famosa, mas talvez pouco compreendida, crítica à filosofia experimental da época. Seu objetivo foi o de apresentar que a pesquisa empreendida pode ter consequências importantes para o posterior desenvolvimento de estudos sobre a filosofia moderna europeia, como um todo, e sobre a filosofia cavendishiana, em particular. Nessa frente, propus que devemos compreender a primazia da percepção não mediada por instrumentos, defendida por Cavendish, como um corolário epistemológico da tese estoica fundamental de que devemos viver “segundo à natureza”.

Por fim, faltava à pesquisa mostrar a viabilidade histórica da nossa tese. A partir do questionamento que buscou compreender como poderia Lady Margaret ter tido contato com os primeiros escolarcas do estoicismo antigo, que lhe precederam cerca de dois milênios, foi apresentada como solução a obra *História da filosofia* de outro importante autor dos mil-e-seiscentos britânicos: Thomas Stanley. Cavendish, ao abordar os autores e as escolas filosóficas antigas, afirma ter sido essa a sua principal fonte e o fato de que a filósofa menciona a maior parte dos pensadores trabalhados por Stanley somado à existência, nesse, de uma parte bastante longa acerca dos estoicos colaboram para o que defendo. No texto do sétimo capítulo, pois, demonstrei que o historiador moderno do pensamento antigo realiza paráfrases e traduções para o inglês das mais variadas fontes da *stoá* que lhe estavam disponíveis, reconstruindo, assim, as doutrinas epistemológicas e físicas de Zenão, Cleantes e Crisipo. Dessa maneira, torna-se plausível que Cavendish tenha travado conhecimento com a filosofia desses importantes pensadores e que eles tenham exercido considerável influência em sua filosofia de maturidade.

Reconstruídas as linhas mestras do caminho por nós trilhado, trago o texto ao seu derradeiro final com uma reflexão acerca das conclusões possíveis extraídas do material apresentado pela pesquisa, além de apontar como o presente trabalho apresenta-se como original em relação ao estado da arte de investigações sobre a filósofa moderna. Nesses últimos pontos me deterei, portanto, à guisa de encerramento das discussões aqui propostas.

Mais que a hipótese teórica, a pesquisa buscou empreender uma defesa de algumas questões de relevância inegável para a história da filosofia. Uma pesquisa doutoral que tem como foco o pensamento de uma filósofa mulher, ainda mais se ela for anterior ao século XX, discute, necessariamente, gênero. Há que recuperarmos as vozes de inúmeras pensadoras apagadas e enterradas para longe do cânone tradicional da história do intelecto, pois elas fizeram e fazem tão parte dessa história como os homens, comumente louvados e aplaudidos. Apesar da abordagem oblíqua, o livro em nenhum momento quer se esquivar das questões de gênero implicadas pela pesquisa. Desde a escolha por Cavendish, o trabalho despendido foi conscientemente revisionista, buscando contribuir com a literatura que floresce nas mais recentes décadas e se esforça por trazer à tona a filosofia criada por mulheres. Não foram desenvolvidos estudos especificamente sobre gênero enquanto uma temática filosófica, contudo, buscou-se mostrar, ao longo de toda a obra, que a desconsideração do pensamento de Margaret Cavendish pelos historiadores não tem embasamento teórico e que a filósofa pode e deve ser considerada como um dos grandes nomes da filosofia do século dezessete europeu.

Ciente de que a metodologia do estudo de fontes custou-me uma parte considerável do texto que foi dedicado aos autores homens, como os estoicos e Thomas Stanley, espero ter mostrado, todavia, o

gênio autodidata de Margaret Cavendish em seus estudos. Ademais, demonstrar que a duquesa filósofa conhecia bem, ao menos em sua maturidade, os textos de inúmeros pensadores da antiguidade e da modernidade contribui para que leiamos em seus textos uma pensadora de inteligência e erudição incríveis e muito ímpares, muito distante, espero, da imagem construída de uma excêntrica *Mad Madge*. Excêntrica, é possível, mas Cavendish foi, ao mesmo tempo, brilhante em suas reflexões, mesmo que as hipóteses e doutrinas que ela advogou não sejam tão compatíveis com a física e a teoria do conhecimento atuais. Nesse sentido, essa incompatibilidade nunca foi um problema para os estudiosos dos mais diversos autores filósofos homens da tradicional história da filosofia. Sua maravilhosa excentricidade inclusive foi, provavelmente, o que possibilitou que ela publicasse inúmeras obras, até em filosofia natural, com o seu próprio nome e sua própria efígie de intelectual estampadas nas primeiras páginas. Uma filósofa de tal coragem merece o devido respeito, e, ao tratá-la com a reverência com a qual trataria muitos outros filósofos homens, foram minhas metas mostrar que (a) o pensamento da intelectual se sustenta em si mesmo, (b) ela referencia autores consagrados da antiguidade e (c) antecipa diversas noções filosóficas que serão encontradas em pensadores como Spinoza, Leibniz e Schopenhauer, tão bem-vistos pela historiografia tradicional. Com esse trabalho, além do esforço de compreender os preceitos cavendishianos, buscou-se também produzir constantemente materiais em língua portuguesa, que possam servir de auxílio àqueles(as) que estejam buscando iniciar seus estudos sobre a filósofa. O nosso texto oferece já abordagens introdutórias ao seu pensamento e vida, além da tradução de inúmeros trechos de importância capital para a compreensão de sua filosofia natural e epistemologia. Espero,

