

Ivanilce Nogueira Chagas

## **A Filosofia Política na Escrita Literária de Margaret Cavendish**

### **Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para  
a obtenção do grau de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Renato de Andrade Lessa.

Rio de Janeiro  
Setembro de 2024

**Ivanilce Nogueira Chagas**

**A Filosofia Política na Escrita Literária de  
Margaret Cavendish**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para  
a obtenção do grau de Doutora em Filosofia.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

**Prof.** Renato de Andrade Lessa  
Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Profa.** Carlota Salgadinho Ferreira  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

**Prof.** Danilo Marcondes de Souza Filho  
Departamento de Filosofia - UFF

**Profa.** Mayra Goulart da Silva  
Departamento de Filosofia – UFRJ

**Prof.** Pedro de Andrade Duarte  
Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de setembro de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

**Ivanilce Nogueira Chagas**

Ficha Catalográfica

Chagas, Ivanilce Nogueira

A filosofia política na escrita literária de Margaret Cavendish / Ivanilce Nogueira Chagas; orientador: Renato de Andrade Lessa. – 2024.

215 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia política. 3. Literatura. 4. Utopia. 5. Modernidade. I. Lessa, Renato de Andrade. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

À minha mãe, Linda Sabino,  
Símbolo de força e fé.

Ao meu pai, Lázaro Chagas (*in memoriam*),  
Meu eterno ponto de paz.

## Agradecimentos

À vida, por me permitir trilhar o ilustre caminho da Filosofia.

Ao Prof. Renato de Andrade Lessa pela orientação, confiança e excelência na condução dessa pesquisa.

Ao departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC - Rio, pela oportunidade de desenvolvimento intelectual com um corpo docente tão qualificado e referenciado.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Puc-Rio, pela oportunidade e pelo aprendizado pessoal e intelectual a mim proporcionados.

À banca avaliadora, pela aceitação do convite e pelas críticas e contribuições.

À senhora Edna, secretária do Departamento de Pós-graduação em Filosofia, pela solicitude e pelo auxílio na resolução de questões administrativas e pedagógicas.

Aos meus pais, Lázaro Chagas (em memória) e Linda Nogueira pela educação, pelos valores, pelo amor incondicional.

Ao meu irmão Junior Chagas pelo amor, pelo apoio e pelos sobrinhos que adoçam as nossas vidas.

Aos amados: Iolanda Roy e Carlos Macedo pelo cuidado, pelo apoio estrutural e emocional, pela inspiração e especialmente, pelo Max.

Ao Rodrigo Pessoa, pelo incentivo no início dessa jornada e pelo Max, gratidão.

Aos tios Joana Nogueira e Isaias Nascimento, e às primas Isa e Deborah, pelo apoio e pelo cuidado a mim dedicados.

Aos companheiros do Núcleo de Pesquisa em Pensamento Moderno da Puc-Rio, NUPEM, pela interlocução tão oportuna, especialmente, à professora Clara; à Carlota; Klaus e Irã, gratidão.

À professora Carlota Salgadinho Ferreira, pelas colocações tão precisas e pelas correções deste trabalho.

Ao meu amigo, Dr. Davi Galhardo, pela interlocução e apoio na execução final desta pesquisa.

À amiga e professora do Departamento de Filosofia da UFAM, Verrah Chamma, pela troca e apoio nos momentos de angústia.

Ao meu amigo de jornada acadêmica (desde a graduação), Dr. Anerson Lemos, pela amizade e incentivo.

À Maria Patrício, gerente pedagógica na Instituição em que atuo, pela compreensão e apoio durante toda minha jornada acadêmica.

Às professoras do Departamento de Filosofia da UFAM, Marilina Bessa e Socorro Jatobá, pela amizade e inspiração.

À Ana Cláudia Maciel da Seduc, pela amizade e sensibilidade nos meus momentos de angústia, gratidão.

Por fim, aos amigos e amigas da minha rede de apoio, pela força e por não me deixarem desanimar. Com certeza, o fardo e a solidão da pesquisa se tornam mais leves quando compartilhamos a vida com pessoas que nos querem bem.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Chagas, Ivanilce Nogueira; Lessa, Renato de Andrade (Orientador). **A Filosofia Política na Escrita Literária de Margaret Cavendish**. Rio de Janeiro, 2024. 215p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese *A Filosofia Política na Escrita Literária de Margaret Cavendish*, oferece uma interpretação das principais concepções políticas da filósofa e romancista inglesa Margaret Cavendish (1623-1673) expressas em seus escritos literários. O principal objetivo deste estudo, é destacar a conexão entre as ideias filosóficas e políticas da autora e apontar a contribuição da literatura na formulação do pensamento filosófico moderno. Para tanto, busca-se compreender os principais conceitos filosóficos e políticos desenvolvidos pela autora em seus escritos literários. Cavendish, como Thomas Hobbes, não só testemunhou a transição do pensamento tradicional para o moderno como participou diretamente do debate moderno discutindo temas de filosofia natural e política através de sua escrita. A crise social e política causada pelas reformas científica e religiosa no final do século XVI e, em curso no século XVII, pressionou as sociedades ocidentais a reformularem a sua organização política, e foi nesse contexto que Margaret Cavendish, provavelmente influenciada pelo pensamento de Thomas Hobbes, promove reflexões filosóficas e políticas significativas para o projeto moderno em desenvolvimento. Considerando, portanto, a importância do objeto deste estudo e sua complexidade, a primeira parte deste estudo busca situar o leitor no contexto histórico que envolve o período moderno, século XVII, apresentando um breve delineamento das noções norteadoras. Depois, o estudo realiza um cotejamento das principais ideias políticas de Margaret Cavendish expressas em seus textos de Filosofia natural e no romance utópico *The Blazing World*. A autora elege a utopia como estilo literário, gênero que desde Platão, é usado na reflexão filosófica, mas é na modernidade que a ficção se torna amplamente difundida como alternativa ao debate filosófico e científico. Em seguida, a pesquisa se dirige ao estudo e interpretação dos principais conceitos filosóficos de Cavendish desenvolvidos em seus estudos da natureza a fim de apresentar a conexão entre suas ideias filosóficas

e políticas. Por fim, o estudo demonstra que, quando considerada em conjunto, a obra literária de Margaret Cavendish consiste em uma teoria filosófica e política. O estudo também aponta algumas aproximações e tensões entre a filosofia de Cavendish com a de Thomas Hobbes, especialmente em *O Leviatã*. Em última análise, a exploração da obra de Margaret Cavendish destaca a participação feminina no debate moderno e oferece novas informações sobre a natureza e a diversidade da teorização filosófica e política do século XVII.

## **Palavras-chave**

Filosofia Política; Literatura; Utopia; Modernidade.



## Abstract

Chagas, Ivanilce Nogueira; Lessa, Renato de Andrade (Advisor). **Political Philosophy in the Literary Writings of Margaret Cavendish**. Rio de Janeiro, 2024. 215p. Doctoral Thesis – Department of Philosophy, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

The *thesis Political Philosophy in Literary Writing by Margaret Cavendish* offers an interpretation of the main political conceptions of the English philosopher and novelist Margaret Cavendish (1623-1673) expressed in her literary writings. The main objective of this study is to highlight the connection between the philosophical and political ideas of the author and point out the contribution of literature in the formulation of modern philosophical thought. To do so, we seek to understand the main philosophical and political concepts developed by the author in her literary writings. Cavendish, like Thomas Hobbes, not only witnessed the transition from traditional to modern thought but he also participated directly in the modern debate discussing topics of natural and political philosophy through his writing. The social and political crisis caused by scientific and religious reforms in the late sixteenth century and, ongoing in the seventeenth century, pressed Western societies to reformulate their political organization, and it was in this context that Margaret Cavendish, probably influenced by the thought of Thomas Hobbes, promotes philosophical and political reflections significant to the modern project in development. Considering, therefore, the importance of the object of this study and its complexity, the first part of this study seeks to situate the reader in the historical context that involves the modern period, 17th century, presenting a brief outline of the guiding notions. The study then performs a comparison of the main political ideas of Margaret Cavendish expressed in her texts of natural philosophy and in the utopian novel *The Blazing World*. The author chooses utopia as a literary style, a genre that since Plato is used in philosophical reflection, but it is in modernity that fiction becomes widely spread as an alternative to philosophical and scientific debate. Next, the research is directed to the study and interpretation of Cavendish's main philosophical concepts developed in his studies of nature in order to present the connection between his philosophical and political ideas. Finally, the study

demonstrates that when considered together, the literary work of Margaret Cavendish consists of a philosophical and political theory. The study also points out some similarities and tensions between Cavendish's philosophy with that of Thomas Hobbes, especially in *The Leviathan*. Ultimately, the exploration of Margaret Cavendish's work highlights women's participation in modern debate and offers new insights into the nature and diversity of 17th century philosophical and political theorizing.

## **Keywords**

Political Philosophy; Literature; Utopia; Modernity.

## Sumário

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>1 Considerações iniciais</b>                                      | 16  |
| <b>2 Delineamento Teórico</b>                                        | 25  |
| 2.1 Modernidade em contexto                                          | 25  |
| 2.2 A Utopia como gênero literário                                   | 38  |
| 2.3 A importância da formulação política na literatura               | 46  |
| 2.4 A representação feminina na filosofia moderna                    | 52  |
| 2.5 Considerações                                                    | 66  |
| <b>3 A Notável Margaret Cavendish</b>                                | 68  |
| 3.1 Margaret - Duquesa de Newcastle                                  | 69  |
| 3.2 O método e o estilo literário                                    | 76  |
| 3.3 Materialismo e vitalismo                                         | 86  |
| 3.4 Epistemologia                                                    | 90  |
| 3.5 Visões políticas                                                 | 99  |
| 3.6 Considerações                                                    | 101 |
| <b>4 Formulações Filosóficas na Literatura de Margaret Cavendish</b> | 102 |
| 4.1 A Filosofia natural                                              | 102 |
| 4.2 Razão e imaginação                                               | 110 |
| 4.3 Materialismo e metafísica na visão de Margaret Cavendish         | 113 |
| 4.4 O anti-mecanicismo                                               | 121 |
| 4.5 A cosmologia e a hierarquia da matéria                           | 126 |
| 4.6 Cavendish e os modernos                                          | 133 |
| 4.7 Considerações                                                    | 150 |
| <b>5 Formulações Políticas na Literatura de Margaret Cavendish</b>   | 152 |
| 5.1 Os fundamentos da utopia política cavendishiana                  | 153 |
| 5.2 The Blazing world – uma utopia política                          | 155 |
| 5.3 Governo político e sociedade civil                               | 173 |
| 5.4 O Estado e a paz                                                 | 177 |
| 5.5 Estado, educação e liberdade                                     | 188 |
| 5.6 Considerações                                                    | 200 |
| <b>6 Considerações Finais</b>                                        | 202 |

|                                           |            |
|-------------------------------------------|------------|
| <b>7 Referências Bibliográficas .....</b> | <b>207</b> |
|-------------------------------------------|------------|

## Lista de Figuras

|           |   |                                                                  |     |
|-----------|---|------------------------------------------------------------------|-----|
| Figura 01 | — | Margaret The First (Margaret - A Primeira)                       | 70  |
| Figura 02 | — | Margaret Cavendish by Pieter Louis van Schuppen,<br>c. 1655-1658 | 156 |

## Lista de Abreviaturas

|     |   |                                                  |
|-----|---|--------------------------------------------------|
| GNP | – | <i>Grounds for Natural Philosophy</i>            |
| OEP | – | <i>Observations Upon Experimental Philosophy</i> |
| ODS | – | <i>Orations of Divers Sorts</i>                  |
| PPO | – | <i>Philosophical and Physical Opinions</i>       |
| PL  | – | <i>Philosophical Letters</i>                     |
| WO  | – | <i>Worlds Olio</i>                               |
| SL  | – | <i>Sociable Letters</i>                          |
| TBW | – | <i>The Blazing World</i>                         |

*Se eu fosse rei, reformaria esse abuso que encolhe metade da humanidade. Eu gostaria que as mulheres participassem de todos os direitos humanos, sobretudo, os da mente.*

Cristine de Pizan (1.400).

# 1

## Considerações iniciais

*Os homens, desde a primeira criação usurparam uma supremacia para eles, apesar de termos sido feitas iguais por natureza: cujo governo tirânico eles têm mantido desde então; de modo que jamais viremos a ser livres, mas mais e mais escravizadas... Cujas escravidão tem abatido tanto nossos espíritos, que nós nos tornamos tão estúpidas, que os homens nos usam como [se estivéssemos] um grau acima das bestas, estando as bestas apenas um grau abaixo de nós. Ao passo que na natureza nós possuímos um entendimento tão claro quanto os homens, se fôssemos criadas em escolas para amadurecer nossos cérebros.*

Cavendish (1671, p. 71).

A tese *A Filosofia Política na Escrita Literária de Margaret Cavendish*, oferece uma interpretação das principais concepções políticas da filósofa e romancista inglesa Margaret Cavendish (1623-1673). O estudo se trata de uma tentativa de apresentar as principais ideias políticas da autora evidenciando a participação duplamente flexionada: da escrita feminina e da literatura no debate moderno.

A fim de compreender a efervescência do debate moderno em torno da reformulação do Estado Político e sua justificação como condição para a promoção da paz e prosperidade social, esta tese oferece uma interpretação das concepções políticas de Margaret Cavendish, expressas principalmente, em seu tratado de filosofia da natureza *Observations upon Experimental Philosophy* (1666) e em seu romance utópico *The Blazing World - O Mundo Resplandecente*, destacando a conexão entre suas ideias filosóficas e políticas, e a contribuição da literatura na formulação do pensamento filosófico na modernidade.

Margaret Cavendish, uma das primeiras mulheres a escrever e publicar livros de filosofia no início da idade moderna, surge no cenário intelectual do século XVII como uma grande novidade ao debater com os filósofos da sua época através das *Cartas*, instrumento comum e mais acessível à participação feminina nas discussões públicas. Através da escrita a filósofa reivindicou a autonomia intelectual participando diretamente do debate científico e político moderno. O método e o



estilo de sua escrita também são marcas de sua autonomia intelectual e aparecem como uma inovação pois, usa deliberadamente, a escrita utópica e romanesca como recurso de linguagem para expor publicamente suas ideias sobre as transformações no mundo social e assuntos em evidência no início da era moderna.

Em seu romance *The Blazing World - O Mundo Resplandecente* ou *O Novo Mundo*, Cavendish idealiza a formação de um Estado cuja organização política é completamente favorável à convivência pacífica da sociedade. A discussão de temas filosóficos e políticos atravessa toda a obra de Cavendish, mas é em seu romance utópico que a autora desenvolve suas principais ideias políticas e as suas críticas à sociedade inglesa seiscentista, evidenciando a sua inteira consciência acerca dos problemas contemporâneos e a sua participação no debate moderno. Cavendish usou o discurso literário para reclamar do sistema político e da educação inglesa que priorizava às mulheres uma educação voltada para a vida doméstica e para o casamento enquanto os homens eram preparados, desde a infância, para lidar com os assuntos da esfera pública e intelectual.

A principal marca da dimensão política da obra de Margaret Cavendish é a recorrência de questões reivindicativas. Cavendish responsabiliza o sistema cultural pela posição secundária da mulher na sociedade e pela inferiorização naturalizada do sexo feminino,

Desde a primeira criação, usurparam uma supremacia para eles, apesar de termos sido feitas iguais por natureza: cujo governo tirânico eles têm mantido desde então; de modo que jamais viremos a ser livres, mas mais e mais escravizadas... Cujas escravidão tem abatido tanto nossos espíritos, que nós nos tornamos tão estúpidas, que os homens nos usam como [se estivéssemos] um grau acima das bestas, estando as bestas apenas um grau abaixo de nós. Ao passo que na natureza nós possuímos um entendimento tão claro quanto os homens, se fôssemos criadas em escolas para amadurecer nossos cérebros<sup>1</sup>. (Cavendish, 1671, p. 71, tradução nossa).

A escolha do gênero utópico cuja linguagem é predominantemente metafórica e ficcional, provavelmente se justifique pela pretensão da autora em participar do debate científico em uma época em que o cenário intelectual era ainda bastante

---

<sup>1</sup> *Since the first creation, they have usurped a supremacy for themselves, although we were made equal by nature: whose tyrannical rule they have maintained ever since; so that we shall never be free, but more and more enslaved... Whose slavery has so debased our spirits, that we have become so stupid, that men use us as [if we were] one degree above the beasts, the beasts being only one degree below us. Whereas in nature we possess as clear an understanding as men, if we were brought up in schools to mature our brains.* (Cavendish, 1671, p. 71).

restrito à participação das mulheres. Cavendish adota o uso da linguagem metafórica para desenvolver suas ideias filosóficas e políticas, fazendo da imaginação uma importante aliada no processo de criação intelectual. Para ela, a imaginação tinha papel central na dinâmica do poder, entendia “fantasia e imaginação” como o *lócus* do cosmos individual, o “local onde os indivíduos se tornam microcosmos da capacidade criativa de Deus e podem imitar o divino” (Walters, 2014, p. 167, tradução própria) de acordo com essa visão, todo o cosmos é afetado pelos poderes criativos da mente.

Em uma aproximação com o estilo adotado por Thomas Hobbes em *O Leviatã*, destaca-se o uso das linguagens discursiva e figurativa como recurso fundamental na construção, no reforço e na legitimação do poder político. Em Hobbes a linguagem é fundamental para a compreensão do mundo e seus fenômenos.

Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a LINGUAGEM, que consiste em nomes ou designações e nas suas conexões, pelas quais os homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíproca, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos. (Hobbes, 2003, p. 29-30).

A linguagem discursiva é em Hobbes importante aliada ao exercício do poder soberano, pois garante sua expressão e o legitima pela lei. Embora a linguagem escrita seja indispensável para a garantia e expressão da lei civil em Hobbes, ele recorre à linguagem figurativa para formular a sua ideia de representação política. Para ele, as imagens funcionam como reforço na compreensão da verdade; em sua teoria da representação política Hobbes recorre à arte pois acredita que o elemento estético produz efeitos políticos importantes. Conforme aponta Vieira (2009) na obra *The Elements of Representation in Hobbes*:

A arte [isto é, representação visual] é para Hobbes uma forma de ação. Ela produz seus efeitos como qualquer outra forma de ação. Com efeito, tem o potencial de fazê-lo de maneira especialmente eficaz, pois atua diretamente sobre o que é, na visão de Hobbes, o catalisador mais importante do comportamento humano: a paixão provocada pela imaginação. [...] As imagens são investidas de significado por seus criadores. Eles não apenas espelham ou substituem a coisa representada. Eles o moldam. Eles o constroem. Eles fazem reivindicações para isso. Eles muitas vezes

geram o poder das coisas/pessoas que supostamente apenas representam<sup>2</sup>. (Vieira, 2009, p. 17, tradução nossa).

Quanto ao uso das metáforas, embora o próprio Hobbes não admita, ela é recorrente em grande parte de sua teorização política. Evidentemente, Hobbes acredita na função epistemológica das metáforas e nesse ponto concorda com Aristóteles quando define a metáfora em *A Poética* como aquilo que traduz (transfere) um nome de uma significação para outra, nas palavras de Aristóteles a metáfora “[...] consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia” (Aristóteles, 1996, p. 92). A linguagem figurativa aparece no primeiro parágrafo de *O Leviatã* quando Hobbes recorre a uma metáfora para ilustrar a criação do Estado Civil (*Commonwealth, Civitas*).

[...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros funcionários judiciais ou executivos, *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a força [...] (Hobbes, 2003, p. 11, grifo nosso).

A arte está no fundamento da política hobbesiana, para ele a natureza é a arte por meio da qual Deus criou e pela qual governa o mundo, e a arte humana apenas a imita. Assim como Deus, por meio de sua arte (a natureza) criou o mundo, o homem é capaz de criar artifícios conforme a sua conveniência, e o Estado civil é produto dessa capacidade criativa. Em primeiro plano a metáfora indica que o homem é comparado à Deus na medida em que ambos, cada um por meio de sua

---

<sup>2</sup> Art is for Hobbes a form of action. It produces its effects just as any other form of action does. In effect it has the potential to do so in an especially efficacious way, as it acts directly on what is, in Hobbes's view, the most important catalyst of human behaviour: passion as elicited by the imagination. Any separation between active and passive forms of representation, which insists on reducing image-making to an inert form of 'information-giving', is, therefore, for Hobbes, fundamentally equivocated. Images are invested with meanings by their makers. They do not merely mirror or stand in for the thing represented. They mould it. They construct it. They make claims for it. They very often generate the power of the things/persons they supposedly only represent. (Vieira, 2009, p. 17).

respectiva arte, é capaz de um ato engenhoso de criação.

O Estado, obra da razão humana, cuja principal função é promover a paz e a estabilidade social, é caracterizado por sua natureza artificial. Para Hobbes, fora do Estado civil não há possibilidade de vida em comunidade, não há propriedade, não há segurança tampouco a paz. Pois, na medida em que os homens são igualmente livres eles se encontram em constante estado de insegurança uma vez que em estado de natureza, todos possuem igualmente, os mesmos direitos sobre todas as coisas e por isso, estão constantemente dispostos ao conflito:

A natureza deu a cada um o direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível e por tanto possuir, usar e desfrutar tudo que quisesse ou pudesse obter. Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato dele a desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir, para sua conservação [...], de tudo isso então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é este o significado daquele dito comum, “a natureza deu tudo a todos”, do qual portanto o entendemos que, no estado de natureza a medida do direito está na vantagem que for obtida. (Hobbes, 2002, p. 32).

A noção hobbesiana de política análoga ao Palco do teatro se baseia na defesa da comunidade como fruto da representação e indica que a interação entre os sujeitos, e entre eles e o soberano, demanda uma relação consciente de consentimento. Em Cavendish (1623-1673), a abordagem da noção de consentimento como uma dimensão da representação política evidencia a correspondência da sua concepção de governo ideal com a concepção hobbesiana, contudo, em Hobbes a expressão “autorização” em referência à transferência do poder legitimada pelo pacto, é mais recorrente.

O objetivo geral é apresentar as principais concepções políticas de Margaret Cavendish expressas ao longo de sua obra literária, para tal ela se organiza a partir de cinco eixos que se acham intimamente ligados. O primeiro momento concentra-se na apresentação sumária da pesquisa e da metodologia aplicada; a segunda parte do estudo corresponde à compreensão do contexto histórico e cultural que envolveu o debate moderno no início do século XVII e à explanação das concepções que nortearão a pesquisa; o terceiro momento consiste na apresentação e revisão geral das principais concepções filosóficas de Margaret Cavendish, o quarto eixo concentra-se no estudo e interpretação dos principais fundamentos do sistema filosófico de Margaret Cavendish; e por último, no quinto eixo, o estudo se dirige

ao exame das concepções políticas de Margaret Cavendish destacando a dimensão política do seu sistema filosófico e as aproximações com a filosofia política de Thomas Hobbes.