com essa diligência, ter contribuído, ao menos um pouco, com a reversão de diversas das injustiças da historiografia do cânone tradicional, oferecendo a oportunidade para que muitas e muitos pesquisadoras(es) possam ter um acesso menos complicado a alguns dos textos de Cavendish, sem com isso sacrificar a profundidade e complexidade da análise.

Como ficou claro diversas vezes ao longo do texto, não se buscou, de maneira alguma, reduzir o pensamento físico e epistemológico de Lady Margaret àqueles dos estoicos. A filósofa britânica é devidamente original e as particularidades de seu pensamento são inúmeras e incontáveis. Um estudo de fontes sempre corre o risco de talvez não conseguir demonstrar o quanto além a sua estudiosa foi com sua própria filosofia, mas essa redução não é, repito categoricamente, uma conclusão da pesquisa empreendida. Cavendish foi uma escritora e filósofa extremamente prolífica, original e única, sendo a influência que ela recebeu da *stoá* somente uma das diversas facetas de seu pensamento. Mesmo em relação às doutrinas do pórtico, a duquesa sempre parece ter absorvido aquilo que mais lhe parecia relevante e conforme a sua própria “sensibilidade e razão” e modificado ou abandonado outros aspectos que lhe pareciam intelectualmente menos eficazes.

Com essas ponderações, a obra chega efetivamente ao seu término, tendo mostrado as mais importantes contribuições que a pesquisa trouxe à tona acerca do pensamento cavendishiano e as suas influências pelo primeiro estoicismo. Muito caminho ainda resta a ser trilhado e torço para que as conclusões aqui ensaiadas possam servir de novos pontos de partida para pesquisas subsequentes sobre mulheres filósofas. Assim como diversas outras, Margaret Cavendish foi uma filósofa cujo gênio merece ser reconhecido a par com a sua

ousadia e generosidade sem limites que a levaram a compartilhar conosco seus pensamentos, suas reflexões e suas linhas. Se esse for o pensamento e a sensação com a qual você, o(a) leitor(a), for deixar esse texto, dar-me-ei por infinitamente satisfeito e a pesquisa terá, sem dúvidas, atingido suas mais importantes metas.

# Referências Bibliográficas

## Fontes primárias

## Edições modernas

Cavendish, Margaret<sup>227</sup>. (1653) *Poems, and Fancies*. London: T. Roycroft. Disponível em: <https://name.umdl.umich.edu/A53061.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (1653) *Philosophicall Fancies*. London: T. Roycroft. Disponível em: <https://name.umdl.umich.edu/A53057.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (1655) *The Philosophical and Physical Opinions*. London: T. Warren. Disponível em: <https://name.umdl.umich.edu/A53055.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (1663) *Philosophical and Physical Opinions*. London: W. Wilson. Disponível em: <https://cavendish-ppo.ku.edu/> Acesso em: 05 ago. 2024.

---

<sup>227</sup> Adotei como regra a grafia por extenso do primeiro nome nas bibliografias, para que possa ficar mais claro o gênero das diversas pesquisadoras que estão por trás e fundamentam a pesquisa que aqui está sendo realizada. Curiosamente, vem a calhar em algumas circunstâncias também a título de diferenciação entre alguns autores, como é o caso de “Stevenson, Jay” e “Stevenson, Jane” – ambos na nossa coleção da literatura especializada.



\_\_\_\_\_. (1664) *Philosophical Letters*. London: D. Maxwell. Disponível em <https://name.umdl.umich.edu/A53058.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (1666) *Observations upon Experimental Philosophy to which is added The description of a new Blazing World*. London: A. Maxwell. Disponível em <https://name.umdl.umich.edu/A53049.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (1668) *Grounds of Natural Philosophy*. London, A. Maxwell. Disponível em <https://name.umdl.umich.edu/A53045.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (1671) *Natures Picture Drawn By Fancies Pencil to the Life*. London, A. Maxwell. Disponível em <https://name.umdl.umich.edu/A53048.0001.001> Acesso em: 05 ago. 2024.

Hobbes, Thomas. (1651) *Leviathan*. London: Andrew Crooke.

\_\_\_\_\_. (1655) *Elementorum Philosophiae – section prima: De Corpore*. London: Andrew Crooke.

\_\_\_\_\_. (1839 [1656]) *Elements of Philosophy – the First Section: Concerning Body*. In: *The English works of Thomas Hobbes of Malesbury*. London: John Bohn.

Hooke, Robert. (1665) *Micrographia*. London: Martin & Allestrye.

Stanley, Thomas. (1656) *The Eighth Part: Containing the Stoick philosophers*. In: *The History of Philosophy*. London: Molesey and Dring.

## Edições e traduções contemporâneas

Bacon, Francis. (2006 [1605]) *O progresso do conhecimento*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Ed. Unesp.

\_\_\_\_\_. (1973 [1620]) *Novum Organum*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural

Cavendish, Margaret. (2019 [1653]) Poems and Fancies. In: Blake, Liza (Ed.). *Margaret Cavendish's Poems and Fancies: A Digital Critical Edition*. Disponível em

<http://library2.utm.utoronto.ca/poemsandfancies/> Acesso em:

05 ago. 2024.

\_\_\_\_\_. (2018 [1656]) *Natures Pictures Drawn by Fancies Pencil to Life*. In: Dorman, Rebecca (Ed.). Tese. School of English, University of Sheffield.

\_\_\_\_\_. (2001 [1668]) *Observations upon Experimental Philosophy*. In: O'Neill, Eileen (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. (2021 [1664]) Cartas filosóficas – cartas XXX e XXXI. Trad. Nastassja Pugliese (Org.). *Seiscentos*, v.1, nº1.

\_\_\_\_\_. (2014 [1666]) O mundo resplandecente. In: Baldo, Milene (Trad.). *O mundo resplandecente de Margaret Cavendish: estudo e tradução*. Dissertação. Instituto de Estudos da Linguagem: Unicamp, Campinas.

\_\_\_\_\_. (2023 [1666]) Observações sobre filosofia experimental 1.1-3. Trad. Matheus Tonani. *Seiscentos*, v.2, nº1.

Cícero. (2012 [c. 45 AEC]) *Acadêmicas*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Belo Horizonte: Ed. Nova Acrópole.

\_\_\_\_\_. (1933 [c. 45 AEC]) *De natura deorum & Academica*. Trad. Rackham, H. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

- \_\_\_\_\_. (2017-8 [c. 45 AEC]) *Da natureza dos deuses*. Trad. Willy Paredes Soares. João Pessoa: Ed. Ideia.
- \_\_\_\_\_. (2003 [c. 45 AEC]) Sobre a natureza dos deuses. Em: Vendemiatti, Leandro Abel (Trad.). “*Sobre a Natureza dos Deuses*” de Cícero. Dissertação. Instituto de Estudos da Linguagem: Unicamp, Campinas.
- \_\_\_\_\_. (2009 [c. 44 AEC]) Sobre a adivinhação. In: Gratti, Beatris. (Trad.) *Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero*. Dissertação. Instituto de Estudos da Linguagem: Unicamp, SP.
- \_\_\_\_\_. (2001 [c. 44 AEC]) *Sobre o destino*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho (Ed. Bilíngue). São Paulo: Ed. Nova Alexandria.
- Diógenes Laércio. (1925 [século III]) *The Lives of Eminent Philosophers*. Trad. R. D. Hicks. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_. (1987 [séc. III]) *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB.
- \_\_\_\_\_. (1999 [séc. III]) *Vies et doctrine des philosophes illustres*. Trad. Richard Goulet. Paris: Librairie Générale Française.
- Hobbes, Thomas (1974 [1651]). *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_. ([1655] 2009) *Do corpo – parte 1: cálculo ou lógica*. Trad. Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp.
- Luciano de Samósata. (2008 [séc. II]) Das narrativas verdadeiras. In: Sano, Lúcia. (Trad.) *Das Narrativas Verdadeiras, de Luciano de Samósata: Tradução, notas e estudo*. Dissertação. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas: USP, São Paulo.
- Platão. (2006 [séc. V-IV AEC]) *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2005 [séc. V-IV AEC]) *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Sexto Empírico. (1935 [séc. II]) *Against the Logicians*. Trad. Robert Gregg Bury. London: Harvard University Press, Loeb Classical Library.