O estudo das visões políticas de Cavendish atesta o caráter reivindicativo da sua escrita. A leitura da utopia política de Cavendish concomitantemente com *O Leviatã* permite a compreensão da natureza da teorização política moderna e evidencia o papel das utopias no debate moderno. O estudo destaca questões como: a organização do governo político e a justificação do poder soberano na filosofia política moderna indicando o diálogo entre a literatura e a filosofia política. A centralidade da investigação nas concepções políticas segundo a abordagem da Literatura e da Filosofia repousa na ideia de que o projeto moderno é produto de várias mãos.

Apesar de *The Blazing World* ser reconhecidamente o texto com maior característica política de Cavendish, a leitura da sua obra em conjunto reforça o entendimento de que se trata de uma teorização filosófica e política importante para a compreensão da natureza e para a formação do pensamento moderno, o que por si, justifica a relevância desse estudo. Assim, o escopo da pesquisa em Cavendish vai do poema ficcional *The Blazing World*, à consideração dos Tratados de Filosofia da Natureza: *Poems and Fancies* (1653), *Philosophical Fancies* (1653); *Philosophical and Physical Opinions* (1655); *Observations upon Experimental Philosophy* (1666) e *Grounds of Natural Philosophy* (1668), e dos escritos políticos: as cartas *Philosophical Letters* (1664); *Sociable Letters*, as *Orations of Divers Sorts*; e as peças intituladas: *Peças Nunca Antes Impressas* de 1668, onde a autora discute temas como a educação das mulheres e critica o sistema cultural inglês. Além das obras principais, o estudo também se baseia em uma vasta literatura secundária acerca de Cavendish e em clássicos da filosofia moderna.

A agitação imposta pelas reformas religiosa e política no século XVII movimentou o cenário intelectual europeu e possibilitou a participação da literatura utópica no debate moderno. Considerando, portanto, a preocupação dos pensadores modernos em reformular a configuração da ordem social e política e a necessidade de construir um Estado político pacífico, a pesquisa indaga: “Como Margaret Cavendish formula a sua filosofia política através da literatura? Nossa hipótese reside no argumento de que a literatura consiste em um importante recurso na formulação do pensamento político da autora. Pois ainda que não tenha deixado um

projeto político organizado a discussão de temas políticos ao longo sua obra literária aponta para uma consistente teorização política e afirma a sua escrita política.

A ficção como estilo de escrita, caiu nas graças de grandes teóricos no início da modernidade, o próprio Hobbes usou recursos da retórica clássica como a metáfora para imprimir *O Leviatã* com poder explicativo, embora insista que o texto possui uma abordagem puramente sistemática e científica consistente com sua filosofia mecanicista. Bacon também recorreu à ficção para ilustrar o seu ideal científico. Em *The New Atlantis* Francis Bacon (1627), por exemplo, usa a escrita ficcional para criar um ambiente artificial, e o aprimora com objetos que representam fenômenos naturais e artificiais, ou pela conjugação de ambos. Na utopia científica de Bacon a natureza é aperfeiçoada por meios artificiais. Margaret Cavendish, familiarizada com a eloquência artificial, especialmente com a retórica de Aristóteles, aplica habilmente os recursos da linguagem metafórica em sua obra. O próprio Tratado científico de Cavendish, principal texto do seu ‘*corpus filosóficos*’, *Observations upon Experimental Philosophy*, é escrito na modalidade ficcional; o romance utópico *The Blazing World*, marcado por uma consistente discussão filosófica e política, possui uma abordagem puramente ficcional. Escrita em 1666 a utopia de Cavendish ecoa a voz da italiana Christine de Pizan<sup>3</sup> em *A Cidade das Damas* escrita em 1405, inteiramente baseada na retórica clássica e com profundo teor reivindicativo. A escritora e estudiosa da obra de Cavendish, Susan James (2003), destaca em seu livro *Margaret Cavendish: Political Writings - Margaret Cavendish: Escritos Políticos*, que em sua obra Cavendish questiona as hierarquias de gênero e o modelo lógico de autoridade política ocidental, demonstrando profundo conhecimento do “centro e margens da sociedade inglesa seiscentista” (James, 2003, p. 09), Cavendish critica as condições impostas às mulheres na sociedade e suas implicações políticas.

Além das obras mencionadas a pesquisa se apoia na leitura de autores contemporâneos e estudiosos da obra de Cavendish e Thomas Hobbes como: Yves Zarka que em seu livro *Hobbes and Modern Political Thought*, analisa o poder

---

<sup>3</sup> Escritora italiana renascentista que problematizou a representação feminina nos discursos literários e a educação das mulheres como responsável pela inferioridade feminina.

PIZAN, C. *A Cidade das Damas*. Tradução e Apresentação brasileira de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado] Recife; UFPE, PPG Letras, 2006.

político e a noção de autorização em Hobbes. Para ele, “o Pacto Social é um contrato de autorização” (Zarka, 1995, p. 45); a obra *The Elements of Representation in Hobbes* da autora Monica Vieira (2009), com uma abordagem ao conceito de representação política em Hobbes; o texto de Karen Detlefsen (2012) *Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Women*, uma leitura sobre educação e liberdade no pensamento de Hobbes e Cavendish. A abordagem sobre Cavendish inclui o seu *corpus filosóficos* (os Tratados de Filosofia natural) e os escritos políticos, principalmente, o romance utópico *The Blazing World*, tomando como aporte principal a versão em português traduzida e comentada por Milene Baldo (2014), e as versões originais; as Cartas: *The Philosophical Letters* (1664); *The Sociable Letters*, onde faz objeções aos pensadores contemporâneos e estabelece críticas à sociedade inglesa; as *Orations of Divers Sorts* que versam sobre a vida social e política inglesa; estudos contemporâneos de sua obra, incluindo a *Introdução* de Susan James (2003) em *Cavendish's Political Writings*; a discussão da filosofia política de Cavendish por Jacqueline Broad e Karen Green em seu livro *A History of Women's Political Tradition* – Cambridge, que oferece uma abordagem sobre pensamento político e ação política em Margaret Cavendish e Thomas Hobbes, e a obra *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind* (1998); a densa obra da inglesa Liza Walters *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, que aborda as noções de gênero, ciência e política em Cavendish e outros filósofos.

No contexto da literatura utópica, além da obra de Cavendish tomamos a pesquisa se apoia no livro: *Literature and Utopian Politics in Seventeenth-Century England* de Robert Appelbaum (2002), que faz uma reflexão sobre o papel das utopias na formulação do pensamento político moderno e artigos acerca do tema, como o texto *Utopia e Negatividade: modos de re-inscrição do irreal*, do professor Renato Lessa, que contém uma clara abordagem do papel da utopia na modernidade. Sumamente importantes são as obras clássicas que juntas compõem o tratado político de Hobbes, *O Leviatã*, *The Cive* e *The Elements of Law*. A escolha da autora bem como dos conceitos norteadores que figuram no pano de fundo deste estudo se justifica pela sua importante contribuição no debate filosófico e político do século XVII.

Por fim, ressaltamos que este estudo não se trata de uma tentativa de

sustentação do gênero utópico, embora existam muitos trabalhos atestando a sua decadência. A utopia e os tropos de ficção figuram um dos elementos estilísticos e metodológicos bastante usados por diversas personalidades na modernidade inglesa, especialmente, e configuram importante elemento de investigação dessa pesquisa, uma vez que este estudo se situa no período moderno e toma como fonte a literatura. Em última análise, a tese aponta a conexão entre as ideias filosóficas e políticas da autora, destaca as suas preocupações com o papel secundário da mulher na sociedade inglesa do século XVII, e a importância da formulação política na literatura.



## 2

### Delineamento Teórico

*O conhecimento do que se encontra além das fronteiras só é dado àqueles que viajam, que se aventuram, que se arriscam a deixar as antigas opiniões [...].*

Milene Baldo<sup>4</sup>.

Os conceitos que norteiam a discussão desenvolvida neste capítulo estão no cerne de toda a discussão política ocidental e se cruzam de maneira ainda mais clara a partir do século XVII com o fortalecimento dos ideais modernos. O início da era moderna foi marcado por uma sequência de conflitos civis e reformas nos mais diversos campos sociais, entretanto, as reformas ocorridas nos campos científico e religioso foram as mais impactantes. As transformações impostas pelas instabilidades civis pressionaram as sociedades europeias a reformularem sua ordem social e política e a pensar novas possibilidades de promover a convivência pacífica entre os homens em sociedade. Nesse contexto, a literatura utópica é admitida como um importante recurso teórico no debate político e filosófico e endossa a teorização política que se estabelecia no alvorecer da modernidade. O objetivo desse capítulo é oferecer uma abordagem das noções de *Literatura; Utopia; Política e Modernidade*, partindo de suas implicações nos modos de vida e na reestruturação política e social do mundo moderno.

### 2.1

#### Modernidade em contexto

O pensamento moderno atravessa as mais variadas instâncias sociais e é notadamente revolucionário. Na Inglaterra seiscentista, os movimentos de reforma ocorridos no campo religioso e na ciência levaram os estudiosos da política a buscarem uma reformulação do modelo de governo a fim de construir Estados mais eficientes no propósito de promover a paz. Além das reformas na ciência e na religião a crise no feudalismo é, indiscutivelmente, o fator decisivo no cenário de

---

<sup>4</sup> Baldo (2014, p. 63).

transformação desenhado naquele contexto.

A compreensão da noção de “pensamento moderno” e de suas bases é imprescindível para a interpretação dos ideais que compõem a teoria política moderna e contemporânea. O estudo, concomitante da teorização política presente nos Tratados políticos e nas Utopias, em nosso entendimento, oferece uma visão mais clara da conjuntura política e social do século XVII e destaca a participação das Utopias na formação do pensamento político moderno. Basicamente, a modernidade e o Pensamento moderno, enquanto movimento intelectual, é resultado de um longo processo de ruptura com a tradição. A modernidade é gestada no mundo medieval com as primeiras revoluções nominalistas e se consolida de fato com a Grande Reforma - Reforma Protestante, aponta Gillespie, na obra *The Theological Origins of Modernity*:

O mundo moderno certamente surge da Reforma e tem um caráter fortemente protestante, mesmo quando parece mais secular. Na medida em que o protestantismo sempre se definiu em termos do deus abstrato, o secularismo pode ser entendido apenas como uma de suas formas extremas<sup>5</sup>. (Gillespie 2009, p. 227, tradução nossa).

Na obra *The Theological Origins of Modernity* o filósofo Gillespie<sup>6</sup> defende a importância de estudar as origens da modernidade para se adaptar aos problemas que enfrentamos no mundo globalizado cujas raízes estão assentadas no terreno movediço da religião e da teologia, que por sua vez, desempenham um papel central na formação da modernidade. No texto, o autor aborda de forma emergencial a visão de mundo moderno e sua relação com a teologia e realiza uma genealogia do conceito de modernidade e dos modos de vida por ela produzidos que se distinguem de todos os tipos tradicionais de ordem social, como uma forma de começar a desvendar a noção de “moderno”. Em todos os sentidos, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes.

Gillespie sugere que para entender a narrativa do mundo moderno é necessário o exame do seu desenvolvimento precoce e pré-consciente que decorre

---

<sup>5</sup> *The modern world certainly arises out of the Reformation and has a strongly Protestant character even when it seems most secular. Insofar as Protestantism always defined itself in terms of the deus absconditus, secularism can be understood as merely one of its extreme forms. (Gillespie, 2009, p. 227).*

<sup>6</sup> Michael Allen Gillespie (2009), autor da obra *The Theological Origins of Modernity*.

nos trezentos anos de colapso do mundo medieval e da ascensão da modernidade, o que não cabe à nossa discussão, apenas nos deteremos à sua demonstração sobre as heranças que o pensamento moderno deve ao cristianismo e como contribuiu para a desmistificação da crença de que a modernidade consiste em uma ruptura decisiva com a Idade Média.

Conforme Gillespie, a modernidade tem início em meados do período medievo:

As origens da modernidade, portanto, não residem na autoafirmação humana ou na razão, mas na grande luta metafísica e teológica que marcou o fim do mundo medieval e que transformou a Europa nos trezentos anos que separam os mundos medieval e moderno. Este livro é o relato das origens ocultas da modernidade naqueles séculos esquecidos<sup>7</sup>. (Gillespie, 2009, p. 12, tradução nossa).

A modernidade resulta do deslocamento da crença religiosa de sua posição central na vida pública para um domínio privado, onde sua prática poderia ser cultivada livremente, desde que não significasse uma provocação a autoridade secular, a ciência ou mesmo a razão. Não se trata unicamente de uma época com limites claramente demarcados, mas um movimento intelectual fundado nas tensões do pensamento medievo tardio, que se consolida historicamente após a Grande Reforma ou Reforma Protestante.

Etienne Gilson<sup>8</sup> argumenta em favor da influência que o pensamento cristão exerceu na filosofia medieval e posteriormente na modernidade como se podem perceber nos filósofos modernos:

[...] não se trataria de fazer de Descartes um “filósofo cristão”, mas quem ousará sustentar que a filosofia moderna seria exatamente o que ela foi, de Descartes a Kant, se não tivesse existido as “filosofias cristãs” interpostas entre o fim da época helenística e o início da era moderna? Em outras palavras, a Idade Média talvez não tenha sido, do ponto de vista filosófico, tão estéril como se diz, e talvez seja à influência preponderante exercida pelo cristianismo no decurso desse período que a filosofia moderna deva alguns dos princípios diretores em que se inspirou. Basta examinar sumariamente a produção filosófica dos séculos XVII, XVIII e até XIX para discernir imediatamente características que parece difícil explicar sem levar em conta o trabalho de reflexão racional realizado pelo pensamento cristão entre o fim da época helenística e o início da Renascença. (Gilson, 2006, p. 17-18).

<sup>7</sup> *The origins of modernity therefore lie not in human self-assertion or in reason but in the great metaphysical and theological struggle that marked the end of the medieval world and that transformed Europe in the three hundred years that separate the medieval and the modern worlds. This book is the account of the hidden origins of modernity in those forgotten centuries.* (Gillespie, 2009, p. 12).

<sup>8</sup> Gilson, Étienne. O espírito da filosofia medieval. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

A filosofia moderna não foi influenciada unicamente pelo pensamento clássico, mas, também e em mais elevado grau, a partir da filosofia medieval e do próprio cristianismo, como indica o Historiador Etienne Gilson:

Se houve ideias filosóficas introduzidas na filosofia pura pela revelação cristã; se algo da Bíblia e do Evangelho passou para a metafísica; numa palavra, se não se pode conceber que os sistemas de Descartes, de Malebranche ou de Leibniz teriam podido se constituir tais como são sem que a religião cristã houvesse exercido sua influência sobre eles, torna-se infinitamente provável que a noção de filosofia cristã tenha sim um sentido, porque a influência do cristianismo sobre a filosofia é uma realidade. (Gilson, 2006, p. 23).

Para Michael Gillespie<sup>9</sup> o sentido de modernidade basicamente, corresponde a um domínio secular no qual o homem ao invés de Deus passa a ser o centro da existência procurando se instituir mestre e possuidor da natureza através de uma nova ciência em consonância com a tecnologia do seu tempo. Entretanto, todas as abordagens são inclinadas a assumir a lógica interna da teologia e da cristandade antiga e medieval e a concluir que a modernidade é, portanto, uma resposta a essa teologia, desenvolvendo-a e secularizando-a por um lado e/ou rompendo e alterando-as por outro. Embora haja uma oposição na era moderna à religião, essa oposição, não significa que a essência da modernidade seja antirreligiosa. Para o autor, a modernidade pode ser entendida como uma tentativa de encontrar uma nova resposta metafísica / teológica à questão da natureza de Deus, do homem e do mundo natural em sua totalidade.

No primeiro capítulo *A Revolução Nominalista e a Origem da Modernidade*, Gillespie apresenta o conceito de modernidade como um “movimento ou modo de pensar” (Gillespie, 2009, p. 11), que nasce de um longo período histórico como efeito da fusão de muitas pessoas e seus modos diferentes de pensar e de diferentes contextos. Gillespie concebe o moderno como uma nova compreensão do tempo e do ser cuja transição se deu gradualmente e para ele existem muito mais semelhanças e continuidades entre as duas épocas do que a visão tradicional sugere. Assim, ele diz:

Ser moderno é ser auto libertador e auto criador e, portanto, não apenas estar em uma história ou tradição, mas fazer história. Ser moderno significa, consequentemente,

---

<sup>9</sup> Gillespie, Michael Allen. *The theological origins of modernity*. The University of Chicago Press, 2009.

não apenas definir o próprio ser em termos de tempo, mas também definir o tempo em termos do próprio ser, compreender o tempo como o produto da liberdade humana em interação com o mundo natural<sup>10</sup>. (Gillespie, 2009, p. 02, tradução nossa, grifo nossa).

Nesse sentido a concepção de modernidade remete ao processo contínuo de transformações iniciadas no mundo medieval. A modernidade surge como resposta à crise metafísica / teológica interna no cristianismo durante a Idade Média.

O autor indica que a discussão sobre modernidade e a distinção lógica forneceram o esquema para uma nova compreensão do - tempo e do ser. Em sua origem, o conceito “moderno” tem um sentido diferente no nosso. A ideia de uma “época” ou “era moderna” era parte do autoconhecimento que caracterizou o pensamento europeu do tempo de Descartes e Bacon, é uma ideia totalmente diferente à usada nos tempos antigos porque se apoiava em uma noção revolucionária de liberdade e progresso. Essa é a característica fundamental da modernidade. A modernidade é um resultado da crise do pensamento medieval tardio, que por sua vez resulta das fusões do pensamento antigo e do cristianismo. As várias tensões presentes no seio do cristianismo foram fundidas em uma doutrina formalizada na série de Concílios da Igreja.

As origens do mundo medieval podem ser atribuídas à síntese do cristianismo e da filosofia pagã no mundo helenístico da antiguidade tardia. Isso começou em Alexandria nos primeiros e segundos séculos. Aqui, várias tensões do pensamento cristão, crenças religiosas orientais, neoplatonismo e uma variedade de outras visões filosóficas antigas foram amalgamadas de maneiras diferentes e às vezes conflitantes, refletindo o fermento intelectual e espiritual da época<sup>11</sup>. (Gillespie, 2009, p. 19, tradução nossa).

Mesmo após a consolidação doutrinal imposta pela autoridade imperial, as tensões no cristianismo entre a revelação, com destaque na onipotência divina e encarnação, por um lado, e a filosofia, no racionalismo, e a noção de um cosmos racional, por outro, o problema não só não foi superado como permaneceu presente

---

<sup>10</sup> *To be modern is to be self-liberating and self-making, and thus not merely to be in a history or tradition but to make history. To be modern consequently means not merely to define one's being in terms of time but also to define time in terms of one's being, to understand time as the product of human freedom in interaction with the natural world.* (Gillespie, 2009, p. 02).

<sup>11</sup> *The origins of the medieval world can be traced to the synthesis of Christianity and pagan philosophy in the Hellenistic world of late antiquity. This began in Alexandria in the first and second centuries. Here various strains of Christian thought, eastern religious beliefs, Neoplatonism, and a variety of other ancient philosophical views were amalgamated in different and at times conflicting ways, reflecting the intellectual and spiritual ferment of the times.* (Gillespie, 2009, p. 19).

no cristianismo pela sua longa história. Com efeito, muito senão todo, o desenvolvimento ulterior da teologia cristã é marcado pela divergência contínua e periodicamente aprofundada entre os dois elementos do cristianismo, a “revelação (fé) e a razão”.

Para Gillespie, o mundo moderno tem um caráter protestante. Como período histórico, surge a partir da Reforma Protestante, embora pareça secular, pois esse protestantismo se define no ideal de um Deus oculto, a modernidade começa a ser lançada lá atrás na “revolução nominalista” que, basicamente consiste em uma doutrina cujas ideias gerais, como gêneros ou espécies, não passam de simples nomes, sem realidade fora do espírito ou da mente. Para os partidários do nominalismo, só existem, além das substâncias singulares, os nomes puros e, desse modo, a realidade das coisas abstratas e universais é eliminada; no século XIV e se consolida com a Reforma Protestante no século XVI. Para o autor, secularização e modernidade não são a mesma coisa pois, embora alguns modernos como Descartes e Hobbes tenham tentado delimitar a esfera da vontade divina e da autoridade religiosa, não se tratava de secularização, uma vez que seus esforços não foram motivados pela simpatia ou descrença na religião em si, mas na intenção de desenvolver uma nova ciência que priorizasse a natureza, deixando em segundo plano o problema de Deus e do homem e da relação entre ambos, como uma forma de neutralizar o conflito religioso, além de proporcionar ao homem o domínio da natureza, expandir sua liberdade e segurança, e promover a prosperidade humana.

Conforme Gillespie “os teóricos modernos não pretendiam eliminar a religião, mas limitar seu papel dentro de uma metafísica mais naturalista” (Gillespie 2009, p. 271). E acrescenta:

Esta transformação diminuiu o papel de Deus e a autoridade da religião na vida humana. Na prática, levou à crescente limitação da autoridade religiosa, primeiro nos domínios político e económico e depois gradualmente também nos domínios social e cultural, transformando a religião numa crença ou prática privada e as instituições religiosas em associações voluntárias<sup>12</sup>. (Gillespie, 2009. p. 271, tradução nossa).

A principal ideia da modernidade era apenas restringir os poderes da religião

---

<sup>12</sup> *This transformation diminished the role of God and the authority of religion in human life. Practically, it led to the increasing limitation of religious authority first in the political and economic realms and then gradually in the social and cultural realms as well, transforming religion into a private belief or practice and religious institutions into voluntary associations.* (Gillespie, 2009. p. 271).

nos domínios públicos. A ideia de que a modernização produz secularização surge com os pensadores do século XIX e início do século XX como Marx e Freud por exemplo. Para esses filósofos o desenvolvimento da modernidade, especialmente no período posterior ao Iluminismo, provocou o que Max Weber<sup>13</sup> denominou de “desencantamento do mundo” (Weber, 2001, p. 49), que consiste, basicamente, em um declínio na crença e autoridade religiosas no campo da política e em outros domínios da vida humana. Assim, a secularização propriamente dita, ocorre a partir do movimento Iluminista e não propriamente na modernidade.

Uma das principais características do pensamento moderno é a visão cética do mundo em detrimento à visão dogmática da tradição religiosa medieval. E surpreendentemente, mesmo sendo praticamente desconhecido por mais de dez séculos durante quase todo o período medieval, salvo algumas exceções, o ceticismo venha a ressurgir com força absoluta no início da era moderna, “podendo mesmo ser considerado uma das principais raízes da filosofia moderna<sup>14</sup>”. Assim, estão entre as principais características do pensamento moderno, o “ceticismo” em relação às crenças antigas e os costumes, a “valorização da razão”, a tentativa de estabelecer os limites do conhecimento humano e do modo como podemos conhecer o mundo verdadeiramente e a valorização de uma vida política capaz de conceber a existência de um elo entre política e conhecimento. Desenvolvem-se nesse período duas grandes correntes epistemológicas: o racionalismo, cujo fundamento se baseia na afirmação da razão como fonte do conhecimento humano; e o empirismo que toma a experiência como principal fonte do conhecimento.