\_\_\_\_\_. (2005 [séc. II]) *Against the Logicians*. Trad. Richard Bett. Cambridge: Cambridge University Press.

## Fontes secundárias

Algra, Keimpe. (2003) Teologia estoica. In: Inwood, Brad. (Org.) *Os Estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006<sup>228</sup>.

Boyle, Deborah. (2004) Margaret Cavendish's Nonfeminist Natural Philosophy. *Configurations*, v. 12, n.º.2, pp. 195-227.

\_\_\_\_\_. (2015) Margaret Cavendish on Perception, Self-knowledge, and Probable Opinion. *Philosophy Compass*, v. 10, n.º.7, pp. 438-450.

\_\_\_\_\_. (2018) *The Well-Ordered Universe: The Philosophy of Margaret Cavendish*. New York: Oxford University Press.

Brunschwig, Jacques. (2003) Metafísica estoica. In: Inwood, Brad. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

---

<sup>228</sup> Mantenho, no caso de traduções da bibliografia secundária para o português, o ano da publicação original, como ao longo do texto. Apenas aponto o ano de publicação da tradução ao final da referência.

- Charlton, Kenneth. (2002) Women and Education. In: Pacheco, Anita (Org.). *A Companion to Early Modern Women Writing*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Clucas, Stephen. (1994) The Atomism of the Cavendish Circle: a Reappraisal. *The Seventeenth Century*, v. 9, nº. 2, pp. 247-273.
- \_\_\_\_\_. (2011) Margaret Cavendish's Materialist Critique of Van Helmontian Chymistry. *Ambix*, v. 58, nº.1, pp. 1-12.
- \_\_\_\_\_. (2014) A Double Perception in all Creatures: Margaret Cavendish's Philosophical Letters and Seventeenth-Century Natural Philosophy. In: Siegfried, Brandie. Sarasohn, Lisa. (Orgs.) *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*. Farnham: Ashgate publishing.
- D'Angers, Julien. (1976) *Recherches sur le stoïcisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*. New York: Georg Hildesheim.
- Detlefsen, Karen. (2006) Atomism, Monism, and Causation in the Natural Philosophy of Margaret Cavendish. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, nº 3, pp. 199-240.
- \_\_\_\_\_. (2007) Reason and Freedom: Margaret Cavendish on the Order and Disorder of Nature. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 89, pp. 157-191.
- Dinucci, Aldo. (2017) O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo. *Archai*. v. 21. pp. 15-38.
- Eales, Jacqueline. (1998) *Women in Early Modern England 1500-1700*. London: UCL Press.
- Flower, Margaret. (1950) Thomas Stanley: A Bibliography of his Writings in Prose and Verse (1647-1743). *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*. v.1, nº. 2, pp. 139-172.
- Frede, Michael. (1987) Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions. *Essays in Ancient Philosophy*, pp. 151-176.

- Frede, Dorothea. (2003) Determinismo estoico. In: Inwood, Brad. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- Gazolla, Rachel. (2006) Representação compreensiva: critério de verdade e virtude no Estoicismo Antigo. *Classica (Brasil)*, v.19, nº.2, p. 187-195.
- Gould, Josiah. (1971) *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: E. J. Brill.
- Hahm, David. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*. Athens: Ohio University Press.
- Hankinson, Robert. (2003) Epistemologia estoica. In: Inwood, Brad. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- Hill, Christopher. (1972) *O mundo de ponta cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. (1965) *As origens intelectuais da Revolução Inglesa*. Trad. Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Hock, Jessie. (2018) Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish's *Poems and Fancies*. *Studies in Philology*, v. 115, nº.4, pp. 766-802.
- James, Susan. (1999) The Philosophical Innovations of Margaret Cavendish. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 7, nº.2, pp. 219-244.
- Kroetzsch, Cameron. (2013) List of Margaret Cavendish's Texts, Printers, and Booksellers (1653-1675). *Digital Cavendish Project*. Disponível em <http://digitalcavendish.org/original-research/texts-printers-booksellers/>. Acesso em 19 set. 2020.