A literatura conceitual, especialmente no reconhecidamente mais completo ensaio acerca do tópico em questão, o verbete de Hans Ulrich Gumbrecht (1978), *a Geschichtliche Grundbegriffe* (conceitos históricos básicos) o “moderno”, se desenvolve historicamente, a partir de três sentidos distintos: o primeiro corresponde ao “presente”, oposto àquilo que veio antes, ao “anterior” e, amplamente empregado na tradição institucionalizada onde tendências se sucedem temporalmente. Depois, o termo “moderno” passa a ser usado no sentido de “novo” em oposição à noção do “velho” ou “ultrapassado” e, nesse sentido, já representa o

---

<sup>13</sup>Weber, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 2ª ed. rev. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

<sup>14</sup> Sobre a importância do ceticismo na formação e desenvolvimento do pensamento moderno ver o estudo clássico de R. Popkin (1995). In: Marcondes, Danilo. *Raízes da dúvida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

despertar de uma consciência de época, isto é, de tempo em que moderno define o lugar de experiência presente que se põe como aquilo que é distinto do passado. Esse uso é ligado a um programa temporal nem sempre explícito de hierarquização das “eras” ou “épocas”. E o terceiro sentido corresponde ao processo de “transição” temporal, em contraste à noção de eternidade. Nessa perspectiva, o moderno corresponde a um presente enquanto fluxo temporal contínuo, cuja velocidade se opõe ao eterno.

No renascimento a consciência histórica começa a se moldar a partir da narrativa paradigmática de sequência das “eras” demarcando as rupturas epocais, à título de exemplos cita-se a passagem do esplendor da antiguidade clássica, a decadência da era cristã e o próprio renascimento, como encerramento de eras que se sucediam por novos “tempos” e novos modos de pensar e representar o mundo. Contudo, as rupturas epocais não ocorreram radicalmente, as descontinuidades históricas ocorreram de forma sutil e não definitiva. É apenas no Iluminismo francês que a temporalidade histórica ganha contornos hierárquicos onde o presente passa a ser concebido como o momento supremo da evolução humana em detrimento das épocas anteriores. Analogamente, em termos de processo evolutivo do pensamento humano com os períodos temporais da História a antiguidade clássica corresponde à infância da humanidade, já o renascimento seria a adolescência, a modernidade a maturidade.

O pensamento moderno é marcado pela interpelação do sujeito quanto à sua própria natureza e pela problematização da atualidade, quer dizer, dos acontecimentos no tempo presente e não mais uma preocupação com o passado; consiste em uma visão racionalizada e secular dos acontecimentos e dos fenômenos que implicaram na transformação cultural, científica, social e política do mundo. O moderno é, por assim dizer, um atributo da modernidade que por sua vez consiste em uma expressão do racionalismo ocidental.

Do ponto de vista atual, esse novo tempo é marcado por uma constante desintegração e transformação dos modos de vida e de pensar. Para Berman (1986),

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor - mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade



paradoxal [...]. Ser moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar”. (Berman, 1986, p. 09).

Nesse sentido, a vida moderna é o resultado de um conjunto de processos sociais e de transformações que vai desde as descobertas nas ciências físicas, a industrialização dos modos de produção, às transformações demográficas, às expansões urbanas, ao desenvolvimento de sistemas de comunicação em massa, ao empoderamento progressivo dos estados nacionais e movimentos sociais de massa, eventos propulsionados pelo mercado mundial capitalista em constante expansão etc. A modernização é, portanto, um feixe de processos socioeconômicos.

Quanto à legitimidade da modernidade como uma era da “afirmação do eu”, o programa existencial enquanto momento epocal desponta como a idade da razão resultante do profundo rompimento com a tradição. Embora pareça um processo simples, as reflexões do filósofo alemão Blumenberg (1939), apontam as complexidades que envolvem a formação da modernidade. Para Blumenberg, apesar da novidade, a modernidade comporta uma série de questões que não são próprias do seu tempo; a compreensão da modernidade exige uma revisão dos seus fundamentos. Ele entende as mudanças históricas como uma reorganização ou uma reocupação, no sentido de ressignificar as descontinuidades históricas, ou seja, os paradigmas.

O conceito de “reocupação” designa, por implicação, o mínimo de identidade que deve ser possível descobrir, ou pelo menos pressupor e procurar, mesmo no movimento mais agitado da história. No caso de sistemas de «noções de homem e de mundo» a “reocupação” significa que diferentes afirmações podem ser entendidas como respostas a questões idênticas<sup>15</sup>. (Blumenberg, 1999, p. 446, tradução nossa).

Trata-se da ordenada transição dos paradigmas e implica em uma mudança de consciência acerca das crenças e formas de conceber o mundo. Para Blumenberg, a modernidade é formada por convergências do passado, ele rejeita a ideia de uma era absoluta, não se trata, de uma ruptura completa com o passado, pois isso anularia a legitimidade da era moderna.

A modernidade tem as suas raízes na tradição cristã, ela não tem questões próprias, completamente novas, mas volta-se para os problemas do mundo antigo e

---

<sup>15</sup> *The concept of “reoccupation” designates, by implication, the minimum identity that must be possible to discover, or at least to presuppose and seek, even in the most agitated movement of history. In the case of systems of “notions of man and world” “reoccupation” means that different statements can be understood as answers to identical questions. (Blumenberg, 1999, p. 446).*

medieval, o que aparece como um traço de ilegitimidade. A modernidade resulta de uma transformação gradual do mundo e dos paradigmas que sustentam a forma de pensar. Para Blumenberg,

[...] o programa da era moderna não pode ser assumido como uma “geração espontânea” contingente; o desdobramento dos seus pressupostos conceituais já reflete a estrutura singular das necessidades que surgiram, de forma contundente, na autodissolução da Idade Média<sup>16</sup>. (Blumenberg, 1999, p. 467, tradução nossa).

A legitimidade da modernidade reside na ideia de progresso a partir da transformação da “ideia de salvação”, quer dizer, a ciência é uma secularização da visão do mundo e das pretensões do Cristianismo original. A modernidade se legitima pelas suas descontinuidades em comparação com o passado, ela não pode ser pensada como algo sem antecedentes, pois suas origens encontram-se indiscutivelmente no mundo medieval e na tradição cristã.

Uma característica importante da era moderna é que ela desloca a posição do sujeito para o centro do debate intelectual. O sujeito moderno busca a sua autoafirmação a partir de um programa existencial e se coloca, ele mesmo, como objeto:

[...] o programa existencial segundo o qual o homem situa sua existência em situação histórica e indica para si mesmo como vai lidar com a realidade que o cerca e que uso fará das possibilidades que lhe são abertas. Na compreensão do mundo pelo homem, e nas expectativas, avaliações e significações que estão ligadas a essa compreensão, ocorre uma mudança fundamental, que representa não um somatório de fatos da experiência, mas sim um resumo de coisas tidas como certas de antemão, que por sua vez determinam o horizonte das experiências possíveis e da sua interpretação e encarnam o “a priori” do significado do mundo para o homem<sup>17</sup>. (Blumenberg, 1999, p. 138, tradução nossa).

Esse sujeito histórico se constrói a partir da posse e do domínio da natureza. A modernidade é, por assim dizer, o processo que permite um novo relacionamento

---

<sup>16</sup> [...] the program of the modern era cannot be assumed as a contingent "spontaneous generation"; the unfolding of its conceptual assumptions already reflects the singular structure of the needs that emerged, in a blunt way, in the self-dissolution of the Middle Ages. (Blumenberg, 1999, p. 467).

<sup>17</sup> [...] the existential program according to which man situates his existence in a historical situation and indicates to himself how he will deal with the reality that surrounds him and what use he will make of the possibilities open to him. In man's understanding of the world, and in the expectations, evaluations and meanings that are linked to this understanding, a fundamental change occurs, which represents not a sum of facts of experience, but rather a summary of things taken for granted beforehand, which in turn determine the horizon of possible experiences and their interpretation and embody the "a priori" of the meaning of the world for man. (Blumenberg, 1999, p. 138).

do homem com Deus e com a natureza e a expressão de sua plena autonomia. Pode-se dizer que o moderno, grosso modo, é a classificação de algo que se encaixaria nos critérios da Modernidade, sendo por exemplo um “modo de ser” das coisas, ou melhor, um aspecto. O moderno é uma particularidade dentro de um universo mais amplo, isto é, é um aspecto particular de modernidade. Existe, portanto uma distinção clara entre os conceitos de “moderno” e “modernidade”.

Em linhas gerais, entendemos a modernidade como o resultado de um processo histórico e contínuo de mediação do conflito teológico / metafísico instaurado no mundo medieval. Os pensadores do século XVII, considerados os primeiros modernos, sejam racionalistas ou empiristas, buscaram imprimir novos métodos de apreensão da “natureza” e do “ser” a fim de resolver o conflito religioso. O pensamento moderno, pelo uso da razão cética, transfere os atributos divinos ao homem, e este ao exercer a sua vontade infinita<sup>18</sup> alcança o domínio da natureza pelo uso da técnica tornando-se seu mestre e possuidor, o que consiste em outros termos, no exercício de sua liberdade. O moderno é apenas um aspecto da modernidade, uma particularidade. Por fim, a modernidade mais do que uma época, é o movimento que conduz à despersonalização de Deus pelo homem, pelo desenvolvimento da ciência e pela capacidade humana de criar seus próprios meios de subsistência.

Para entender a teoria política moderna é necessária uma revisão dos acontecimentos que marcaram as sociedades ocidentais no seu início. No caso da Inglaterra, especialmente, o século XVII foi palco de um conjunto de eventos sociais e políticos iniciados lá atrás, na Idade Média; é também palco da primeira manifestação da crise política na Inglaterra. Os conflitos religiosos e a reforma científica que sacudiram a Europa ocidental seiscentista e impuseram a necessidade de reconfiguração da ordem social e política certamente influenciaram a inspiração filosófica e intelectual da época “não se poderia compreender os motivos da doutrina de Hobbes, e mesmo da de Bodin, a não ser em relação com as violências e desordens daquela época, sequelas das guerras religiosas<sup>19</sup>” (Villey, 2005, p. 663). Como o excerto destaca, as instabilidades sociais e políticas do século XVII

---

<sup>18</sup> Gillespie (2009, p. 40).

<sup>19</sup> *One could not understand the reasons of the doctrine of Hobbes, and even that of Bodin, except in relation to the violence and disorders of that time, sequels of religious wars.* (Villey, 2005, p. 663).

implicaram sumariamente na formação do pensamento de Hobbes e dos pensadores do seu tempo.

Em termos epocais, o século XVII configura a transição do pensamento tradicional para o moderno. Trata-se de um período de intensa agitação popular e da consolidação da burguesia, onde as camadas populares, lutando por seus direitos, posicionaram-se durante a Revolução Puritana que ocorreu na década de 1640 na Inglaterra. Este momento é marcado por diversas transformações culturais e novas interpretações do mundo em consequência à “pretensão moderna de conhecimento das leis naturais é estendida à natureza da sociedade, ou seja, ao Direito e ao Estado” (Wiecker, 1967, p. 288), assim, outras instâncias ganhavam contornos modernos. O século XVII é marcado por disputas pelo poder e por conflitos políticos como a *Revolução Inglesa*, um conjunto de guerras civis e mudanças de regime político que ocorreram na Inglaterra, Escócia e Irlanda entre 1640 e 1688. Essas revoluções contribuíram para a ascensão da burguesia e consolidaram a monarquia parlamentarista como modelo de governo político na Inglaterra.

A Revolução Inglesa teve seu desfecho em quatro fases, no primeiro momento ocorreram A Revolução Puritana e a Guerra Civil, 1640 a 1649; que consistiu em disputa acirrada durante o reinado de Charles I pelo poder entre o rei e o Parlamento. Chegando o rei Charles I a dissolver o Parlamento três vezes em quatro anos de reinado por julgar desnecessária a presença das câmaras parlamentares no governo e pela intenção de unificar as igrejas da Escócia e da Inglaterra e impor aos escoceses o *Book of Common Prayer* (*Livro de Oração Comum*), o que levou a igreja da Escócia a uma revolta; em contrapartida, o rei declara guerra aos seus opositores. Tendo sido derrotado pelo Parlamento Charles I é preso, condenado à morte e executado por decapitação. A segunda fase foi a *República de Oliver Cromwell*, de 1649 a 1658; que ocorre logo após a execução do rei Charles I, Oliver Cromwell, antigo líder e membro do Parlamento, assume o governo britânico e instaura a *Commonwealth*. Cromwell beneficiou diretamente a burguesia que o apoiava e atuou de forma tirânica, o que chama atenção de teóricos modernos atentos aos acontecimentos da cena política inglesa como Thomas Hobbes. Em sua terceira fase a Revolução Inglesa é marcada pelo processo de resgate do reinado da dinastia Stuart com os reis Charles II e Jaime II, de 1660 a 1688. Esse movimento é chamado de A Restauração dos Stuart. A Restauração não foi o suficiente para cessar os conflitos políticos e religiosos da Inglaterra, pois

embora o rei Charles II fosse abertamente favorável a uma política de tolerância religiosa, o Parlamento, cuja formação se dava por uma maioria protestante, era contra. Ademais, o soberano assina leis que favorecem a Igreja Anglicana em detrimento de outras correntes do protestantismo e da Igreja Católica, o que gerou bastante instabilidade. A quarta e última fase é conhecida como a *Revolução Gloriosa*, que é marcada pelo fim do reinado de Jaime II e pela instituição da Monarquia Parlamentarista. Esse movimento não é marcado pelo conflito bélico ou outro tipo de violência e tem como principal característica a limitação do poder do soberano pelo parlamento.

No século XVII a sociedade inglesa experimentou um período de completa instabilidade social graças às disputas religiosas e políticas travadas entre Inglaterra, Escócia e Irlanda. A instabilidade social e política que castigou a Inglaterra seiscentista, provavelmente influenciou intelectuais ingleses como Thomas Hobbes e Margaret Cavendish a tenderem pela defesa de um governo absolutista cujo poder é centralizado, como a possibilidade mais viável de estabilização social, sob o argumento de que a centralização do poder dificultaria a facção da sociedade e assim, sua fragilidade. Somadas aos conflitos supracitados, as transformações e inovações no campo científico também sacudiram as bases religiosas do ocidente; a própria concepção de ciência, herança da Idade Média, se reconfigura no século XVII. Com os estudos de Galileu Galilei (1564 - 1642) o pensamento científico ganha novos contornos e inicia-se nesse momento da história o movimento que muitos estudiosos denominaram de Revolução Científica.

O pensamento de Galileu (1564) rompe com a tradição filosófica, mas não é o simples rompimento com a tradição ou as inovações que dão à ciência moderna o tom revolucionário, de acordo com Koyré (1939), em seu texto *Estudos Galilaicos*, “a revolução científica do século XVII não está dissociada de uma transformação de um quadro de pensamento onde está incluído tanto o pensamento religioso quanto o pensamento filosófico” - *The scientific revolution of the seventeenth century is not dissociated from a transformation of a framework of thought that includes both religious and philosophical thinking*. (Koyré, 1991, p. 256, tradução nossa), tal definição coincide com aquela encetada por Gillespie, explanada na secção anterior deste estudo. De acordo com esse entendimento, o nascimento da ciência moderna não deve ser associado unicamente ao movimento científicista tampouco à descoberta das leis da física, mas, especialmente, pela profunda

transformação do pensamento intelectual, isto é, a modernidade consiste em uma profunda reforma intelectual.

A partir de Galileu Galilei o pensamento científico marca uma ruptura com todo o quadro de pensamento que fundamentava até então a metafísica e a ciência. Conforme Koyré<sup>20</sup>,

O pensamento científico não se desenvolve no vácuo, mas se acha sempre no interior de um quadro de idéias, em um conjunto de conceitos, de princípios fundamentais, de evidências axiomáticas que, habitualmente, foram consideradas como pertencentes propriamente à filosofia. (Koyré apud Salomon, 1991, p. 256).

O homem moderno desloca seu interesse de metas transcendentais em direção à objetivos imanentes, significando uma transição do antigo ideal de *vita contemplativa* praticado até a Idade Média em direção à *vita activa* do homem moderno. Tendo sido iniciada por Galileu, Bacon, Descartes e Hobbes, no início do século XVII, a ciência moderna procuraria dominar a natureza pela técnica. Esse domínio da razão científica se estende por todas as esferas da natureza, incluindo as questões humanas, sociais, religiosas e políticas. Por fim, o século XVII foi um período de intensa instabilidade e de profundas transformações nas mais diversas esferas sociais. As transformações em curso e a necessidade de reconfiguração da ordem social e política da Inglaterra seiscentista influenciaram profundamente o desenvolvimento do pensamento moderno, especialmente nos campos da ciência, da filosofia e da política.

## 2.2

### A utopia como gênero literário

Esta seção apresenta as principais características do gênero utópico e suas influências na filosofia e no pensamento político moderno. Desde Platão a utopia e os tropos de ficção são recorrentes nos discursos políticos e filosóficos. Muitos autores utilizam a utopia como veículo para inferir críticas ao sistema político de sua época e à sociedade em que vivem; outros para propor alternativas de um mundo melhor, ou para expressar as suas preocupações acerca da realidade vivida.

O gênero utópico surgiu no Renascimento e se popularizou por toda a Europa

---

<sup>20</sup>Microsoft Word - Israel-relatório, 2010 (sbpcnet.org.br)

nos séculos seguintes após a ampla divulgação da obra *Utopia* de Thomas More (1516), que foi um dos principais humanistas do Renascimento. A *Utopia* moreana refletia os ideais humanistas e projetava-os em uma sociedade perfeita construída sobre bases racionalistas. As primeiras utopias refletiam as preocupações dos autores, principalmente com a filosofia natural e com o progresso da ciência, e só em meados do século XVII ela se voltou à reflexão política. *A Nova Atlântida* (1627), de Francis Bacon e a utopia milenarista de Tommaso Campanella, *A Cidade do Sol* (1602), são exemplos de utopias baseadas em princípios racionais.

Em sua etimologia a palavra utopia resulta da junção dos termos gregos “ou” mais *topos* que juntos, podem significar “lugar que não existe”, pois o prefixo “u” é usado no sentido negativo, enquanto o grego *Topos* corresponde a lugar. Basicamente utopia significa o “não lugar”, ou “lugar que não existe”, isso é, “lugar nenhum” (Chauí, 2008, p. 07). Enquanto gênero literário a utopia nasce como um tipo de narrativa a respeito de uma sociedade ideal (pacífica, próspera e feliz). A idealidade é o móbil do gênero utópico que está sempre se dirigindo ao futuro, o ideal é, portanto, uma projeção de futuro.

Originalmente o termo – Utopia - foi cunhado por Thomas More, no século XVI, intitulando a sua obra homônima - *Utopia*, uma narrativa cujo enredo, conforme Marin (1989), versa sobre “uma ilha perdida no oceano [...]” (Marin, 1989, 13). A ficção moreana descreve um mundo cuja sociedade se traduz como a mais perfeita organização política. A ilha perfeita é designada como um “não-lugar”, termo que corresponde não a sua irrealidade propriamente dita, mas a sua indefinição. O não lugar, pertence ao conjunto indefinido de tudo o que transcende as categorias de espaço e tempo, ou seja, corresponde àquilo que não pode ser localizável no mundo concreto.

Em seu mundo intelectual, More crítica a Inglaterra quinhentista e apresenta uma sociedade baseada nos moldes humanistas, onde o mal era inadmissível, e na comunidade de bens. A sociedade perfeita utopiana era completamente isenta do mal, não admitia a propriedade privada e praticava valores da religião; o que demonstrava uma inclinação de seus membros ao epicurismo,

[...] Na opinião dos utopienses, a felicidade não é encontrada em qualquer tipo de prazer, mas apenas nos prazeres bons e honestos. A própria virtude, dizem eles, leva a natureza a inclinar-se para tais prazeres como se fossem um supremo bem. Há uma doutrina contrária que assegura que a própria virtude é a felicidade. (More, 2004, p.

78).

Todas as ações na *Utopia* levam à felicidade da Cidade. A felicidade está persente no prazer correto e honesto, isto é, na prática das virtudes. A Utopia de More apresenta uma sociedade baseada em valores humanistas.

Conforme a definição estabelecida em o *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*:

Sir Thomas More – primeiro a empregar essa palavra (do grego ou “não” + *topos* “lugar” = o “não lugar”) em literatura quando a escolheu como título para sua república imaginária Utopia (1516). Em inglês, percebemos um jogo de palavras com eutopia (eu “bem” = lugar onde tudo está bem ou o “bom lugar”<sup>21</sup>. (Cuddon, 1999, p. 957-959, tradução nossa).

A narrativa utópica geralmente se refere a um lugar agradável e pacífico localizado apenas no imaginário. Contudo, enquanto construção de um mundo ideal, a Utopia se apresenta como uma alternativa ao real, quer dizer, as narrativas utópicas sempre descrevem um mundo ideal como proposta a um mundo real possível idealizado pelo autor, apontando soluções aos problemas cotidianos do mundo concreto. A narrativa moreana é um exemplo de que a Utopia pode ser uma alternativa para pensar os problemas do mundo concreto apresentando em seu enredo um personagem (Hitlodeu) cuja fala considera o contexto da Inglaterra renascentista. Nesse contexto, a utopia pode ser entendida como uma ficção formulada a partir do diálogo entre o real e o ideal.

Apesar de o termo ser reconhecidamente cunhado por More, Chauí aponta que a utopia,

[...] passou a ser empregada para designar narrativas e discursos muito anteriores, como, por exemplo, a cidade ideal na República de Platão, ou o projeto arquitetônico da cidade perfeita traçada pelo geômetra e astrônomo grego Hipodamos de Mileto, que, aplicando a geometria e a astronomia ao plano urbanístico, concebeu a cidade de acordo com a harmonia cósmica, ou ainda a descrição da Idade de Ouro nos poemas dos latinos Virgílio e Ovídio. (Chauí, 2008, p. 07).

Em um breve resumo Chauí aponta três importantes aspectos do termo

---

<sup>21</sup> Sir Thomas More - first to employ that word (from the Greek or "not" + "place" tops = the "not place") in literature when he chose it as the title for his imaginary republic Utopia (1516). In English, we perceive a play on words with eutopia (I "well" = place where everything is well or the "good place". (Cuddon, 1999, p. 957-959)



Utopia, o primeiro corresponde à denominação proposta por Tomas More como a ideia de um - não lugar ou o indefinido -, em um sentido negativo do termo; o segundo corresponde ao uso em narrativas e discursos antigos para descrever as qualidades de uma cidade ideal, perfeita, por exemplo. E por último existe a concepção usada atualmente em um tom de declínio da Utopia associado ao socialismo utópico – criticado por Marx por se basear em ideias burguesas.

Na definição de Raymond Trousson (2005), a Utopia significa a “representação de uma felicidade obtida apesar da queda e vontade de modificar o curso da história” - *representation of a happiness obtained despite the fall and desire to change the course of history* (Trousson, 2005, p. 129, tradução nossa). Trata-se de uma idealização de um mundo possível, portanto, mundos com uma “meta-história impossível”, como a Arcádia<sup>22</sup> renascentista, que expressa - circunspeção e renúncia - à cidade e à sociedade organizada. Afirma: “tais narrativas evocam o abrigo, o refúgio, a demissão frente ao real<sup>23</sup>” (Trousson, 2005, p. 129-130, tradução própria), a utopia “recusa a submissão à transcendência”, (Ibidem). A utopia representa um artifício puramente humano, uma crença na capacidade humana, na superação das dificuldades reais e em criar seu próprio mundo perfeito, ou melhor, ideal. A dimensão do ideal, próprio da utopia, se assemelha ao antropocentrismo na literatura ficcional.

Se a utopia – como o utopismo – supõe a vontade de construir, frente à realidade existente, um mundo outro e uma história alternativa, ela se revela essencialmente humanista ou antropocêntrica, na medida em que, pura criação humana, ela faz do homem mestre de seu destino<sup>24</sup>. (Trousson, 2005, p. 128, tradução nossa)

Enquanto gênero literário a utopia também corresponde a um tipo de discurso político cuja ideia central prescreve a construção de uma cidade justa, isto é, prescreve uma sociedade fundamentada na harmonia, na igualdade e na justiça. Apesar do caráter ideal (imaginário) da sua definição como um sistema que parece não ser possível na prática, enquanto gênero do discurso, a utopia tem influenciado o pensamento político desde a era clássica. No sentido filosófico e político a utopia

<sup>22</sup> Movimento literário do século XVIII, também conhecido como setecentismo.

<sup>23</sup> *Such narratives evoke shelter, refuge, resignation from the real.* (Trousson, 2005, p. 129-130).

<sup>24</sup> *If utopia - like utopianism - presupposes the will to build, in front of existing reality, another world and an alternative history, it is essentially humanistic or anthropocentric, insofar as, pure human creation, it makes man master of his destiny.* (Trousson, 2005, p. 128).

tanto pode oferecer um exame crítico da realidade presente, como reflete as preocupações dos autores diante do sistema político instrumento para inferir críticas à realidade epocal. O espírito utópico não pode ser entendido puramente como espaço do irreal, do impossível, como uma fuga da realidade, mas como uma proposta alternativa de pensar meios que possam servir à transformação da realidade.

Em sua gênese Chauí (2008), aponta algumas características fundamentais da Utopia moderna. Para ela em sua “busca da alteridade perfeita” (Chauí, 2008 p. 08), a Utopia desponta como uma visão do presente, que busca a transformação do mundo em sua totalidade; o que se traduz como uma dimensão normativa da Utopia. Depois, as Utopias geralmente refletem o contexto social de sua época, como o caso das Utopias modernas que desde o Renascimento com More, refletiam as angústias relacionadas à crise generalizada que as sociedades ocidentais experimentavam. Nas palavras de Chauí, a Utopia geralmente é a visão do presente “sob o modo da angústia, da crise, da injustiça, do mal, da corrupção e da rapina, do pauperismo e da fome, da força dos privilégios e das carências, ou seja, o presente é percebido como violência” (Ibidem). Tomando o presente como ponto de partida a Utopia radicaliza na busca da liberdade, da plenitude de um Estado pacífico, próspero, justo, igualitário; trata-se de um discurso aberto que pode se voltar para qualquer área da vida social. É um tipo de discurso ideal pensado a partir dos problemas do mundo real.

De acordo com Trousson, as sociedades utópicas são organizadas em função de um *Telos* (fim maior) e todas as coisas e acontecimentos são estrategicamente articulados para garantir a realização desse fim: a harmonia social, ou a paz, nas palavras de Hobbes. Nesse sentido, “nada de inútil e, sobretudo nada, de nocivo, mas tudo dirigido para uma meta de utilidade” - *nothing useless and, above all, nothing harmful, but all directed to a goal of utility* (Trousson, 2004, p. 49, tradução nossa). Os elementos da cidade devem coincidir para o justo funcionamento da totalidade utópica. A existência pura de objetos e sujeitos, a individualidade de suas qualidades e movimentos nada oferecem aos olhos do legislador. Significa que, todas as instâncias como Instituições, bens e pessoas não passam de peças que formam uma engrenagem social perfeita e determinista, isto é, todas as coisas são devidamente predefinidas desde a concepção.

Naturalmente, trata-se de uma sociedade absolutamente racionalizada e por

isso uniforme, pois é muito bem planejada. Isso explica a ausência de conflitos no enredo utópico, é graças a esse aspecto que predomina a harmonia social.

O ideal é que cada cidadão seja assimilado, identificado ao Estado. Ele evitará então, a qualquer preço, as divergências, as exceções, as dissidências: o que primeiro impressiona, na Utopia, é a unanimidade completa, quase mecânica, das vontades alimentadas por uma mesma convicção e dirigidas a um mesmo objetivo. Daí a supressão ou, antes, a inexistência de fontes de conflitos, de paixões e de reivindicações; não há minorias ativas nem partidos, no sentido político do termo, que expressassem ideias contraditórias e quebrassem a ordem e a norma<sup>25</sup>. (Trousson, 2004, p. 36, tradução nossa).

O excerto acima evidencia o completo domínio do Estado utópico sobre as individualidades e vontades individuais, na verdade, não há espaço para o individualismo pois o indivíduo é completamente absorvido pelo Estado. Esse processo é entendido como “uniformidade social” que consiste em uma inteira absorção do indivíduo pelo Estado; e por outro lado demarca a contradição da própria ideia de felicidade, uma vez que os indivíduos pela regulação não podem exercer as suas liberdades.

Cioran (1994), destaca que as sociedades utópicas, por serem o lugar ideal, são puramente harmônicas, isto é, são sociedades pacíficas onde o mal não existe, são “cidades que o mal não toca” - *cities that evil does not touch* (Cioran, 1994, p. 103), encontra-se, portanto, completamente excluído; é um lugar de luz e de paz, acrescenta ele: “só a luz é admitida” - *only light is admitted*, na dimensão do ideal o mal não existe, assim como não existem trevas, não existe nada que possa causar o desequilíbrio local. A sociedade utópica é essencialmente antimaniqueísta e, portanto, completamente hostil às anomalias (Cioran, 1994, p. 107), sendo assim, nada que possa gerar desequilíbrio é admitido. Esse ambiente artificial e homogêneo, também não permite a individualidade ou a realização de interesses particulares, pois tudo e todos são determinados a viverem em função da comunidade.

Para Trousson, a felicidade na Utopia só é possível na vida coletiva:

A felicidade, na Utopia, é uma felicidade coletiva, não um gozo individual e, por

---

<sup>25</sup> *The ideal is that each citizen be assimilated, identified with the state. He will then avoid at any price, the divergences, the exceptions, the dissensions: what first impresses in Utopia is the complete unanimity, almost mechanical, of the wills fed by a same conviction and directed to a same goal. Hence the suppression or, rather, the absence of sources of conflict, passions and claims; there are no active minorities or parties in the political sense of the term that express contradictory ideas and break the order and norm.* (Trousson, 2004, p. 36).

consequente, suspeito. Cada um será feliz, mas à condição de o ser com os outros, como os outros e, sobretudo, sob os olhos dos outros. O utopista sonha com uma transparência onde cada um seria um espelho: todos se refletem e devolvem mil vezes sua própria imagem feliz, unânime e sem falha<sup>26</sup>. (Trousson, 2004, p. 36, tradução nossa).

No mundo Utópico (ideal), não existe sujeito particular, isto é, indivíduo, apenas a sociedade. Somente a comunidade como um todo é considerada. Não existe indivíduo feliz, mas uma sociedade feliz, onde a bem-aventurança é medida pelo bem-estar do lugar. Predomina, portanto, o princípio da coletividade [...], (Trousson, 2004, p. 49-50). Isso explica a ausência de exaltação de grandes personalidades individuais no enredo das Utopias.

O distanciamento afetivo é outro aspecto que concorre para a harmonia do local, pois se trata de um efeito do discurso utópico. Nesse sentido, a natureza individualista da emoção seria uma ameaça ao modelo racional do sistema utópico que prioriza o bem-estar coletivo. Trousson explica que a utopia é o “Universo do tempo em suspensão, da temporalidade oca, não romance realista, mas esquematização da realidade, a utopia também não acolhe nenhum herói autônomo” - *Universe of time in suspension, of the hollow temporality, not realistic romance, but schemas of reality, utopia also does not welcome any autonomous hero* (Trousson, 2005, p. 132, tradução nossa), não há, portanto, na narrativa utópica, espaço para a glória e culto à individualidade.

Na crítica de Cioran, a narrativa utópica é o mundo em que os “personagens são autômatos, ficções ou símbolos: nenhum é verdadeiro, nenhum ultrapassa sua condição de fantoche, de ideia perdida no meio de um universo sem referências” (Cioran, 1994, p. 106). Nesse contexto, todas as coisas concorrem para a afirmação da Cidade e tudo é estrategicamente determinado em função do pleno funcionamento da Cidade. Nessa mesma via, Trousson destaca a magnitude da cidade utópica,

Arquitetura colossal, grandiosa, inserida num urbanismo geométrico, encarregado de celebrar a grandeza, a virtude, os méritos de uma Cidade que não deve nada, a não ser a si própria e ao seu fundador mítico, e que não poderia degradar-se pondo-

---

<sup>26</sup> *Happiness, in Utopia, is a collective happiness, not an individual joy and therefore suspect. Each one will be happy, but on condition of being with others, like the others and especially under the eyes of others. The utopian dreams of a transparency where each one would be a mirror: all are reflected and return a thousand times their own image happy, unanimous and without failure. (Trousson, 2004, p. 36).*

se a serviço dos egoísmos e das vaidades. Na Utopia, a cidade substitui o homem, individualidade irredutível, um cidadão que existe apenas no e para o grupo: é somente a ele que a arquitetura e as artes supõem-se prestar homenagem<sup>27</sup>. (Trousson, 2004, p. 52-53, tradução nossa).

Às utopias interessa o plano coletivo, sua missão é afirmar a Cidade, a cidade se sobrepõe ao homem enquanto indivíduo.

Na utopia política *The Blazing World*<sup>28</sup> de Margaret Cavendish, a cidade é descrita como uma estrutura colossal, não apenas em termos físicos, mas no sentido conceitual, pois projetava o poder soberano e toda a sua riqueza natural e artificial:

O ouro era o material que tinha sido utilizado para a construção da cidade e a sua nobreza era salientada pela arquitetura empregada, imponente e magnífica, diferente da nossa moderna, por ser mais parecida à dos tempos da antiga Roma, afinal nossas edificações atuais são como casas de cartas construídas por crianças [...]. O palácio do Imperador ficava em uma elevação moderada da cidade imperial. No topo desta elevação, havia um arco amplo, sustentado por vários pilares, os quais circundavam o palácio e mediam quatro de nossas milhas inglesas em circunferência [...] Da mesma forma que a cidade, a primeira parte do palácio era composta por ouro, já os quartos do Imperador eram tão faustosos em diamantes, pérolas, rubis e toda sorte de pedras preciosas que ultrapassam minha habilidade para enumerá-las todas. Com relação aos demais recintos do palácio, a sala imperial do estado figurava-se magnífica, pois era pavimentada tão engenhosamente com diamantes verdes (há neste mundo diamantes coloridos), que parecia ser constituída por apenas uma peça. Os pilares eram cravejados de diamantes tão compactos e de tal configuração que ficavam ainda mais gloriosos à vista. Entre cada uma das colunas havia uma curva ou arco de um determinado tipo de diamantes, não custeáveis em nosso mundo, e que eram postos em cada um dos arcos de modo a formar várias linhas, ocasionando uma imagem semelhante à união de muitos arco-íris de diversas cores. O teto dos arcos era composto por diamantes azuis e o meio por um carbúnculo que representava o Sol. (Cavendish, 2014, p. 111).

Embora descreva com maior ênfase o palácio real, a cidade descrita no *Mundo Resplandecente*, possuía um ar de imponência cuja magnitude seria incomparável com a cidade do mundo real, mesmo as moradias simples, eram construídas em ouro, como indica o excerto acima e “as casas deles eram mais amplas, largas e elevadas, em todas possuíam subsolo com adegas e escritórios” (Ibidem). Ressalte-se que o Mundo ideal de Lady Cavendish configura uma sociedade hierarquicamente organizada, porém todas as suas partes cooperavam igualmente

<sup>27</sup> *Colossal architecture, grand, inserted in a geometric urbanism, responsible for celebrating the greatness, virtue, the merits of a city that owes nothing but itself and its mythical founder, and that could not degrade itself by placing itself at the service of selfishness and vanity. In Utopia, the city replaces man, irreducible individuality, a citizen who exists only in and for the group: it is only to him that architecture and arts are supposed to pay homage.* (Trousson, 2004, p. 52-53).

<sup>28</sup> Descrição do Mundo Novo - O Mundo Resplandecente.

para o bem-estar social, ou seja, para o funcionamento harmônico da sociedade.

Embora se trate de um conceito literário, a utopia tem bastante influência no pensamento político e filosófico da modernidade. O uso do gênero utópico é recorrente também em obras de ficção científica, onde eram exploradas sociedades futuristas idealizadas com sistemas políticos propícios a uma convivência pacífica.

## 2.3

### **A importância da formulação política na literatura**

A literatura do século XVII desempenhou um papel crucial na formulação de temas filosóficos e políticos, refletindo e moldando o pensamento da época. Nesse período, ocorreram grandes transformações sociais e políticas, como o absolutismo, a Revolução Gloriosa na Inglaterra e as guerras religiosas na Europa. Nesse contexto as formulações políticas impressas na literatura permitiram os pensadores a criticarem os sistemas políticos e sociais, levantando questões sobre liberdade, controle e a natureza do poder. É nesse momento que a escrita utópica foi difundida, sobretudo, na Inglaterra.

A importância da formulação política na literatura em um contexto em que o modelo de governo político sofria profundas transformações e o surgimento de novas classes sociais se desenhava marca a criação de sistemas políticos alternativos, (Fowler, 1996, p. 42). No calor dessas transformações generalizadas, as utopias conduziam tanto a uma fuga da realidade, como serviam de método para a teorização da reforma social, cultural e política que o momento exigia (Davis, 1981, p. 9); também serviram de meio para a representação das conquistas do colonialismo (Boesky, 1996, p. 8).

A disposição utópica do século XVII se converteu em um grande esforço para teorizar o terreno do ideal. Segundo Robert Appelbaum (1952), havia um ar progressista no impulso utópico, em suas palavras:

O impulso utópico, embora sobrecarregado por acréscimos de resíduos culturais, preconceitos locais e interesse histórico, material não de ‘utopia’, mas de ‘ideologia’, foi uma força motriz primordial na história da libertação do ser humano e do progresso social. (Appelbaum, 1952, p. 02, tradução nossa).

De acordo com o autor existe uma dimensão imaginária de uma política ideal presente na maioria das principais tradições do pensamento político ocidentais,

incluindo as teorias políticas platônica, aristotélica e agostiniana, cujos elementos de idealização serviram, desde o período clássico, a propósitos utópicos. A ciência da política, como observou Aristóteles, é por natureza uma reflexão sobre o que é e sobre o que deveria ser. Trata-se de uma consideração da natureza dos estados políticos como são e do estado ideal como deveria ser; (Appelbaum, 1952, p. 202, tradução nossa).

A realidade do contexto social e político da Inglaterra seiscentista se reflete nas características das utopias elaboradas naquele tempo. Elas são tipicamente imaginárias e possuem o irreal como base; uma sociedade que não existe em nenhum lugar do mundo real e tem como marca fundamental a atemporalidade. Conforme Davis (1981), “as utopias transcendem não apenas o lugar, mas também o tempo” - *Utopias transcend not only place, but also time* (Davis, 1981, 14-15, tradução nossa), são descrições fictícias de sistemas políticos, representados na maioria das vezes na forma de romance ou diálogos. Geralmente as utopias são narrativas de viagens e circunstâncias marcadas pela fantasia e aventura, e ainda que abordem temas políticos elas se distinguem dos tratados políticos com argumentos explícitos voltados a uma determinada sociedade e seu sistema político. Contudo, mesmo se tratando de um discurso puramente ficcional, as utopias não deixam de refletir os problemas reais do seu tempo. Nesse sentido, a fantasia é uma importante aliada da reflexão filosófica e política.

Enquanto a razão exerce o controle do visível, as utopias têm um papel considerável na reflexão política pelo uso que fazem da linguagem metafórica, sobretudo, pelo apelo ao invisível, tal como ocorre na literatura eclesiástica que apela para o sobrenatural. A literatura ficcional compõe em seu arranjo elementos da linguagem figurativa e alegórica; tais elementos atuam diretamente na imaginação humana e por isso são portadores de um poder político. O poder das imagens é comumente encontrado nas teorias da representação política. Lessa (2015), ao abordar o tema comenta que as utopias são obras baseadas na ficção, isto é, consistem em uma forma de consideração do irreal (2015), a Utopia não deve ser entendida como uma solução para a vida em sua concretude “apenas corresponde em um experimento diferente, dotado de vigência ontológica própria e que exige como condição de consistência o não existir” (Lessa, 2015, p.07), o não lugar, que em More, é a própria condição do discurso utópico. Não há na utopia, a necessidade

ou possibilidade de um operador de ação, posto que as utopias se inscrevem apenas na esfera do desejo e da esperança, concomitantemente.

Ainda que a utopia seja definida como algo irrealizável, ela possibilita a problematização do mundo real e consiste em um tipo de discurso político que permite o autor tecer suas críticas ao mundo real expressando os seus anseios, por isso, em meu entendimento se trata de um tipo importante de discurso político. A ficção de Cavendish, apresentada mais adiante, possibilita um “novo mundo” totalmente oposto ao mundo real, inverte os papéis tradicionais de gênero e nas palavras do professor Lessa, “insurgindo-se contra a inserção subalterna das mulheres na sociedade inglesa. Sua utopia toma a forma de um governo de mulheres<sup>29</sup>” (Lessa, 2015, p. 08). A insurreição manifestada no pensamento utópico de Cavendish, que pela imaginação (ilimitada) torna tudo possível, demonstra o poder invisível da perspectiva ficcional que associado à discussão política pode servir de suporte ao poder político.

No sistema político de Thomas Hobbes a imaginação é uma categoria fundamental e serve de recurso na construção do sistema de crenças na comunidade sendo usada, portanto, como dispositivo de poder. Yves Zarka (2016), é claro quando comenta que o poder é sustentado pela imaginação (Zarka, 2016, p. 237), é pela imaginação que a opinião e a crença na composição do Estado Civil se convertem em obediência das leis. Para Mônica Vieira (2009), a imaginação aparece como um elemento constitutivo da representação e, portanto, fundamental na teoria da representação política de Hobbes e em toda a política representativa moderna. Para ela há um sentido político nas imagens:

As imagens são investidas de significados por seus criadores. Eles não se limitam a espelhar ou substituir a coisa representada. Eles o moldam. Eles o constroem. Eles reivindicam isso. Muito frequentemente, geram o poder das coisas/pessoas que supostamente apenas representam. Por todas essas razões, para Hobbes, o processo de construção e disseminação de imagens do que deve ser representado é parte integrante da atuação das relações de poder e, definitivamente, também parte integrante do que significa representar politicamente<sup>30</sup>. (Vieira, 2009, p. 17, tradução própria)

---

<sup>29</sup> Utopia e negatividade: modos de re-inscrição do irreal - Arte pensamento (ims.com.br)

<sup>30</sup> *Images are invested with meanings by their creators. They do not merely mirror or replace the represented thing. They shape it. They build it. They claim it. Very often, they generate the power of things/people that they are supposed to represent. For all these reasons, for Hobbes, the process of construction and dissemination of images of what should be represented is an integral part of the performance of power relations and, definitely, also an integral part of what it means to represent politically.* (Vieira, 2009, p. 17).



Significa que em Hobbes as imagens são investidas de significado e de poder, um poder especialmente político. Na política a construção de imagens é indispensável no processo de representação devido ao caráter figurativo de nossos sistemas de crenças. O poder soberano se baseia em última instância, na opinião popular. Para Hobbes “Ver é acreditar, não vemos a verdade, mas imagem da paixão” (Hobbes, 1969, p. 68), significa que a opinião possui suas bases nas imagens, por isso, para Hobbes, as imagens são portadoras de poder político. A linguagem ficcional se torna uma importante aliada na formulação do debate científico e político moderno.

Vieira salienta o uso da linguagem metafórica na teoria política de Thomas Hobbes, que na introdução da sua obra magna *O Leviatã*, recorre à metáfora para explicar a origem do Estado civil. Hobbes, ao formular a sua concepção de Estado recorre à ficção, ele define o Estado como uma pessoa fictícia “homem artificial” em comparação ao homem natural. A arte e seu potencial imagético é apresentada como um trabalho artístico-artesanal do homem que imita ou mimetiza a natureza (definida por Hobbes como a arte divina).

Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? (Hobbes, 2003, p. 11).

Hobbes, claramente faz uso da linguagem metafórica (ficcional) como recurso teórico, entendendo os poderes da representação visual como algo distinto das preocupações mais tradicionais com a representação pictórica do poder. A arte é para Hobbes uma forma de ação, ela produz seus efeitos como qualquer outra forma de ação. Na visão de Hobbes, a arte funciona como o catalisador mais importante do comportamento humano, a paixão é movida pela imaginação e por isso ele acredita em seus efeitos políticos.

E, a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro [...]. (Hobbes, 2003. p.11).

Segundo Vieira, “Hobbes foi um dos primeiros autores ingleses a estender o termo “imagens” do reino das imagens, imitações ou descrições para o das figuras e tropos, principalmente as metáforas” - *Hobbes was one of the first English authors to extend the term “images” from the realm of images, imitations or descriptions to that of figures and tropes, mainly metaphors* (Vieira, 2009, p. 11, tradução nossa), o que torna a representação inseparável da visão. Em *O Leviatã* as comunidades são representadas como monstros bíblicos, deuses mortais, homens artificiais, máquinas etc.

Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. (Hobbes, 2003, p. 11).

Hobbes compara o corpo humano a um autômato para explicar a sua concepção de Estado e, ao usar a metáfora para descrever as partes do homem compara a função do homem como aquela desempenhada por Deus, neste caso o homem é o artífice, o criador.

Cavendish, em seus prefácios, esclarece ao leitor que o mundo construído em sua utopia se trata de especulação ficcional cuja intenção era puramente facilitar a leitura e a compreensão das considerações filosóficas presentes em seus textos, mas é provável que ela tenha usado como uma proteção à perseguição da Coroa, embora fosse um membro da alta aristocracia inglesa a participação das mulheres no debate intelectual era incomum naquela época.

Conforme Cavendish:

As histórias fictícias encontram-se no campo da imaginação do homem, emolduradas em sua própria mente, segundo o que mais lhe agrada, sem se preocupar se o que ele imagina é realmente existente fora do pensamento ou não. De modo que a Razão busca o profundo da Natureza e investiga as verdadeiras causas dos efeitos naturais, enquanto a imaginação cria de acordo com sua própria vontade o que lhe agrada e se deleita com a sua criação. Afinal, enquanto o fim último da racionalidade é a verdade, o da imaginação é a fantasia, mas não penseis que cometo um engano quando distingo a Imagem da Razão, pois não pretendo afirmar que a fantasia seja feita de partes não racionais da matéria, mas por Razão entendo a busca e o questionamento racionais das causas dos efeitos da natureza; e por imaginação, uma criação ou produção da mente, sendo ambas efeitos, ou melhor,

ações das partes racionais da matéria, as quais, são laboriosas e extenuantes, e requerem em muitos momentos a ajuda da fantasia para entreter a mente, e afastá-la de suas contemplações mais sérias. (Cavendish, 2014, p. 86).