- Long, Anthony. (2003) Estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsius, Butler. In: Inwood, Brad. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.
- \_\_\_\_\_. (2006) Zeno's Epistemology and Plato's *Theatetus*. In: *From Epictetus to Epicurus*. Oxford: Oxford University Press, pp. 223-235.
- Malusa, Luciano. (1993) Thomas Stanley's History of Philosophy. In: Bottin et al. *Models of the History of Philosophy: from its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*. Archives Internationales D'Histoire des Idées / International Archives of the History of Ideas, v. 135, Springer, Dordrecht.
- Marshall, Eugene. (2020) Margaret Cavendish. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <https://iep.utm.edu/cavend-m/>  
Acesso em 14 set. 2020.
- Michaelian, Kourken. (2009) Margaret Cavendish's Epistemology. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 17, n.º.1 pp. 31-53.
- Mintz, Samuel. (1952) The Duchess of Newcastle's Visit to the Royal Society. *The Journal of English and Germanic Philology*, v. 51, n.º.2, pp. 168-176.
- Nawar, Tamer. (2014) The Stoic Account of Apprehension. *Philosopher's imprint*. v. 14, n.º.29, pp. 1-21.
- O'Neill, Eileen. (2001) Introduction. In: Cavendish, M. *Observations upon Experimental Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. (2013) Margaret Cavendish, Stoic Antecedent Causes, and Early Modern Occasional Causes. *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, v. 138, pp. 311-326.

- Parageau, Sandrine. (2008) The Function of Analogy in the Scientific Theories of Margaret Cavendish and Anne Conway. *Études Épistémè*, nº.14, pp. 89-102.
- Peterman, Alison. (2019) Empress vs. Spider-man: Margaret Cavendish on Pure and Applied Mathematics. *Synthese*, v. 196, nº9, pp. 3527-49.
- Prado, Ana Lia. (2006). Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Classica (Brasil)*, v.19, nº. 2, pp.298-299.
- Prikladnitzky, Pedro. (2022) O materialismo vitalista de Margaret Cavendish: uma alternativa ao mecanicismo do século XVII. *Seiscentos*, v.1, nº2.
- Rosendahl, Katri Maria. (2015) *Political Power, Government and Religion in Margaret Cavendish's The Blazing World*. Dissertação. Faculdade de Ciências Sociais: Universidade de Helsinki.
- Royal Society. *History of the Royal Society*. Disponível em: <https://royalsociety.org/about-us/history/> Acessado em 13 fev. 2020.
- Sarasohn, Lisa. (1984) A Science Turned Upside down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish. *Huntington Library Quarterly*, vol. 47, nº4, pp. 289-307.
- Siegfried, Brandie. Sarasohn, Lisa. (Orgs.) (2014) *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*. Farnham: Ashgate publishing.
- Sedley, David. (2002) A definição de Zenão da *phantasia kataleptiké*. Trad. Rodrigo Pinto de Brito e Valter Duarte. *Prometeus – Filosofia*. v. 7, nº.5, 2014, pp. 147-164.
- \_\_\_\_\_. (2003) A Escola, de Zenão a Ário Dídimos. In: Inwood, Brad. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.



- Shaheen, Jonathan. (2017) Part of Nature and Division in Margaret Cavendish's Materialism. *Synthese*, v. 196, pp. 3551-3575. Disponível em <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1326-y> Acesso em 19 set. 2020.
- Shapin, S. (1996) *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stevenson, Jane. (2009) Women and the Cultural Politics of Printing. *The Seventeenth Century*, v. 24, nº. 2, pp. 205-237.
- Stevenson, Jay. (1996) The Mechanist-Vitalist Soul of Margaret Cavendish. *Studies in English Literature 1500-1900*, v. 36, nº. 3, pp. 527-543.
- Striker, Gisela. (1996) Plato's Socrates and the Stoics. In: *Essays in Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 316-324.
- Tonani, Matheus. (2021) Compreendendo 'percepção' e 'movimento' em Margaret Cavendish a partir de sua crítica a Hobbes. *Eleuthería*, v. 6, nº.11, pp. 06-32.
- \_\_\_\_\_. (2023) Lendo as *Observações* 1.1-3: teoria do conhecimento e filosofia da ciência em Margaret Cavendish. *Seiscentos*, v.2, nº.1.
- Tootalian, Jacob. (2017) Visualizing Margaret Cavendish's Systematic Treatises. *Digital Cavendish Project*, Disponível em <http://digitalcavendish.org/2017/06/22/tootalian-treatises/>, Acesso em 16 set. 2020.
- White, Michael. (2003) Filosofia natural estoica (física e cosmologia). In: Inwood, Brad. (Org.) *Os estoicos*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Odisseus Editora, 2006.
- Zahreddine, Stephanie. (2016) Filosofia e gênero em Margaret Cavendish. *Outramargem*, v. 5, pp. 163-177.