Somada à função histórica do gênero utópico, é provável que Margaret Cavendish tivesse a intenção de se desviar da censura popular prévia, pois sua proposta política, inclinada à defesa de um sistema monárquico pré-guerra civil, já não faziam mais parte do ideário dominante, tanto que a modificação substancial do papel exercido de fato pelo monarca ocorre poucos anos depois.

Uma particularidade da utopia de Cavendish é a sua estruturação a partir de diálogos ou ensaios. Enquanto na Utopia de Thomas More, grosso modo, o diálogo é a construção utilizada no primeiro livro e a descrição, no segundo, em Cavendish, maior parte do seu texto é constituída pelo diálogo.

Aliado a este aspecto pedagógico, se manifesta o interesse por uma divulgação mais abrangente do saber (que encontramos nos projetos de divulgação de diferentes autores). Longe do rigor metodológico e expositivo de um tratado científico ou filosófico, o aspecto ficcional, a maior flexibilidade dos modos de abordagem de determinado assunto e a estrutura polifônica do diálogo são recursos eficazes para a difusão, numa escala maior, de um corpo de conhecimentos já metodicamente formulados, sejam eles técnicos, práticos ou intelectivos. (Moraes, 2010, p. 159).

Cavendish justifica o uso do diálogo pela sua vontade de apresentar ao leitor não erudito a possibilidade de acompanhar o debate intelectual. Como ela mesmo justifica no prefácio ao leitor de *As Observações*,

Ao leitor cortês,

Confesso ingenuamente que, tanto por falta de conhecimento como de leitura de autores filosóficos, não me expressei em minhas obras filosóficas, especialmente em minhas Opiniões Filosóficas e Físicas, tão clara como poderia ter feito, se tivesse tido a ajuda de arte e a prática de leitura de outros autores: Mas embora minhas concepções não pareçam tão claras no mencionado livro de opiniões filosóficas; no entanto, minhas Cartas Filosóficas e estas presentes Observações irão, espero, torná-lo mais inteligível: o que escrevi, não por um humor ambicioso, para encher o mundo de livros inúteis, mas para explicar e ilustrar minhas próprias opiniões. Pois, que benefício teria para mim se eu apresentasse uma obra que, por causa de suas noções obscuras e duras, não pudesse ser compreendida? [...] Mas, que não sou versada em aprender, ninguém espero, me culpará por isso, uma vez que é suficientemente conhecido, que o nosso sexo não sendo tolerado para ser instruído em escolas e universidades, não pode ser educado para isso. Não direi, mas muitos do nosso sexo podem ter tanta inteligência e ser capazes de aprender tão bem quanto os homens;

mas como desejam instruções, não é possível que as alcancem: pois o aprendizado é artificial, mas a inteligência é natural [...] <sup>31</sup>. (Cavendish, 2001, p. 11, tradução nossa).

O discurso manifesta a vontade da autora de alcançar o maior e mais variado público possível pela escrita, especialmente as mulheres. O texto explicita a postura vindicativa da autora em relação ao papel da mulher na sociedade e a sua posição secundária, e serve como justificativa para a própria falta de erudição. Na ocasião, a autora ainda aproveita para criticar o modelo de governo da época que não contemplava as mulheres com educação formal.

Por fim, a filosofia na literatura serve como uma ferramenta poderosa de reflexão. Ao abordar questões fundamentais sobre a vida, a moralidade e a existência, a literatura convida os leitores a explorar suas próprias crenças e valores. Essa capacidade de provocar reflexão crítica é o que torna a literatura não apenas uma forma de arte, mas também um importante meio de pensar o mundo filosoficamente.

## 2.4

### A representação feminina na filosofia moderna

Falar de representação feminina na filosofia envolve um duplo significado, o primeiro se reporta à representação feminina no discurso tradicional, masculino, canônico. A segunda interpretação corresponde à representação pelas próprias mulheres e à sua contribuição para a história da filosofia. A era moderna, provavelmente influenciada pelos eventos que marcaram a Europa Ocidental na passagem do pensamento tradicional ao moderno, produziu discursos femininos cujas significativas contribuições ecoam para a posteridade. As transformações que marcaram o nascimento do pensamento moderno atingiram o campo intelectual que

---

<sup>31</sup> *I confess naively that, both for lack of knowledge and reading of philosophical authors, I did not express myself in my philosophical works, especially in my Philosophical and Physical Opinions, as clearly as I could have done, if I had had the help of art and the practice of reading from other authors: But although my conceptions do not seem so clear in the aforementioned book of philosophical opinions; however, my Philosophical Letters and these present Observations will, I hope, make it more intelligible: what I wrote, not for an ambitious humor, to fill the world with useless books, but to explain and illustrate my own opinions. For what benefit would it be to me if I presented a work which, because of its obscure and hard notions, could not be understood? [...] But, that I am not versed in learning, no one expects, will blame me for this, since it is sufficiently known, that our sex not being tolerated to be educated in schools and universities, cannot be educated for it. Not to say, but many of our sex may have as much intelligence and be able to learn as well as men; but since they desire instructions, it is not possible for them to reach them: for learning is artificial, but intelligence is natural [...].* (Cavendish, 2001, p. 11).

a partir do século XVII ganha novos contornos e assiste à emergência da mulher no cenário intelectual. Desde a antiguidade a mulher esteve presente na história seja como objeto da representação masculina, seja como protagonista de sua própria história. Contudo, até pouco tempo, esteve à margem do cânone. Nesta seção apresentamos um panorama da participação da mulher na discussão intelectual moderna a fim de apontar a sua participação na edificação do ideal de modernidade.

A representação estereotipada do feminino tem origem no mundo antigo, desde os mitos de criação, a mulher aparece como figura secundária em relação ao homem. Curiosamente na mitologia grega assim como na tradição cristã a mulher surge como um ser secundário cuja origem é o próprio homem. No *Genesis*, livro que compõe a narrativa de criação cristã, Eva é criada a partir de uma costela de Adão, ou seja, é uma parte da criatura criada em primeiro plano. Na mitologia grega, a deusa Atena (Minerva na cultura romana), embora representada como a personificação da sabedoria e da justiça é retirada da cabeça de Zeus, seu pai.

A tragédia grega “*Eumenides*” escrita por Ésquilo por volta de 485 a.C., apresenta uma passagem na qual Apolo justifica um matricídio declarando que o único papel da mãe no processo de gestação é nutrir a semente paterna, mas que não possui nenhum laço consanguíneo com seu filho, o que se evidencia no nascimento da própria deusa Atena,

Oferecer-te-ei uma prova cabal  
De que alguém pode ser pai sem haver mãe.  
Eis uma testemunha aqui, perto de nós  
- Palas, filha do soberano Zeus olímpico.  
Que não cresceu nas trevas do ventre materno;  
Alguma deusa poderia por si mesma  
Ter produzido uma criança semelhante?  
(Ésquilo. *Eumênides*, p. 177 - 178)<sup>32</sup>.

Apesar de Atena ter nascido da cabeça de seu pai, trata-se de uma das principais divindades da mitologia grega, o que paradoxalmente, reflete o poder da figura feminina na mitologia grega. Na narrativa grega, a deusa Atena se recusa a ter uma vida erótica e decide se manter virgem, postura que atualmente pode muito bem ser interpretada como um ato de liberdade.

O discurso religioso figura como um dos principais responsáveis pela origem

---

<sup>32</sup>Ésquilo. *Oréstia. Agamêmnon. Coéforas. Eumênides*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 6ª Edição. Editora Zahar. São Paulo, 1991.

dos estereótipos de gênero, que na perspectiva da cultura patriarcal, definem a mulher como figura secundária, limitada, dependente do homem e marginalizada em diversos aspectos. A origem desses estereótipos é predominante em muitas religiões, inclusive nas religiões cristãs. Conforme aponta Laffey:

O patriarcado, intimamente associado com hierarquia, é um modo de ordenar a realidade de forma que um grupo, no caso o sexo masculino, é tido como superior ao outro, o sexo feminino [...]. A opressão costuma ser sutil numa cultura patriarcal [...]. A estereotipagem das funções dos sexos foi legitimada por muitas religiões e pela sociedade ocidental durante milênios. As mulheres que extrapolam o “seu lugar” e assumem posições normalmente reservadas aos homens são “exceções”. As exceções podem até ser louvadas pelos homens – enquanto permanecem exceções. Mas quando há perigo de que a exceção se torne a norma, os homens se rebelam. Consequentemente, o patriarcado funciona melhor quando o sexo oprimido, o sexo feminino, suporta o status quo e opta pela segurança que sua função oferece. (Laffey, 1994, p. 10).

De acordo com essa visão, a cultura do patriarcado sempre situou a mulher em posição secundária em relação ao homem, e os discursos artístico, científico, filosófico e, sobretudo, o discurso religioso, legitimam a inferioridade feminina.

Nem sempre a tradição filosófica representou a mulher com inferioridade, e não é unânime a representação secundária das mulheres nesses discursos, filósofos iluministas como Condorcet e David Hume são exemplos dessa exceção. Para Hume (1711-1776) “são os constrangimentos sociais e não tendências inatas que explicam as diferenças acentuadas que os comportamentos de homens e de mulheres [...]” (Hume Apud Gaspar, 2009, p. 19); Condorcet reconhece que “as mulheres tal como os homens, são seres racionais e sensíveis” (Condorcet Apud Gaspar, 2009, p. 87), e reivindica que “lhes sejam reconhecidos os mesmos direitos e acesso à cidadania à esfera onde se exerce o poder político” (Ibidem), ele “desvaloriza as diferenças naturais e considera que não só a razão, mas a preocupação com a justiça, devem levar à proclamação da igualdade entre os sexos” (Gaspar, 2009, p. 87), já que em sua opinião, tanto do ponto de vista emocional como intelectual, essas diferenças são mais atribuídas à socialização que à natureza.

Apesar dos exemplos acima, grande parte dos pensadores da tradição representa a mulher pela perspectiva do discurso patriarcal que serve de reforço na reprodução e legitimação do ideal de supremacia do masculino sobre feminino. Em sua introdução na obra *A Representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos* de Maria Adília Gaspar a escritora Ana Maria Felipe (2009) comenta:

Desde a Grécia Antiga, ao menos, as questões políticas, econômicas e sociais são embasadas por valores e verdades elaboradas pelos pensadores (aqui exclusivamente no gênero masculino, sem dúvida!). Não podemos esquecer que na Grécia Antiga as mulheres não eram cidadãs. Só existiam cidadãos! “A” polis é masculina! (Gaspar, 2009, p. 08).

No texto, a autora realiza uma crítica aos discursos misóginos e sexistas de figuras ilustres da filosofia iluminista como Immanuel Kant, Rousseau e à própria tradição expondo exemplos de discursos legitimadores da inferiorização do feminino no cânone filosófico.

Naturalmente, não é uníssona a ideia de que as mulheres sempre foram excluídas das discussões filosóficas, científicas, literárias e políticas. Desde a Grécia Antiga, muitas mulheres participaram dessas discussões, contudo, a História não contempla amplamente essa participação. Umberto Eco (2009) explica que, “não é que não tenham existido mulheres que filosofaram. É que os filósofos têm preferido esquecê-las, talvez depois de terem se apropriado de suas ideias”, (Eco Apud Gatell, 2009, p. 12). Esses comentários indicam que na verdade as obras dessas mulheres não chegaram até nós graças ao silenciamento da História oficial e não pela ausência de sua participação.

Desde o movimento *Querelle des Femmes*<sup>33</sup>, que tinha como mote de reivindicações a condição da mulher; a natureza feminina; a representação da mulher nos discursos oficiais e a diferença entre os sexos que as mantinham em posições subalternas, as mulheres reivindicam espaço no cânone, contudo, a modernidade favoreceu esse movimento. Trabalhos como os da historiadora Michele Perrot (2007), relatam a emergência da mulher intelectual já na Idade Média que apesar do obscurantismo possibilitou a formação de grandes pensadoras, filhas da nobreza ressaltam-se, que no interior dos conventos e nos salões tinham acesso à literatura e de certa forma o seu letramento possibilitou mudanças significativas na sociedade medieval.

Michele Perrot (2007), em seu livro *A Minha História da Filosofia*, aponta que os conventos tiveram papel primordial na leitura e na escrita das mulheres no

---

<sup>33</sup> A *querelle des femmes* basicamente, trata-se de um movimento literário e político sobre a natureza feminina, a representação das mulheres nos discursos oficiais e a diferença entre os sexos, iniciado no limiar do século XV, na França, e que se estendeu por aproximadamente quatro séculos. O movimento envolveu vários escritores e escritoras que se ocuparam da elaboração de argumentos para defender ou para criticar o sexo feminino, registrados em manuscritos, livros, panfletos, epístolas etc. É designada “querela” pelo fato de as obras envolvidas atuarem em resposta a uma obra anterior cujo teor apresentava propósitos misóginos ou, ao contrário, apologia às mulheres.

mundo medieval. Ela comenta que:

[...] ao final do século XIII, as mulheres da nobreza pareciam culturalmente superiores aos homens que se dedicavam a guerrear nas cruzadas ou em outras circunstâncias de conflitos. As religiosas copiavam os manuscritos e se apropriavam do latim proibido. (Perrot, 2007, p. 32).

A autora aponta o claustro e as conversações nos salões como vias de acesso ao mundo intelectual. Desses espaços muitas mulheres ao atingir a idade adulta optavam pela vida monastical em detrimento do casamento, provavelmente, influenciadas pela possibilidade de se dedicarem integralmente aos estudos. Naturalmente, se trata de jovens da nobreza europeia.

Perrot ressalta a existência de grandes pensadoras como a alemã Hildegarda de Bingen (1098-1179), que viveu e escreveu durante um período de grandes transformações na sociedade medieval, testemunhando o surgimento das cidades, o início do comércio, cruzadas, o combate às heresias dos cátaros e o crescimento das ordens religiosas. Ao alcançar a idade apropriada ao casamento, 14 anos, Hildegarda escolheu viver no claustro do convento a fim de poder se dedicar à literatura. religiosa escreveu sobre os assuntos próprios de sua época, século XII, como as virtudes necessárias à manutenção da ordem social, especialmente a humildade e a obediência. Também escreveu tratados sobre medicina e assuntos relacionados as causas e cura de enfermidades, desenvolvendo receitas que conforme Pinheiro e Eggert<sup>34</sup> foram redescobertas e possuem grande valia para estudos atuais.

Para o filólogo Peter Dronke (1994), os estudos de Hildegarda sobre cosmologia, ética, medicina e poesia mística podem muito bem serem comparados aos estudos do famoso mestre persa, Avicena no século XI, tamanha a grandiosidade de sua obra, (Pinheiro & Eggert, 2016, p. 88). A autora possui um perfil dinâmico e bastante incomum às mulheres da sociedade medieval:

Há inúmeros títulos pelos quais poderíamos nos referir a Hildegarda de Bingen: monja, mestra, abadessa, profetisa, visionária, compositora, musicista, escritora, predadora, conselheira, reformista, médica, enfermeira, exorcista, herborista, possivelmente desenhista e até arquiteta, contudo nos referiremos a ela como monja, quando sua fama de visionária, profetisa, abadessa ainda não havia se consolidado.

---

<sup>34</sup> Pinheiro; Eggert. Hildegard de Bingen: As autorias que Anunciavam Possibilidades. In: *Filósofas: a presença das mulheres na filosofia*. [recurso eletrônico] / Juliana Pacheco (Org). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 84. Mirtes Emília Pinheiro Edla Eggert.



(Pinheiro & Eggert, 2016, p. 89).

Para além de todas as habilidades supracitadas, a autora possuía o dom da clarividência e era uma assídua estudiosa das Sagradas Escrituras as quais procurava interpretar conforme seu próprio entendimento. De acordo com a interpretação da historiadora Michele Perrot, essa medievalista se destaca ainda mais das mulheres de sua época pela diversidade de assuntos aos quais se dedicou, além dos assuntos religiosos, sua obra transita desde a medicina, poesia, teatro, música a assuntos literários; na maturidade criou seu próprio mosteiro e se dedicou às pregações públicas.

Naturalmente, em um mundo em que predominam os valores masculinos, as vias da escrita para as mulheres são a religião e as artes, como aponta Perrot, as vias de acesso são de “(...) início a religião e o imaginário: as vias místicas e literárias, a oração, a meditação, a poesia e o romance. Tais são os caminhos das primeiras mulheres que escrevem, das pioneiras da escrita.” (Perrot, 2007. p. 31). Como Hildegarda, a voz de muitas das ilustres personagens femininas na história medieval e moderna ecoa desses caminhos. Por fim, tendo vivido na efervescência do século XII, Hildegard Bigen contribuiu significativamente para a produção intelectual do mundo medieval e contemporâneo já que sua obra está em pleno redescobrimento.

Outra grande personagem medieval e não menos importante, é a hoje reconhecida, filósofa italiana Cristine Pizan (1364 - 1386), que em pleno século XIII discutiu assuntos como educação das mulheres e o papel da mulher na sociedade publicamente através da escrita. Cristine, era filha de um influente astrônomo da corte de Carlos V, com quem estudou latim e filosofia, matérias que não faziam parte da educação feminina na época. Casou-se aos 15 anos de idade com Etienne Castel, que um ano após o casamento é nomeado secretário do rei. A vida de Pizan se torna um grande desafio quando em menos de três anos perde o pai e o marido e aos 25 anos, se vê diante da responsabilidade de sustentar uma família inteira (mãe, irmãos e três filhos). Sendo uma mulher educada, culta e integrada ao mundo das letras, transformou seu saber em profissão e fez da poesia o seu sustento, tornando-se a primeira mulher na história a viver de sua própria literatura (Karawejczyk, 2016, p. 105).

Segundo o historiador José Rivair Macedo (2002), no trabalho *A Mulher na Idade Média*, Cristine de Pizan ou Cristine Pizan foi uma mulher consciente de seu

papel e do seu lugar na sociedade:

Teve clara consciência de si própria e de sua condição de poetisa e escritora. Interessava-se pela organização de seus livros, pela direção dos copistas envolvidos na preparação dos manuscritos, pela ilustração de cada um deles. (Macedo, 2002, p. 93).

A obra literária de Pizan, foi amplamente aceita e seus livros foram divulgados em toda a Europa Ocidental com inúmeras traduções. A autora usa a escrita para questionar a condição da mulher na sociedade e os papéis de masculino e feminino, apontando desigualdade entre os gêneros, estabelecidos na sociedade como “uma dualidade não complementar, melhor definida em termos de hierarquia,” (Karawejczyk, 2016, p. 108), uma construção lapidada pelo discurso religioso que reforçava a representação desigual de masculino e feminino posicionando o masculino como um ser superior na hierarquia da natureza, marcando assim, o pensamento ocidental. Assim entendia-se que: “por natureza, a mulher só pode ocupar uma posição secundária [...]. Homem e mulher não se equilibram nem se completam: o homem está no alto, a mulher em baixo” (Klapisch-zuber, 2016, p. 108). Dessa forma, a submissão da mulher estava legitimamente reforçada em uma época que a mulher era concebida como auxiliar do homem e por isso um ser secundário.

Pizan desponta como precursora do movimento que posteriormente se chamaria *Querelle des Femmes* (querela das mulheres), se posicionando publicamente contra a representação feminina na literatura ao se envolver em uma discussão com autor do poema *Roman de la Rose*, Jean de Meung (1268), que em sua representação altera o poema de uma concepção cortês do amor idealizado (tradição de suma importância em sua época) para uma exaltação da sedução, da erotização do feminino, que em sua opinião reforçavam o ideal de inferioridade do feminino. Assim, Cristine se dispõe a lutar em favor da honra feminina dando início ao movimento da *Querelle*, e em pleno século XV, usa a escrita na defesa das mulheres demonstrando com essa postura uma “clara consciência de si própria e de sua condição de poetisa e escritora” (Macedo, 2002, p. 93). Em sua autodefesa escreve:

[...] não me acusem de desatinos, de arrogância ou de presunção, de ousar, eu mulher, opor-me e replicar a um autor tão subtil, nem de reduzir o elogio devido a sua obra,

quando ele, único homem, ousou difamar e censurar sem exceção todo o sexo feminino. (Pizan apud Karawejczyk, 2016, p. 110).

A educação e a condição da mulher na sociedade foram os principais assuntos de sua escrita, em seu mais conhecido livro, o romance *Cidade das Damas* de 1405, Pizan questiona as restrições de acesso à educação para as mulheres, e aqui nos referimos à educação formal nos moldes daquela ensinada aos homens desde a infância. Para ela, o que incapacita as mulheres de atuar em todas as esferas do saber e em assuntos públicos é a falta de uma educação apropriada (ideia que posteriormente seria defendida pela inglesa Margaret Cavendish, no século XVII), ela reclama:

Se fosse costume enviar as mocinhas à escola e ensiná-las metodicamente as ciências, como é feito para os rapazes, elas aprenderiam e compreenderiam as dificuldades de todas as artes e de todas as ciências tão bem quanto eles. (Pizan, 2012, p. 115).

A crítica à educação era a principal queixa de Pizan, pois acreditava que pela educação qualquer um independente do gênero seria capaz de desenvolver as habilidades necessárias à vida pública.

O romance *La Cité des Dames - A Cidade das Damas*, de 1405, é marcado pela linguagem metafórica, o que demonstra seu conhecimento de retórica clássica. A autora se apoia nas figuras alegóricas da Razão, Retidão e Justiça (são essas as três damas, ressalte-se) para, através do auxílio dessas virtudes, construir uma cidade na qual as mulheres pudessem ser tratadas com justiça. A obra é popularmente a primeira obra a questionar a supremacia masculina nos mais diversos domínios.

Para Calado (2006), o sentido da educação em Pizan supera a ideia de saber adquirido, para ela a educação deve possibilitar a própria autonomia.

A educação [para Pizan] ganha um sentido talvez mais largo do que aquele do ensino [...]. Em *La Cité des Dames*, assim como no conjunto da obra de Christine, o sentido de educação é mais próximo de sua acepção latina *educare* (conduzir fora de). Ele vai além do saber adquirido pelo ensino, designando a própria formação do seu, o fato de guiar um indivíduo, a partir de um estado inicial julgado insuficiente em direção a um outro considerado melhor. (Calado, 2006, p. 87).

A passagem demonstra a consciência da autora em relação às transformações do mundo medieval, um mundo marcado por conflitos e instabilidades em todos os

seus setores.

Apresentamos nesse percurso uma autora pouco conhecida como filósofa, mas não menos importante, trata-se da escritora francesa Marie de Gournay (1565 - 1645), que aparece na história como filha adotiva de Michel de Montaigne (1533). Marie de Gournay, foi uma das mulheres que participou do movimento *Querelle des Femmes* no final do Renascimento. Autodidata, tradutora e editora, desenvolveu interesse pelo debate sobre a natureza humana, sua racionalidade e virtude, e as incursões metodológicas e retóricas cuja legitimidade, denuncia ela, têm sexo. E assim como Cristine de Pizan, Marie de Gournay viveu às custas de seu próprio trabalho intelectual na Europa do séc. XVII, dedicando-se, principalmente, à filosofia, literatura e poesia. Foi autodidata, estudou grego e latim, escreveu tratados sobre o uso da linguagem, defendeu a riqueza e complexidade da língua que falava (o francês), foi a responsável pela publicação e revisão constantes das obras de Michel de Montaigne e de sua reputação intelectual.

Sua participação na *Querelle*, envolve a publicação de trabalhos com teor reivindicativo em defesa das mulheres, em 1622, publica o pequeno tratado intitulado *L'égalité des Hommes et des Femmes* (A igualdade dos homens e das mulheres) provavelmente a primeira publicação relacionando o termo “igualdade” para definir a relação entre os sexos (Ferraro, 2001, p. 09). Em seus discursos criticava a condenação da mulher culta, “feliz és tu, leitor, se não és do sexo ao qual se interditam todos os bens [...]. Feliz mais uma vez, tu que podes ser sábio sem crime, concedendo-te tua qualidade de homem tudo o que se proíbe às mulheres” (Gournay, 1978b, p. 89).

Evidentemente, trata-se de uma defensora das mulheres e da educação igualitária entre os sexos como condição para a capacitação feminina e seu pleno domínio do espaço público.

Seguindo o exemplo de Cristine de Pizan, desponta na Inglaterra do século XVII, a escritora e filósofa moderna Margaret Cavendish (1623 -1673), cujo pensamento é central nesta tese. Margaret Cavendish foi uma escritora, filósofa, romancista e dramaturga inglesa (contemporânea de Hobbes, Descartes e outros pensadores famosos da época); se tornou conhecida, principalmente, pelo romance utópico *The Description of a New World - Called - The Blazing World*, traduzido como *A Descrição de Mundo Novo - Chamado o Mundo Resplandecente*, ou simplesmente, *O Mundo Resplandecente*. A filósofa faz da escrita literária a via

para expor suas ideias filosóficas e suas visões políticas; a sua obra é atravessada pela discussão de temas filosóficos e políticos; a autora também utiliza a literatura como alternativa para discutir os problemas da sociedade moderna e questionar o lugar e o papel da mulher na sociedade, o que indica o aspecto reivindicativo de sua escrita.

Margaret Cavendish, foi uma Duquesa na corte inglesa seiscentista, o que lhe permitiu pleno acesso à educação, pois tinha livre acesso à bibliotecas e espaços de debate intelectual; contudo, o seu acesso à erudição se deu de maneira informal e autônoma, como era comum à maioria das mulheres de sua época. Graças à proximidade com seu irmão John, versado em direito, filosofia e ciências naturais, e fluente em hebraico, latim e grego, foi convidada para visitar a Royal Society (Sociedade Real de Londres) e a observar os famosos experimentos de bomba de ar de Robert Boyle, o que lhe despertou o interesse pelas ciências naturais e pela literatura. É assim que começa a sua jornada literária.

Sua vasta obra, composta por mais de 300 escritos, transita por diversos campos do conhecimento, mas demonstrou principal interesse pelas ciências naturais e por assuntos políticos, por isso é considerada uma escritora multidisciplinar. A composição de sua obra reúne uma variedade de elementos da escrita como: romances, peças, novelas, cartas, autobiografias, biografias, ficção e proposições sobre filosofia natural. Através da escrita Cavendish reivindica a autonomia intelectual feminina, o que se reflete no hábito de assinar as suas obras e ilustrá-las com sua própria imagem; a reivindicação pelo direito à liberdade e sua ousadia lhe renderam o rotulo de louca. Em seu prefácio da obra *As Observações* ela justifica:

[...] pois não sou gananciosa, mas somente tão ambiciosa como qualquer outra do meu sexo, é, ou possa ser – o que faz com que, embora eu não possa ser Henrique V ou Charles II, ainda assim me empenho em ser Margaret, a primeira. E, embora eu não tenha poder, tempo ou oportunidades para ser um grande conquistador como Alexandre ou César, ainda assim, em vez de não ser senhora de um deles, uma vez que não fio agraciada pela Fortuna, quando menos pelas Parcas, decidi conceber o meu próprio mundo, pelo que espero não ser censurada, já que é possível a qualquer um proceder da mesma forma<sup>35</sup>. (Cavendish, 1666, sem número, tradução nossa).

---

<sup>35</sup> [...] for I am not greedy, but only as ambitious as any other of my sex is or may be - which makes me, though I cannot be Henry V or Charles II, still strive to be Margaret, the first. And though I have no power, time or opportunity to be a great conqueror like Alexander or Caesar, yet instead of not being the mistress of one of them, since I am not graced by Fortune, if least by the Parcas, I decided

A sua defesa das mulheres e as críticas ao sistema político e à sociedade inglesa, são transmitidos em inúmeros fragmentos de sua obra. No discurso a seguir a autora exorta as mulheres inglesas ao engajamento político e reclama da educação a elas destinada:

As mulheres não são educadas como deveriam, quero dizer as de Qualidades, pois a sua Educação consiste em Dançar e Violinizar, em escrever Cartas Complementares, em ler Romances, em falar alguma Língua que não seja a sua Nativa, que Educação, é uma Educação do Corpo, não da mente, e mostra que seus pais cuidam mais de seus pés que de sua cabeça ... pois esta educação é mais para a exibição externa do que para valor interno, faz do corpo um cortesão e da mente um palhaço<sup>36</sup>. (Cavendish, 1664, p. 37, tradução nossa)

Cavendish, foi uma das primeiras mulheres a escrever e publicar livros de filosofia no início da idade moderna, surgindo no cenário intelectual do século XVII como uma grande novidade ao debater através da epistolografia, com personagens famosos como René Descartes e Thomas Hobbes. Naquele tempo, as cartas eram as principais vias de acesso à participação feminina no debate intelectual. Pela escrita a filósofa reivindicou sua autonomia intelectual e política, e participou diretamente do debate científico e político moderno; o estilo e o método de sua escrita também são marcas de sua autonomia intelectual e aparecem como uma inovação pois, usa deliberadamente, a escrita utópica como recurso para debater publicamente sobre as transformações sociais em curso no início da era moderna.

O século XVII foi solo fértil à participação das mulheres na ciência e na filosofia, além de Margaret Cavendish a aristocrata Elisabeth da Bohemia 1618 – 1680, contemporânea de Cavendish e membro da realeza britânica mantém longa correspondência com um dos filósofos mais influentes da modernidade, o racionalista René Descartes. Nas correspondências, discutiam assuntos de filosofia primeira, onde inferia objeções às *Meditações* cartesianas, sendo inclusive a principal interlocutora de Descartes sobre a obra; dessas interlocuções se origina o livro *As paixões da Alma* de Descartes que dedica a obra à Elisabeth como

---

to conceive my own world, which I hope will not be censored, since it is possible for anyone to do the same. (Cavendish, 1666).

<sup>36</sup> *Women are not educated as they should, I mean the ones of Qualities, because their Education consists in Dancing and Violinizing, in writing Complementary Letters, in reading Romances, in speaking some Language that is not their Native Language, that Education, is a Body Education, not of the mind, and shows that his parents take care more of their feet than of his head ... for this education is more for external display than for internal value, makes the body a courtier and the mind a clown.* (Cavendish, 1664, p. 37).

agradecimento à troca epistolar, comprovando a sua influência na filosofia cartesiana.

De acordo com as escritoras Katarina Peixoto e Carmel Ramos (2020), autoras dos verbetes<sup>37</sup> sobre *Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres*, a princesa recebeu educação formal assim como seus irmãos, tendo se interessado, sobretudo, por assuntos como ciências e filosofia grega clássica. Filha de Frederico V (1596 - 1632) e da Princesa Elizabeth Stuart (1596 - 1662), Elisabeth nasce em uma família com poder e ligações com a realeza protestante em toda a Europa. Sua refinada instrução e sua posição, lhe permitiu assumir funções gerenciais e políticas, contudo, sua família sofreu o infortúnio do exílio político após a queda de seu pai, que se refugiou com toda a família na Holanda. Apesar dos infortúnios sofridos pela família, eventualmente, frequentou Haia o que favoreceu sua educação e seu desenvolvimento intelectual.

Como a maioria das mulheres que escreveram em seu tempo, Elisabeth adotou a epistolografia como método principal. Sua maior expressão filosófica se deu na troca epistolar com Descartes, onde aponta o problema do dualismo cartesiano a partir da interação entre corpo e alma. Nas suas palavras:

Os sentidos me mostram que a alma move o corpo, mas que não me ensinam (como tão-pouco o entendimento e a imaginação) o modo como ela o faz. E, para isso, penso que há propriedades da alma, que nos são desconhecidas [...]. (Cardoso & Ferreira, 2001, p. 39).

Elisabeth a Descartes, 1 de julho 1643.

O seu entendimento, a dualidade corpo/alma têm um sentido terapêutico, pois ela pretendia exercer domínio das suas próprias paixões pelo autoconhecimento. Contudo, apesar do interesse na compreensão da relação corpo e alma, o teor filosófico de suas cartas atualmente é atestado e na época teve sua reputação intelectual reconhecida nas dedicatórias de autores do seu tempo. A dimensão do pensamento de Elisabeth da Bohêmia oferece importantes contribuições no campo da metafísica, da política e de questões de gênero.

Outras grandes mulheres ilustraram a história da filosofia moderna como a tradutora da obra de Isaac Newton, Madame du Châtelet (1706 - 1749). Émilie du Châtelet nasceu Gabrielle Émilie le Tonnelier de Breteuil em 17 de dezembro de

---

<sup>37</sup> Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres – Mulheres na Filosofia (unicamp.br)

1706 em Paris, viveu o nascimento da ilustração, tendo contribuído para o florescimento do *Iluminismo* francês. É possível encontrar referências à sua pessoa como Marquesa du Châtelet, título adquirido pelo seu casamento com o nobre Marquês Florent-Claude du Châtelet-Lomont, ou ainda como Madame ou du Châtelet. Essa mulher, de acordo com a literatura atual, não foi apenas uma tradutora, mas se dedicou ao estudo dos fundamentos da filosofia natural, geometria e matemática, portanto, uma filósofa. Contudo, entrou para a história como amante de Voltaire, pela convivência e envolvimento amoroso com o filósofo. A pesquisadora Mitieli Seixas da Silva (2020), professora do Departamento e Filosofia da Unicamp, aponta que os escritos de du Châtelet sobre filosofia natural despontam como promissores em sua época.

A marquesa escreveu seu nome na história da filosofia, especialmente, pelas suas *Institutions de Physique*, e seus Elementos da Filosofia de Newton. A defesa do sistema de mundo newtoniano significava, sobretudo, confrontar a mecânica universal cartesiana, amplamente aceita na França de Du Châtelet. A marquesa, possuía plena ciência do seu valor e do seu papel na cena intelectual, o que se destaca em uma carta ao Rei Frederico da Prússia,

Eu sou minha própria pessoa e sou a única responsável por mim mesma e por tudo o que sou, o que digo e o que faço. Podem existir metafísicos e filósofos cujo conhecimento seja maior do que o meu. Ocorre que eu ainda não os encontrei. Mas, mesmo eles, são apenas fracos seres humanos com falhas, e quando conto meus talentos, eu penso que posso dizer que não sou inferior a nenhum deles. (Du Châtelet apud Hagengruber, 2012,1, p. 02).

As cartas recuperadas, atestam a contribuição significativa de Émilie Du Châtelet para o pensamento moderno. A principal dificuldade em comprovar a legitimidade da obra das filósofas se dá pela prática do anonimato. No caso da marquesa, a sua obra mais importante, a *Tradução e o Comentário ao Princípio de Newton* são obras póstumas, especula-se ainda que alguns textos atribuídos a Voltaire, com quem manteve intensa troca intelectual, como os *Elementos da filosofia de Newton*, podem ter sido escritos pela pena da marquesa, como ocorre com o texto de *Sobre a Liberdade* que foi escrito por Du Châtelet. Por fim, Du Châtelet manteve intensa atividade intelectual documentada através de cartas, poemas e dedicatórias, com um amplo conjunto de personalidades. De acordo com a autora, as correspondências de Du Châtelet e seus interlocutores, variam de



“reflexões sobre o amor, a vida e a morte, sobre a importância da educação das mulheres e, sobretudo, sobre suas descobertas filosóficas e científicas” (Silva, 2020, p. 79)<sup>38</sup>. Esse vasto material, comprova a amplitude de seus interesses, a potência de sua obra, e principalmente, a relevância filosófica de sua escrita.

Ainda na Era das Luzes, surge no cenário intelectual, a dramaturga Olimpy de Gouges (1748 - 1793), nascida em Montauban, no sudoeste da França. Filha ilegítima de um senhor de Montauban, que nunca a reconheceu legitimamente, o que a levou a lutar pelos direitos das crianças ilegítimas. Casou-se muito jovem, teve um filho em 1765 e em seguida ficou viúva. Em 1770, mudou-se para Paris onde torna-se conhecida como dramaturga, ativista política, defensora dos direitos da mulher e abolicionista.

Além dos interesses acima, Olimpy atuou na defesa dos direitos da mulher e dos negros, representando-os em suas peças teatrais, o que a levou à pena de morte por guilhotina no ano de 1793. Conforme o relato da historiadora Michele Perrot (2014), “era ainda mais difícil tornar-se mulher de teatro do que mulher de letras”, especialmente, se se considera que a autora “colocava em cena uma sociedade de plantadores escravagistas, desumana e injusta” (Perrot, 2014, p. 34), quer dizer, o mundo das artes era mais conservador e intolerante à presença feminina que a escrita. Perrot observa que Olympe “deplorava não dominar a arte da redação”; que “a escrita foi para ela principalmente instrumental, um grito protestatório, veemente”; que ela tinha “o talento do manifesto” (2014, p. 17); talento que se expressou plenamente e a consagrou em 1791, na *Déclaration des droits de la femme e de la citoyenne* (Declaração dos direitos da mulher e da cidadã), onde insulta o machismo dominante entre os revolucionários franceses.

Em sua *Déclaration*, além dos direitos à educação, os direitos da mulher estendem-se também ao campo da política e ao mundo do trabalho, como indica o seu sexto artigo:

## VI.

A lei deve ser a expressão da vontade geral; todas as Cidadãs e Cidadãos devem concorrer pessoalmente, ou através de seus representantes, para a sua formação; ela deve ser a mesma para todos: todas as Cidadãs e todos os Cidadãos, sendo iguais a seus olhos, devem ser igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e

---

<sup>38</sup> Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6 N. 3, 2020, p. 76-88. <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/emilie-du-chatelet/>

empregos públicos, segundo suas capacidades, e sem outras distinções que não sejam suas virtudes e seus talentos. (Gouges, 1993, art. VI).

A *Declaração*, antecede o sufrágio universal, que só se torna uma realidade a partir de 1840. Entre os principais direitos da *Declaração*, Gouges defende a liberdade feminina, no sentido amplo, inclusive quanto ao cumprimento de penas, caso condenada por algum crime. Mas reivindica, expressamente, a participação feminina nos assuntos públicos.

Incluimos neste estudo, ainda que brevemente, a iluminista e ativista política inglesa, Mary Wollstonecraft (1759 - 1797). Além de questionar o direito à educação das mulheres, Wollstonecraft ficou bastante conhecida ao reclamar publicamente a cidadania das mulheres, pois a “Constituição Francesa de 1791, que não incluía as mulheres na categoria de cidadãs” (Moraes, 2016, p. 7), em sua obra *Vindication of the Rights of Woman* (*Reivindicação dos Direitos da Mulher*), pontua a contradição do ideal iluminista da igualdade, o que lhe confere a posição de uma das primeiras feministas, reconhecidamente.

Por fim, muitas outras ilustres mulheres deixaram sua marca na História moderna, como a escritora inglesa Mary Astell (1666 - 1731), que discutiu causas feministas, e a também a escritora Jane Austen (1775 - 1817), cuja obra literária versou sobre as transformações da modernidade. Contudo, o propósito desta secção é apenas apontar, brevemente, a existência das pensadoras na história da filosofia, destacando a sua participação na edificação do ideal de modernidade. Evidentemente, a revisão do cânone é importante para a desconstrução do paradigma da inferioridade feminina, dado que a transformação das mulheres em “belo sexo” foi produzida pela cultura com o apoio dos discursos da filosofia e das artes.

## 2.5 Considerações

A modernidade promoveu a ressignificação do mundo, gerando instabilidades sociais e uma crise profunda que abalou a Europa e pressionou as sociedades ocidentais a reformularem sua ordem social e política capaz de promover a segurança e a prosperidade social. Essa urgência na reformulação da ordem social e política europeia é o vetor que possibilita a participação da literatura utópica no

debate intelectual e político da época, e é nessa atmosfera de profundas transformações que Margaret Cavendish (como será exposto mais adiante), provavelmente influenciada pelo pensamento de Thomas Hobbes, promove reflexões filosóficas e políticas importantes para o debate moderno.

Este delineamento se deu no sentido de apresentar os conceitos norteadores do estudo e de situar o leitor no contexto histórico da modernidade. A abordagem acerca da presença das mulheres na História da Filosofia reforça a ideia de que estudos de gênero e da participação da mulher no debate intelectual não se esgotam nesta breve descrição. Desde a história antiga, inúmeras mulheres contribuíram para a formação do pensamento ocidental, a modernidade, contudo, como movimento intelectual promotor de tantas transformações favoreceu o florescimento da participação feminina no debate intelectual nas mais diversas áreas do conhecimento, e é sobre essa participação que os próximos capítulos desse estudo versarão.

### 3

## A Notável Margaret Cavendish

*Os homens são tão impiedosos e cruéis conosco, que pretendem nos privar de todos os tipos de liberdade, a fim de impedir a livre associação do nosso sexo, e têm prazer em nos enterrar em suas casas ou em suas camas como em uma tumba; na verdade, vivemos como morcegos ou corujas, trabalhamos como bestas e morremos como vermes.*

Cavendish (1662, p. 225).

Este capítulo oferece uma imersão na vida e na obra da filósofa moderna Margaret Cavendish. Margaret Cavendish, foi uma escritora aristocrata britânica do século XVII, seu amplo escopo de interesses variou de metafísica e ciência a filosofia política e ética. O estudo e interpretação da obra de Cavendish, destaca a participação da literatura utópica no debate intelectual seiscentista e a contribuição da escrita feminina na construção do ideal moderno. Como já apontamos anteriormente, no início do século XVII, especialmente no território inglês, ocorre uma importante fusão entre a Literatura e a Política.

As utopias do século XVII são extremamente relevantes do ponto de vista da filosofia política porque questionam as condições existentes, embora geralmente representem um sistema político novo e completo com as instituições mais fundamentais e o papel dos indivíduos na sociedade. No geral, os sistemas utopistas tentam articular a união entre os indivíduos em sua totalidade onde a estratificação é decodificada de forma ainda mais rígida visando um novo disciplinamento dos sujeitos políticos; preocupadas com os modos de organização política da sociedade representada e como costumam introduzir instituições na formação da base da nova sociedade ideal, são também normativas e explicam como o governo deve ser organizado.

A realidade do contexto social e político do período seiscentista se reflete nas características das utopias elaboradas, elas são tipicamente imaginárias, mas baseadas no irreal. A sociedade utópica seria uma sociedade que não existe em nenhum lugar do mundo real tendo como marca fundamental a atemporalidade. Davis aponta que: “as utopias transcendem não apenas o lugar, mas também o

tempo” (Davis, 1981, p. 14 - 15), ou seja, elas se situam em uma dimensão atemporal. A utopias elaboradas no início da modernidade são descrições fictícias de sistemas políticos, representados na maioria das vezes na forma de romance ou diálogos, muitas delas são narrativas de viagens em circunstâncias marcadas pela fantasia e pela aventura.

Naturalmente, esse estilo literário distingue utopias políticas de tratados políticos com argumentos explícitos voltados a uma determinada sociedade e seu sistema político, contudo, mesmo se tratando de um tipo de literatura cuja perspectiva é puramente ficcional as utopias não deixam de refletir os problemas reais do seu tempo.

### 3.1

#### Margaret - Duquesa de Newcastle

Pensando em situar o leitor na discussão que se segue, apresentamos a autora cujo nome intitula o terceiro capítulo desta tese: Margaret Cavendish (1623-1673). Trata-se de uma escritora, filósofa, romancista e dramaturga inglesa (contemporânea de Hobbes, Descartes, Galileu) que se tornou conhecida principalmente pelo romance utópico *The Description of a New World - Called - The Blazing World*, traduzido como *A Descrição de Mundo Novo Chamado o Mundo Resplandecente*, ou simplesmente *O Mundo Resplandecente*. A literatura utópica de Margaret Cavendish é marcada por discussões políticas e reivindicativas contestando, especialmente, o lugar desprivilegiado da mulher na sociedade e no universo intelectual.

A escritora Kate Lilley<sup>39</sup>, em sua “Introdução” ao *The Blazing World* e outros escritos” – salienta a magnitude da obra de Cavendish:

A escrita de Cavendish não é apenas copiosa e extraordinariamente secular, é também verdadeiramente polêmica Cavendish’s e formalmente experimental [...]. Uma interrogação dos sistemas de conhecimento e dos modos de descrição, bem como das relações fluidas entre os gêneros, informa toda a escrita de Cavendish e marca-a como amplamente autoconsciente e ambiciosa<sup>40</sup>. [Tradução nossa].

<sup>39</sup> Lilley, Kate, Ed. *Margaret Cavendish: The Blazing World and Other Writings. Introduction*. New York: Penguin, 1992. Sem numeração.

<sup>40</sup> *Cavendish’s writing is not only copious and extraordinarily secular, it is also truly controversial and formally experimental [...]. An interrogation of the systems of knowledge and modes of description, as well as fluid relations between genders, informs all of writing and marks it as largely self-conscious and ambitious.*

A descrição acima resume em poucas palavras a utopia política de Cavendish e aponta a originalidade do seu pensamento e da sua escrita. O ceticismo filosófico e científico de Cavendish também aparece ao longo de seus escritos e reforça a importância do seu pensamento crítico na formação do ideal moderno.



Figura 01 - Margaret The First (Margaret - A Primeira).  
 Fonte: National Portrait Gallery, Londres (2020)<sup>41</sup>

Margaret de Lucas Cavendish ou simplesmente, Lady Margaret, nasceu em *Colchester, Essex*, em 1623; era a filha mais nova entre os oito irmãos (cinco

<sup>41</sup> National Portrait Gallery. *Margaret Cavendish (née Lucas), Duchess of Newcastle upon Tyne*. 2020. Disponível em: <https://www.npg.org.uk/collections/search/portrait/mw138663/Margaret-Cavendish-ne-Lucas%20-%20Duchess-of-Newcastle-upon-Tyne>. Acesso em: 30 nov. 2023.

mulheres e três homens), de Thomas Lucas, que faleceu ainda na sua infância quando ela tinha dois anos de idade, e Elizabeth Lucas. Tendo sido criada somente pela mãe não recebeu educação formal, foi educada sob os ideais da tradição, que priorizava às mulheres uma educação social, isto é, a educação voltada para o casamento. Contudo, por viver em um meio erudito Cavendish teve acesso a bibliotecas, o que possibilitou a sua autoformação, o estudo dos clássicos antigos e a leitura de contemporâneos, foi assídua leitora de “Shakespeare, Jonson, Hobbes, Marlowe, Plutarco, Milton e a tradição utópica em Luciano, Bacon e Cyrano de Bergerac, ao menos na vida adulta” (Baldo, 2014, p. 10). Apesar do acesso informal à erudição, foi a proximidade com seu irmão John, versado em direito, filosofia e ciências naturais, e fluente em hebraico, latim e grego, que lhe rendeu o convite para visitar a *Royal Society* (*Sociedade Real de Londres*) e a observar os famosos experimentos da bomba de ar de Robert Boyle, o que lhe despertou profundo interesse pelas ciências naturais, tendo sido a primeira mulher na História a participar de uma reunião no circuito intelectual inglês.

Em 1642, com a eclosão da Guerra Civil, a família mudou-se para Oxford, onde vivia sua irmã, Catherine Pye e para onde o rei Charles I transferiu sua corte. A jovem inspirada em seus irmãos que serviam ao reino participando da guerra ao lado do rei, convenceu Elizabeth a torná-la uma dama de honra da rainha Henrietta Maria. Contudo, pelo temperamento tímido tentou retornar para o seio familiar, o que foi repreendido pela sua mãe. Superada a dificuldade de adaptação, afirmou-se na corte junto à rainha e um ano após a sua admissão a corte inglesa, incluído a jovem Margaret de Lucas, partiu para o exílio em Paris, na França, país de origem da rainha. A relação com a monarca, de acordo com as biografias, ficou marcada por divergências de ideologias religiosas e políticas, pois a monarca sendo católica tentava impor sua fé aos súditos o que era reprovado pela jovem dama. Durante o exílio Margaret conheceu seu futuro esposo, o então Marquês de *Newcastle-upon-Tyne*, William Cavendish. William, defendia a causa monarquista e foi um forte aliado dos Stuart, tendo inclusive liderado um exército na emblemática Batalha de *Marston Moor*, a primeira grande derrota dos monarquistas para os parlamentaristas em julho de 1644. Fora dos campos de batalha, William Cavendish servia à família real como tutor do herdeiro real, Charles II (ainda Príncipe de Gales). Graças aos seus conhecimentos em artes e ciências chegou a ser nomeado patrono das artes e letras; o Marquês, futuro esposo de Margaret de Lucas, era pai de cinco filhos e

viúvo da primeira esposa. Seu relacionamento com a jovem Lucas teria sido contestado por amigos e até pela rainha, contudo, eles se casaram entre os meses de novembro e dezembro de 1645, ele com 52 e ela com 22 anos de idade.

A união de Margaret com o então Marquês de Newcastle, é decisiva para a sua carreira literária, pois as conexões e o suporte financeiro do esposo facilitaram a publicação de seus escritos, algo praticamente inacessível a uma mulher naquela época. Outro aspecto que favoreceu bastante a sua carreira literária foi a proximidade do Marquês com alguns ilustres intelectuais do momento, que à época se reuniam na residência dos Cavendish para estudar teoria atômica. O movimento, que ficou conhecido como o “Círculo de Cavendish”, foi um dos primeiros centros a estudar a teoria atômica, “começou na Inglaterra, ficou exilado com os realistas, que continuaram provendo encontros em Paris, e retornou à Inglaterra após a Restauração” - *began in England, was exiled with the royalists, who continued to provide meetings in Paris, and returned to England after the Restoration* (Dewald, 2004, p. 426 – 429, tradução nossa). Embora não tenha se envolvido diretamente nos debates, Lady Margaret, assistia às reuniões frequentadas por famosos como: como Thomas Hobbes (1588-1679), René Descartes (1596-1650), Pierre Gassendi (1592-1655), Marin Mersenne (1588-1648), John Pell (1611-1685), entre outros, (Whitaker, 2002; Cavendish, 2003; James, 2003); tal convivência foi decisiva para a formação de Margaret e certamente influenciou expressivamente o seu pensamento.

A duquesa de Newcastle, conhecida assim pelo título de nobreza, possuía um estilo considerado excêntrico pela maioria dos seus contemporâneos, naturalmente, esse rótulo se deve à sua ousadia em desafiar os padrões do seu tempo. Sua ousadia se manifestava na sua forma extravagante de se vestir e, especialmente, pela reivindicação à autonomia intelectual, chegando a transitar por diversos campos das letras seiscentistas e a contribuir com sua escrita em uma época que às mulheres o acesso ao debate intelectual era bastante restrito. Outra evidência de sua ambição, era o hábito de assinar e ilustrar as suas obras com sua própria imagem, chegando inclusive, a comissionar artistas renomados para ilustrarem o frontispício de muitas de suas obras com seus autorretratos.

Em suas publicações, Cavendish fazia claras referências à filosofia clássica e ao conhecimento demonstrando profundo apreço pela inteligência, chegando a



ilustrar a sua figura ladeada pelas representações de Minerva e Apolo<sup>42</sup>. Seu espírito insurgente lhe permitiu romper as barreiras da Tradição chegando a argumentar filosoficamente com intelectuais da época (todos homens), como Descartes, Bacon e Thomas Hobbes através da epistolografia, onde proferiu objeções às suas teorias.

A obra de Cavendish não foi bem recepcionada pelos seus contemporâneos, não apenas pelas suas críticas à filosofia experimental elaborada na época, mas, sobretudo, por se tratar de uma mulher, conforme aponta Satler (2028),

Conhecida, desde o tempo de Duquesa, como Mad Madge – a louca Margaret – pelas razões típicas pelas quais uma mulher é chamada de histérica ou excêntrica [...] e pela pachorra de escrever livros e discutir filosofia com filósofos. (Satler, 2018, p. 04).

A História oficial manteve o trabalho de Cavendish silenciado por cerca de três séculos, sendo resgatado por Virginia Wolff na obra *Um Teto Todo Meu* em meados do século XX, servindo de base para a consideração das primeiras epistemologias feministas. Contudo, é nos campos da filosofia natural e da política que os seus escritos têm despertado maior interesses dos pesquisadores atualmente.

Para Satler, o caráter puramente ficcional de *O Mundo Resplandecente* e a alcunha de louca, certamente se devem à não consideração da ligação entre os seus trabalhos, pelos seus críticos, e pelo comportamento insurgente da autora. Tanto que *The Description of a New World, Called The Blazing World* é o espelho (literário – filosófico) do seu tratado de filosofia Natural *Observações sobre Filosofia Experimental* publicado em 1666. Mesmo que o romance *O Mundo Resplandecente*, publicado separadamente dois anos depois, em 1668, funcione isoladamente, possui profundas conexões com as reflexões filosóficas expressas nas obras anteriores, especialmente, com o texto de *As Observações*. Tais feitos atestam a sua insurgência e apontam o uso escrita como meio de reivindicação de autonomia intelectual e política.

As suas concepções de filosofia da natureza, são apresentadas nas obras: *Poems and Fancies* (1653), *Philosophical Fancies* (1653), *Philosophical and Physical Opinions* (1655), *Philosophical Letters* (1664), *Observations upon*

---

<sup>42</sup> National Portrait Gallery. Margaret Cavendish (née Lucas), Duchess of Newcastle upon Tyne. 2020. Disponível em: <https://www.npg.org.uk/collections/search/person/mp54493/margaret-cavendish-nee-lucas-duchess-of-newcastle-upon-tyne>. Acesso em: 30 nov. 2023.

*Experimental Philosophy* (1666) e *Grounds of Natural Philosophy* (1668). Grosso modo, a obra de Margaret em sua totalidade é um postulado de suas reivindicações políticas e de sua genuína autonomia. Deixando um total de onze obras publicadas em uma época em que a erudição feminina era restrita, tendo sido, por isso, uma ilustre figura feminina na literatura do século XVII. A composição de sua obra reúne uma variedade de elementos da escrita como: romances, peças, novelas, cartas, autobiografias, biografias, ficção e proposições sobre filosofia natural e política. Em sua escrita predomina o uso da linguagem figurativa (alegorias e metáforas) e de elementos da retórica clássica como ornamentos do enredo de seus discursos.

Evidentemente, Cavendish estava plenamente inteirada das discussões epistemológicas, metodológicas e políticas de seu tempo, e tomou partidos muito claros a respeito, afirmando suas próprias reflexões. *O Mundo Resplandecente* é um retrato de suas opiniões argumentadas em ambos os propósitos e, como utopia, uma provocação feminista acerca das políticas de exclusão das mulheres da vida intelectual, filosófica e científica, e da possibilidade mesma da educação, que reitera o espírito insurgente de sua jornada literária. Sua reivindicação à autonomia intelectual e política constitui um traço importante da política feminista, ela não reclama apenas a própria emancipação, mas exorta as suas leitoras ao engajamento literário e político.

Em seu primeiro discurso no poema *Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places* - *Orações de Diversos Tipos, Acomodadas em Diversos Lugares* - (1662) intitulado *Discursos Femininos*, ela se dirige às mulheres em um tom de exortação:

## I

Damas, senhoras e outras mulheres de menor alcunha, mas não menos respeitáveis.

Empenhei-me muito em reuni-las aqui e desejaria poder persuadi-las a nos frequentarmos, unirmos e nos associarmos, de modo a podermos trocar conselhos prudentes com o fim de sermos tão livres, felizes e célebres quanto os homens, enquanto hoje vivemos e morremos como se tivéssemos sido engendradas por bestas e não por humanos; pois os homens são felizes e nós somos miseráveis; eles possuem toda a calma, o repouso, o prazer, a riqueza, o poder e a fama, enquanto as mulheres vivem agitadas pelo trabalho e oprimidas pela dor, tornam-se melancólicas por falta de prazeres e inúteis por falta de poder, e morrem no esquecimento ao carecer de notoriedade. Não obstante, os homens são tão impiedosos e cruéis conosco, que pretendem nos privar de todos os tipos de liberdade, a fim de impedir a livre

associação do nosso sexo, e têm prazer em nos enterrar em suas casas ou em suas camas como em uma tumba; na verdade, vivemos como morcegos ou corujas, trabalhamos como bestas e morremos como vermes<sup>43</sup>. (Cavendish, 1662, p. 225, tradução nossa)

Em sua descrição do Novo Mundo, Cavendish expõe o problema das guerras e insurreições civis e destaca a necessidade de ordenação do mundo. O relato dos debates da personagem da imperatriz no texto de *The Blazing World* pode muito bem ser interpretado como uma versão fictícia com pretensões de discutir a realidade inglesa vivida pela autora; já o relato de viagem pode ser interpretado como uma crítica à sociedade constituída e seus problemas. O diálogo entre a personagem Duquesa de Newcastle e a Imperatriz expressa a insatisfação da autora com o seu mundo de origem (o mundo real):

Um mundo miserável como aquele do qual eu venho, onde há mais soberanos que mundos, e mais falsos governantes que governo, mais religiões que deuses e mais formas de pensar naquelas religiões que verdades; mais leis que direitos e mais subornos que juízes; mais políticas que necessidades e mais medos que perigos; mais cobiça que riqueza, mais ambição que mérito; mais serviços que recompensas, mais linguagens que inteligência, mais controvérsias que conhecimento, mais relatórios que ações e mais presentes por parcialidades que acordos por mérito; tudo isso é uma grande miséria. (Cavendish, 2014, p. 252).

A passagem acima indica a percepção crítica e inédita da autora acerca do mundo e da sociedade em que vive, sobretudo, ao defender que qualquer pessoa possui a liberdade de criar mundos paralelos ordenados em suas mentes conforme suas escolhas e ações, usando apenas o recurso da imaginação. Esse artefato fictício, em nosso entendimento, sinaliza a sua insatisfação em relação às práticas e aos costumes do seu tempo, como quando supõe a inclusão das mulheres no restrito mundo das sociedades científicas e políticas.

---

<sup>43</sup> *Ladies, ladies and other women of minor nickname but no less respectable. I have endeavored to gather them here, and would be able to persuade them to attend, unite, and associate with me, so that we may exchange wise counsel in order to be as free, happy, and celebrated as men, While today we live and die as if we had been begotten by beasts and not by humans; for men are happy and we are miserable; they possess all the calm, the rest, the pleasure, the wealth, Power and fame, while women live agitated by work and oppressed by pain, become melancholy for lack of pleasures and useless for lack of power, and die in oblivion for lack of notoriety. Nevertheless, men are so merciless and cruel to us that they intend to deprive us of all kinds of freedom in order to prevent the free association of our sex, and they enjoy burying us in their homes or in their beds as in a tomb; In fact, we live like bats or owls, work like beasts and die like worms.* (Cavendish, 1662, p. 225).

Os discursos de Cavendish ecoam a voz do exílio, um exílio - duplamente flexionado – como salienta Appelbaum (Appelbaum, 1952, p. 02), tendo sofrido os infortúnios do exílio político e do exílio cultural, ela é plenamente consciente de sua alienação no mundo intelectual, um mundo quase inteiramente masculino e restrito à participação e permanência feminina. No século XVII, a escrita feminina ainda não era oficialmente reconhecida tampouco era dada às mulheres liberdade de participação no debate público, o que as levava na maioria das vezes, a se expressarem através da epistolografia e da literatura em geral. Isso significa que as mulheres participaram ativamente do debate filosófico, contudo, essa participação geralmente se dava por vias alternativas. Esse pode ser o principal motivo pelo qual Lady Margaret tenha escolhido a escrita ficcional e a linguagem figurativa para expor suas ideias filosóficas e políticas. A sua escrita atesta o caráter interdisciplinar de sua obra e discute em grande parte, questões políticas, o que a insere no debate filosófico e político em curso na modernidade.

Eillen O’neill<sup>44</sup> (2003), estudiosa da obra de Margaret Cavendish, observa que em *As Observações*, Cavendish formula o seu sistema da natureza “colocando-o em relevo diante das doutrinas dos principais filósofos antigos e de um amplo número de filósofos experimentais modernos<sup>45</sup>” (O’neill, 2001, p. 36), o que certamente soou como uma provocação aos filósofos consagrados da época. Conforme O’neill, nenhuma outra mulher no século XVII, até Laura Bassi – cientista italiana que viveu no final do século XVII, e a marquesa Émilie du Chatelet no século XVIII, desenvolveria os seus próprios pontos de vista sobre filosofia natural em uma série de publicações. Por isso, a obra *As Observações*, é um documento importante na história das contribuições femininas para a ciência e para a filosofia. Na sequência, o romance utópico *The Blazing World*, publicado como apêndice de *As Observações*, também desempenhou notória importância por se tratar da primeira obra de ficção escrita por uma mulher e por embalar a principal discussão política da autora.

### 3.2

#### O método e o estilo literário

<sup>44</sup> O’neill, Eillen. *Observations upon Experimental Philosophy*, 2001, p. 36.

<sup>45</sup> *The publication of Observations showcases her system of nature by setting it in relief against the doctrines of the major ancient philosophers, and a wide range of the modern speculative and experimental philosopher.*

Conforme já salientamos, Margaret Cavendish, desponta no cenário intelectual inglês do século XVII como uma grande novidade ao debater com os filósofos importantes da sua época através das “cartas”, instrumento comum e mais acessível à participação feminina no debate público naquela época. O estilo e o método de sua escrita também são marcas de sua autonomia intelectual e aparecem como uma inovação pois, usa deliberadamente, a escrita ficcional/utópica como recurso teórico para debater publicamente as transformações sociais em curso no início da era moderna.

A ficção, como estilo literário, caiu nas graças dos teóricos da tradição no início da modernidade, o próprio Hobbes usou recursos da retórica clássica como a metáfora para imprimir *O Leviatã* com poder explicativo, embora insista que o texto possui uma abordagem puramente sistemática e científica consistente com sua filosofia mecanicista. Bacon, também recorreu à ficção para ilustrar o seu ideal científico; em *The New Atlantis* (1627), por exemplo, usa a escrita ficcional para criar um ambiente artificial e o aprimora com objetos que representam fenômenos naturais e artificiais, ou na conjugação de ambos. Na utopia baconiana a natureza é aperfeiçoada por meios artificiais. Já Cavendish, provavelmente pela condição de exílio social e cultural elege a fantasia como método principal, escrevendo o poema *Observations upon Experimental Philosophy*, seu principal tratado científico, em estilo puramente ficcional.

O romance utópico *The Blazing World*, possui uma abordagem puramente filosófica e uma consistente discussão política. Escrita em 1666 a obra ecoa o feito da italiana Christine de Pizan<sup>46</sup> em sua obra *A Cidade das Damas*<sup>47</sup> (1405), inteiramente composta por recursos da retórica clássica e com profundo teor reivindicativo. Como salienta Susan James em sua obra *Margaret Cavendish: Political Writings* “a duquesa de Newcastle lança um olhar crítico sobre as hierarquias de gênero e sobre o modelo lógico de autoridade política inglesa” – *the Duchess of Newcastle takes a critical look at gender hierarchies and the logical model of English political authority*, (James, 2003, p. 09), demonstrando profundo

---

<sup>46</sup> Escritora italiana renascentista que problematizou a representação feminina nos discursos literários e a educação das mulheres como responsável pela inferioridade feminina.

<sup>47</sup> Pizan, C. *A Cidade das Damas*. Tradução e Apresentação brasileira de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado] Recife; UFPE, PPG Letras, 2006.

conhecimento daquilo que James considera o centro e margens da sociedade inglesa seiscentista.

Em sua produção filosófica e literária, predomina o uso de elementos da retórica clássica, principalmente, a metáfora e a alegoria, o que era comum às utopias da época, onde a linguagem ficcional era predominante, independentemente da discussão epistemológica proposta. A exploração da linguagem ficcional como meio de discutir e situar os problemas do seu tempo indica o poder que a linguagem ficcional exerce na capacidade imaginativa humana e de pôr em perspectiva os problemas do mundo real. Tanto que seu uso aparece na maioria dos textos de ficção científica de Bacon ou Morus, bem como no próprio *O Leviatã* de Thomas Hobbes, o mais importante “Tratado” de filosofia política produzido na modernidade.

Para Cavendish, a fantasia e a imaginação, são o - *lócus* - do cosmos individual onde os indivíduos se tornam microcosmos da capacidade criativa de Deus e podem imitar o divino, aponta a escritora Lisa Walters em sua obra *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics* (Walters, 2014, p. 167, tradução nossa). Nessa perspectiva, todo o cosmos é afetado pelos poderes criativos da mente. Hobbes, acreditava que sua filosofia civil se qualificava como uma ciência demonstrativa, a comunidade, como a geometria, “é criada pelo homem, [portanto], suas causas são totalmente conhecidas pelos homens” (Jesseph, 1996, p. 88), para Hobbes, portanto, a artificialidade conduz ao desenvolvimento da ciência e ao conhecimento verdadeiro.

Conforme Lisa Walters (2014), a imaginação foi tema importante no cenário político do início da era moderna. Na filosofia materialista de Cavendish, o pensamento é componente central, para ela a mente é uma entidade descentralizada que se fragmenta de maneira infinita sob diferentes formas da ação vitalista. Para ela a matéria e a mente são indivisíveis, racionais e auto moventes, “as propriedades cognitivas não são distintas do corpo e de fato, participam do mesmo princípio” - *the cognitive properties are not distinct from the body and in fact, participate in the same principle*, (Walters, 2014, p. 166, tradução nossa).

Em Cavendish, a imaginação é a principal causa dos poderes da mente humana e de sua capacidade criativa, contrapondo Hobbes, ela entende a imaginação como uma parte intrínseca da razão e do entendimento, enquanto para ele a imaginação é uma capacidade limitada. Nesse contexto, a utopia de Cavendish, como assinala Walters: “cria mundos que se recriam infinitamente possibilitando

uma gama de realidades paralelas infinitas – para ela tudo na natureza material é dotado de imaginação e livre arbítrio” - *creates worlds that are infinitely recreated by enabling a range of infinite parallel realities - for her everything in material nature is endowed with imagination and free will* (Walters, 2014, p. 193, tradução nossa), o que significa dizer que, para ela, a natureza é completamente autônoma.

Embora os pensamentos sejam a linguagem natural das almas, ainda assim, em razão de as almas não poderem viajar sem veículos, elas utilizam tal linguagem como natureza e propriedade exigida por seus veículos e, os veículos daquelas duas almas, sendo feitos do mais puro e fino tipo de ar, eram de forma humana. (Cavendish, 2014, p. 234).

O uso de recursos retóricos é um fator que evidencia a aproximação do seu modo de escrita ao estilo de seu contemporâneo Thomas Hobbes. Em *O Leviatã*, Hobbes usa a linguagem metafórica para explicar suas ideias políticas. Em sua teoria representacional, “linguagem e imagem” são tomadas como elementos fundamentais na produção e na legitimação do poder absoluto. E, conforme a escritora e comentadora da teoria da representação política de Hobbes, Monica Vieira (2009), em seu livro *The Elements of Representation in Hobbes* sugere, a revisão da teoria da representação em *O Leviatã* possibilita a compreensão das dimensões da representação política e da própria teoria política de Hobbes, que em grande parte recorre à linguagem figurativa para explicar seus conceitos. Vieira explica:

Da sensação inicialmente causada pela imagem metafórica, deve-se progredir para a estrutura inteligível subjacente a ela. Como muitas vezes acontece nos próprios textos de Hobbes, isso pode ser capturado em uma paráfrase, que anula o tropo ao restaurar seu significado adequado, como quando a imagem voadora do Leviatã bíblico, uma enorme criatura aquática que só Deus domina, é parafraseada em ‘um RIQUEZA COMUM, ou ESTADO (em latim CIVITAS)’, que nada mais é do que um gigantesco ‘Homem Artificial’, representando a união de seus súditos. Impressionante como imagem, mas absurdo se tomado literalmente, Leviatã é uma metáfora que convida à inspeção. [...] Tanto o estado quanto o Leviatã são poderes criados, feitos de muitas partes reunidas em uma; ambos formam unidades de poder e força inigualáveis; ambos usam seu poder para subjugar o orgulho. E se não bastassem esses pontos de semelhança, uma tradição de exegese bíblica especialmente próxima ao círculo intelectual de Hobbes em Paris levou “Leviatã” a representar simbolicamente um governante incorporando seus súditos. É, portanto, perfeitamente compreensível que Hobbes tenha visto em ‘Leviatã’ uma poderosa metáfora cognitiva<sup>48</sup>. (Vieira, 2009, p. 57, tradução nossa)

<sup>48</sup> *From the sensation initially caused by the metaphorical image, one must progress to the*

Hobbes inicia *O Leviatã* com uma abordagem metafórica para ilustrar a criação do Estado Civil (*Commonwealth / Civitas*). Hobbes entende a natureza como a arte por meio da qual Deus fez e governa o mundo, a arte não passa de uma imitação da natureza, e por imitação o homem se torna artífice da própria realidade, inclusive no ato da criação do Estado, Hobbes faz alusão à arte como um importante recurso político,

Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial [...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o Homem. Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CEVITAS), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. (Hobbes, 2003, p. 11).

O exposto acima evidencia o uso da linguagem alegórica e da metáfora na formulação do Estado civil hobbesiano e indica que mesmo se tratando de um Tratado político, *O Leviatã* não está isento da ficção e da linguagem simbólica.

O romance *The Blazing World*, de Margaret Cavendish, escrito na modalidade ficcional, é atravessado por discussões filosóficas e políticas. Em seu governo político, o pacto se efetiva pelo consentimento dos súditos, como veremos mais adiante. Na obra, a autora apresenta as suas visões políticas pelo uso de metáforas, e a ideia de representação, embora não seja mencionada no texto, aparece como importante elemento na organização do Estado político, cuja finalidade é promover uma sociedade e pacífica. No poema filosófico, assim como em *O Leviatã*, tratado político de Thomas Hobbes, todas as ações do soberano concorrem para a promoção da paz.

O conceito de utopia, gênero literário difundido especialmente no século XVII, conforme exposto na seção anterior, tem profunda relação com a filosofia.

---

*intelligible structure underlying it. As often happens in the very texts of Hobbes, this can be captured in a paraphrase, which nullifies the trope by restoring its proper meaning, as when the flying image of the biblical Leviathan, an enormous aquatic creature that only God dominates, is paraphrased in 'a COMMON WEALTH, or STATE (Latin CIVITAS)', which is nothing more than a gigantic 'Man Artificial', representing the union of its subjects. Impressive as an image, but absurd if taken literally, Leviathan is a metaphor that invites inspection. [...] Both the state and the Leviathan are created powers, made of many parts assembled into one; they form unmatched units of power and strength; they use their power to subdue pride. And if these points of similarity were not enough, a tradition of biblical exegesis especially close to the intellectual circle of Hobbes in Paris led "Leviathan" to symbolically represent a ruler incorporating his subjects. It is therefore perfectly understandable that Hobbes saw in 'Leviathan' a powerful cognitive metaphor. (Vieira, 2009. p. 57).*



Janyne Satler<sup>49</sup>, explica a “utopia” como aquilo que “melhor revela as profundas conexões que existem entre Filosofia e Literatura” (Satler, 2023, p. 135). De acordo com essa visão, os conceitos utopia e filosofia são homônimos e andam juntos desde sua concepção: “toda literatura utópica contém, em si, a reflexão filosófica acerca de mundos possíveis, assim como toda imaginação de um ideal utópico não deixa de ser um exercício literário” (Satler, 2023, p. 136). Para Satler, a história da utopia é uma história literário-filosófica e sua consideração conduz à compreensão dos próprios critérios de “distinção disciplinar e dos seus significados para a marginalização autoral e textual feminina”, fenômeno comum a todo tipo de escrita feminina.

Em o *Dictionary of Literary Utopias*, publicado em 2000 pela editora *Champion* (Paris),<sup>50</sup> oferece-nos uma definição funcional da literatura utópica, ela aponta que:

De um ponto de vista estrutural, o texto utópico caracteriza-se por um enredo e uma forma estereotipados. O enredo consiste numa viagem, que pode ser sub-dividida em viagem de ida, estada e viagem de regresso; a descrição do lugar utópico é privilegiada em relação ao relato das viagens de ida e de regresso, e a parte central do texto é ocupada pela descrição-exposição dos princípios socio-políticos em que a sociedade utópica assenta. [...] O escritor de utopias não se preocupa com a representação de estados psicológicos de introspecção. (Fortunati, 2000, p. 639).

A definição de Fortunati é precedida por Trousson, que em outro momento, define utopia como um tipo de escrita cuja estrutura e enredo descrevem comunidades fictícias, “organizadas segundo determinados princípios políticos, económicos e morais” - *organized according to certain political, economic and moral principles* (Trousson apud Viera, 1979, p. 28, tradução nossa), tratando-se, portanto, de um mundo puramente ideal.

O poema *O Mundo Resplandecente* de Margaret Cavendish, é conhecidamente o primeiro relato de ficção científica escrito por uma mulher. A narrativa, considerada uma utopia política, explora os problemas comuns da sociedade inglesa seiscentista. O debate científico e as questões de gênero e poder, também são recorrentes no texto e indicam o caráter reivindicativo da obra. Em relação ao estilo e o gênero da escrita, em seus prefácios, Cavendish esclarece ao

<sup>49</sup> Vista do Utopias feministas: imagens e linguagem contra a normatização da vida (usp.br).

<sup>50</sup> Vita Fortunati; Raymond Trousson (eds.) – *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Honoré Champion, 2000, p. 639. Tradução nossa.

leitor que a representação do seu Novo Mundo a partir da especulação ficcional ou fantasiosa, reside unicamente, na intenção de facilitar a leitura e a compreensão das considerações filosóficas ali presentes, e de possibilitar o acesso ao leitor não erudito. Contudo, ainda que a própria autora confesse o tom puramente ficcional de sua obra, não se pode ignorar a restrição do mundo intelectual à participação das mulheres em assuntos públicos naquela época, por isso a escrita ficcional certamente se trata de um meio de acesso e participação de Cavendish no debate intelectual de sua época. Em sua justificativa, ela explica:

As histórias fictícias encontram-se no campo da imaginação do homem, emolduradas em sua própria mente, segundo o que mais lhe agrada, sem se preocupar se o que ele imagina é realmente existente fora do pensamento ou não. De modo que a Razão busca o profundo da Natureza e investiga as verdadeiras causas dos efeitos naturais, enquanto a imaginação cria de acordo com sua própria vontade o que lhe agrada e se deleita com a sua criação. Afinal, enquanto o fim último da racionalidade é a verdade, o da imaginação é a fantasia, mas não penseis que cometo um engano quando distingo a Imaginação da Razão, pois não pretendo afirmar que a fantasia seja feita de partes não racionais da matéria, mas por Razão entendo a busca e o questionamento racionais das causas dos efeitos da natureza; e por imaginação, uma criação ou produção da mente, sendo ambas efeitos, ou melhor, ações das partes racionais da matéria, as quais, são laboriosas e extenuantes, e requerem em muitos momentos a ajuda da fantasia para entreter a mente, e afastá-las de suas contemplações mais sérias<sup>51</sup>. (Cavendish, 1668, p. 09, tradução nossa)

De acordo com os estudos de Milene Baldo (2014), é provável que: “ao redigir essas considerações iniciais, Cavendish intentasse se desviar da censura popular prévia, pois suas propostas políticas já não faziam mais parte do ideário dominante” (Baldo, 2014. p. 54), assim a autora pode ter pensado em alternativas para atingir seus objetivos. Outro fator que chama a atenção, é que Cavendish se dirige abertamente ao público feminino (mulheres aristocratas da sociedade inglesa seiscentista) como uma exortação às mulheres a pensarem sobre o seu papel e o seu lugar na sociedade.

---

<sup>51</sup> *The fictional stories are in the field of man's imagination, framed in his own mind, according to what pleases him most, without worrying whether what he imagines is really existing outside of thought or not. So that the Reason seeks the deep of Nature and investigates the true causes of natural effects, while the imagination creates according to its own will what it pleases and delights with its creation. After all, while the ultimate end of rationality is truth, imagination is fantasy, but do not think that I make a mistake when I distinguish the Imagination from Reason, because I do not intend to affirm that fantasy is made of non-rational parts of matter, but for Reason I understand the rational search and questioning of the causes of the effects of nature; and by imagination, a creation or production of mind, both being effects, or rather actions of the rational parts of matter, which are laborious and strenuous, and require at many times the help of fantasy to entertain the mind, and to draw them away from their most serious contemplations.*

De todos os elementos retóricos presentes nas utopias, o mais comum é a “alegoria” que em sua etimologia, segundo a definição de Martinho Santos (2002), deriva do grego *allo* (outro) e *agoréyo* (declarar), desse modo, a palavra *hypónoia*, o termo mais antigo, parece ter concorrido com *allegoría* durante certo período, contudo, o termo *allegoría* se tornou mais difundido e permanece em uso até hoje (Santos, 2002, p. 10 - 12). O contemporâneo Lausberg (1967), em seu trabalho *Elementos da Retórica Literária* descreve a alegoria como uma continuação da própria metáfora: “alegoria é a metáfora continuada como tropo de pensamento, e consiste na substituição do pensamento em causa por outro pensamento, que está ligado, numa relação de semelhança a esse mesmo pensamento” (Lausberg, 1967, p. 283), a retórica consiste em um procedimento construtivo da poética antiga e continuada pelos medievais sob a denominação “alegoria dos poetas”, que correspondia a expressão alegórica, técnica metafórica de representar e personificar abstrações. Outra modalidade é a alegoria teológica que corresponde à interpretação religiosa das coisas sagradas e que de acordo com Hansen (2006) em seu trabalho *Alegoria - Estado da Questão. In: Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*, não se deve confundir com o modo de expressão verbal da poética retórica.

Hansen critica o uso simplista da alegoria, quando na verdade há dois tipos e são complementares. “Porque há duas: uma alegoria construtiva ou retórica e uma alegoria interpretativa ou hermenêutica” (Hansen, 2006, p. 8), se trata, portanto, de formas complementares, mas proporcionalmente inversas, assim ele acrescenta: “como expressão, a “alegoria dos poetas é uma maneira de falar e escrever; como interpretação, a alegoria dos teólogos é um modo de entender e decifrar” (Ibidem), os dois tipos são na verdade, aspectos opostos de uma mesma coisa. A expressão compõe a estrutura da obra de ficção, é produto da imaginação humana, da criatividade, já a alegoria de interpretação, é crítica.

Como dispositivo retórico de expressão, a alegoria participa de um conjunto de normas que regulamentam as situações em que o discurso pode ser ornamentado. A alegoria é usada intencionalmente pelo autor, o discurso e sua interpretação que é a receção da mensagem, deve também ser previsto pelas mesmas normas, cuja clareza em maior ou menor grau é determinada pelo gênero literário e pelas circunstâncias. A alegoria consiste sistematicamente em um enredo cuja função é a concretização, se possível, do mundo abstrato.

Para Hansen há uma ligação entre alegoria e metáfora:

Como simbolismo proposicional analógico, a alegorização se faz, ainda, segundo dupla orientação. No encadeamento do discurso, ela metaforiza uma expansão das analogias: em cada ponto do discurso, repete um significado ausente, orientando-se para “fora” ou para “outro” diverso daquilo que vai sendo exposto. Assim, a alegoria é não só metáfora (substituição) mas também anáfora (repetição). (Hansen, 2006, p. 82).

Em outras palavras, a alegoria pode ser interpretada como uma força resultante da tensão estabelecida pela repetição coordenada de um conjunto de metáforas que em síntese, são elementos de linguagem da prosa e da poesia que reforçam o discurso.

Na definição do filósofo grego Aristóteles (III, a. C), a metáfora é o procedimento de uma léxis<sup>52</sup> que promove impacto no discurso, conferindo-lhe uma certa elegância (Aristóteles, 1998, II, 1404b). Aristóteles também emprega a metáfora no discurso poético, que em suas palavras se trata de um discurso “ornamentado” (Aristóteles, 1998, II, p. 1404b), em outras palavras a metáfora funciona como um ornamento do discurso. E, como ornamento, gera uma elegância discursiva, pois baseia-se em critérios da coerência discursiva: [...] “é forçoso que as metáforas provenham de coisas apropriadas” (Aristóteles, 1998, III, p. 1412a), ele estabelece a aplicação de critérios condicionais ao uso das figuras de linguagem e representações como ornamentos discursivos. No plano do discurso há uma lógica contida na metáfora que foi transferida a outras figuras da linguagem retórica como a alegoria.

Desde os antigos, a metáfora aparece na base da alegoria como tropo comum nas construções poéticas. Para o moderno Quintiliano (1887), o surgimento da alegoria se dá a partir da metáfora, como uma ampliação ou continuação: “mas, assim como o uso moderado e oportuno desse tropo [metáfora] torna a frase clara, o uso frequente não apenas a obscurece, como a torna totalmente cansativa, e seu uso contínuo resulta em alegoria” - *but just as the moderate and timely use of this trope [metaphor] makes the phrase clear, the frequent use not only obscures it, but makes it totally tiresome, and its continued use results in allegory* (Quintiliano, 1887, p. 178, tradução nossa). Há, nesse caso, uma relação quantitativa entre os

---

<sup>52</sup> Geralmente se traduz como estilo ou como expressão. Ver Retórica, III, Aristóteles.

tropos ficcionais metáfora e alegoria, onde a primeira está na base constitutiva da segunda. Contudo, tanto na metáfora como na alegoria ocorre a transferência de significação. Etimologicamente, em sua literalidade, o termo alegoria significa “dizer o outro”, e em sua interpretação, Quintilian diz: “a alegoria mostra uma coisa nas palavras e outra no sentido” - *the allegory shows one thing in words and another in meaning* (Quintiliano, 1887, p. 183, tradução nossa), é por isso, que ambas aparecem nas retóricas clássicas como ornamento do discurso.

A linguagem figurativa confere à representação, um sentido filosófico. Esse conceito, geralmente, parte de uma dupla metáfora inspirada em primeiro lugar, na representação teatral que sugere a reprodução imaginária e em segundo lugar, na representação jurídica que indica a ideia de substituição. As duas formas, sugerem que a representação consiste em uma espécie de ficção, uma reprodução imaginária da realidade indispensável para a nossa compreensão das coisas. As formas de representação aqui apresentadas se justificam pela sua ligação como o nosso objeto de estudo, o que justifica a ausência de outras formas não menos importantes, mas por hora, desnecessárias para esta investigação.

Em sua utopia política, o poder soberano é autorizado pelo consentimento. Na obra, a autora recorre à linguagem alegórica de metáforas, recurso retórico comum na teorização política hobbesiana, para apresenta as suas visões políticas. No romance a representação política também aparece como importante elemento na organização do Estado político, cuja finalidade é promover uma sociedade pacífica. “Ao introduzir conjuntos de discursos, ela tanto quebra as normas da retórica formal, quanto introduz o pensamento de que, às vezes, há mais do que dois lados para uma mesma questão” - *By introducing sets of speeches, it both breaks the norms of formal rhetoric and introduces the thought that sometimes there are more than two sides to the same issue* (James, 2003, p. 22, tradução nossa), na explicação de Susan James na obra *Margaret Cavendish: escritos políticos*, Cavendish aposta na linguagem ficcional como alternativa para pensar os problemas da sociedade colocando em evidência o papel político que a Literatura é capaz de desempenhar.

Conforme James, Cavendish propõe uma escrita cuja racionalidade seja compreensível mesmo aos leitores não eruditos. O que em nosso entendimento, atesta a postura crítica da filósofa diante da posição e do papel da mulher na sociedade inglesa seiscentista. Ela aponta:

Além disso, essa racionalidade não é apenas proposta aos leitores em modo de encorajamento para suas reflexões autônomas, como igualmente por ela performada e justificada mediante certos tipos de posturas intelectuais autoritárias e dogmáticas, ou artificialmente decididas em nome da vaidade, como a daqueles que, em filosofia, preferem “velhos autores a novas verdades e opiniões à razão; e, nos discursos, preferem conexões artificiais à eloquência natural<sup>53</sup>.” (Cavendish, 2003, p. 117).

Nessa perspectiva, a autora não só defende a proposta de uma retórica mais natural, como critica o uso de uma retórica menos comprometida com a verdade e com a razão praticada pelos filósofos e cientistas até aquele momento. Esse comportamento, provavelmente, contribui para a recepção reativa da sua obra pelos seus contemporâneos.

### 3.3

#### Materialismo e vitalismo

O tema do materialismo é um dos assuntos mais recorrentes na filosofia natural de Margaret Cavendish. Ao longo da sua obra a autora realiza uma abordagem sistemática dos princípios da matéria. Em sua abordagem, a natureza, concebida como uma substância material e infinita, possui três aspectos fundamentais: a matéria, a vitalidade e o movimento, sendo este último dotado de uma sutil inteligência.

Prichadnitzky (2002), destaca que “o materialismo de Cavendish possui particularidades que o distinguem do materialismo costumeiramente associado aos filósofos da natureza do século XVII” (Prichadnitzky, 2022, p. 02). Embora não tenha sido reconhecida uma filósofa e cientista em sua época, a autora desenvolveu estudos significativos sobre a filosofia da natureza. Segundo Prichadnitzky,

Há um grande esforço na filosofia da natureza de Cavendish para se afastar do mecanicismo materialista que se tornou popular no século XVII, principalmente através das obras de Descartes, Hobbes, Gassendi e Boyle. Cavendish argumentou que tal visão de mundo é inadequada, pois não é capaz de explicar o mundo que observamos. A homogeneidade implicada pelos princípios mecanicistas acerca da natureza intrínseca da matéria não explicaria a variabilidade de indivíduos corpóreos

---

<sup>53</sup> *Moreover, this rationality is not only proposed to readers as encouragement for their autonomous reflections, but it is also performed and justified by certain types of authoritarian and dogmatic intellectual postures, or artificially decided in the name of vanity, such as those who, in philosophy, prefer “old authors to new truths and opinions to reason; and, in speeches, prefer artificial connections to natural eloquence.” (Cavendish, 2003, p. 117).*

e a sua diversidade de comportamentos no mundo natural. (Prigladnitzky, 2022, p. 02).

Cavendish discordava dos argumentos dos seus contemporâneos a respeito do mecanicismo materialista, que representava a natureza como uma coisa homogênea.

Apesar das divergências, Cavendish concorda com o projeto seiscentista de substituição do modelo aristotélico de explicação dos fenômenos naturais através de princípios hilemórficos. Em seus estudos científicos, assume uma posição anti-aristotélica, contudo, não adere ao modelo mecanicista moderno, ao contrário, concebe a natureza corpórea como uma coisa viva e consciente, sustentando uma forma de vitalismo, se aproximando de pensadores como Van Helmont e More. Todavia, ela se afasta dos vitalistas quando recusa a tese de que um ‘espírito da natureza’ introduziria aspectos ontológicos imaterialistas defendida por eles. Cavendish, gradualmente, desenvolve uma alternativa anti-aristotélica que se contrapõe ao sistema mecanicista da natureza, conceito que será desenvolvido mais adiante.

Talvez o pilar central do sistema filosófico posterior de Margaret Cavendish, conforme articulado em *As Observações sobre Filosofia Experimental* (1663 - 1666) e em *Os Fundamentos da Filosofia Natural* (1668), seja a própria matéria: “tudo o que é natural, destaca, também deve ser material ou corpóreo” – *everything that is natural, he highlights, must also be material or corporeal* (Cavendish Cavendish, 1663, p. 253, tradução nossa). Basicamente, é nisso que consiste o materialismo de Cavendish, para ela toda mudança é movimento e todos os fenômenos naturais são “movimentos figurativos corporais” (Ibidem: p. 31, 35, 77). Esta retórica, familiar aos mecanicistas como Descartes, Boyle e Hobbes, sugere que ela sustenta que tudo o que existe são corpos estendidos com propriedades geométricas, e que toda variedade e mudança estão fundamentadas nos arranjos desses corpos e seu movimento local. Contudo, pode aproximar o pensamento de Cavendish com outros materialistas e com estudiosos contemporâneos, para quem o materialismo é uma espécie de monismo, ou seja, a afirmação de que só existe substância com certas propriedades materiais ou físicas.

Em nossa interpretação, a afirmação de Cavendish de que tudo é matéria é um endosso de um tipo particular de ontologia fundamental, é uma negação de que exista algo parecido com uma estrutura substância-propriedade, que postula níveis

fundamentalmente diferentes de ser, especificamente seres dependentes, que só podem existir em outro, ou coisas com parcialidade. Na verdade, o materialismo de Cavendish é um endosso daquilo que chamamos de uma ontologia não-hierárquica ou de uma categoria, estruturada por parcialidade e composição.

Quanto às propriedades do materialismo cavendishiano, é natural ler a afirmação de Cavendish de que “não existe nenhuma parte da Natureza... que não seja matéria” como a afirmação de que só existem entidades de um certo tipo - nomeadamente, entidades materiais - e nenhuma entidade de qualquer outro tipo, quer dizer, entidades imateriais, são concebíveis. Uma das teses centrais do materialismo de Cavendish é a de que não existem substâncias incorpóreas nem qualidades incorpóreas na natureza, tudo é matéria. Contudo, as frequentes afirmações de Cavendish de que todos os fenômenos naturais são, em última análise, apenas alguns “movimentos figurativos corporais” convidam a uma comparação entre Cavendish e os filósofos do mecanicismo de quem ela foi leitora assídua e se envolveu, incluindo Descartes, Boyle e Hobbes que em seus estudos concebiam a matéria como uma substância com certos tipos de propriedades ou qualidades.

Thomas Hobbes, o materialista mais proeminente da modernidade e para quem todas as ocorrências e operações dos corpos naturais são derivadas das propriedades nuas da matéria, como de sua - dimensão, forma, peso, confronto e mistura – foi, sem dúvida, a principal influência na formação do materialismo de Cavendish. Diferente do materialismo de Hobbes que resulta da fusão com as suas ideias mecanicistas, o materialismo de Cavendish sustentava que a matéria se move por si mesma, quer dizer, causa mudanças em si mesma<sup>54</sup>.

Tudo o que prova a infinita variedade na natureza, e que a natureza é um corpo perpetuamente auto movente, dividindo, compondo, mudando, formando e transformando suas partes por movimentos figurativos auto corpóreos; e como ela tem infinitos movimentos corporais figurativos, que são suas partes, assim ela tem uma sabedoria infinita para ordenar e governar suas partes infinitas; pois ela tem infinito sentido e razão, que é a causa de que nenhuma parte dela, é ignorante, mas tem algum conhecimento ou outro; e esta infinita variedade de conhecimento faz uma sabedoria geral infinita na natureza<sup>55</sup>. (Cavendish, 2001, p. 85, tradução nossa).

---

<sup>54</sup> Observações, p. 85, 125, 131, 208.

<sup>55</sup> *All which proves the infinite variety in nature, and that nature is a perpetually self-moving body, dividing, composing, changing, forming and transforming her parts by self-corporeal figurative*



Na verdade, de acordo com Cavendish em *As Observações*, todo movimento é auto causado (Cavendish, 2001, p. 28, 112, 113, 131), significa que um corpo só pode causar mudanças em si mesmo, e não em outros corpos, embora um corpo possa servir como ocasião para a mudança de outro, mas nunca necessariamente a sua própria causa. Cavendish usa o exemplo do movimento de uma mão jogando uma bola, a mão funciona na verdade, apenas como a ocasião para a bola se mover no ar (*Observações*, p. 140), contudo, ela não acompanha a bola.

Apesar da concepção incomum, Cavendish não foi a única entre os primeiros materialistas modernos a defender que a matéria é ativa. Gassendi, Glisson e outros, sustentaram como aponta Charles Wolfe (2015), no trabalho *Cavendish Gender and Vitalism*, que há “um sentido especificamente vital da matéria, e/ou um abertura naturalista ao facto de que a descrição do mundo natural não será, no final, uma questão de física pura” (Wolfe, 2015, p. 804). Porém, ela se afasta do mecanicismo sustentando que a matéria se move por si mesma. Cavendish também foi extremamente crítica em relação ao que poderíamos anacronicamente chamar de métodos da física: de métodos experimentais como a microscopia, da matemática aplicada e da indução. Em seus estudos de filosofia na natureza Cavendish, não só sustentou que a matéria se move por si mesma como criticou os métodos da física experimental desenvolvidos na época.

Para Cavendish, mesmo a menor parte da natureza, é na verdade um sistema de matéria racional, sensível e inanimada trabalhando em conjunto em equilíbrio hierárquico. Em *As Observações*, principal base teórica dessa exegese, Cavendish argumenta que a matéria animada, integrada em todas as partes da natureza, é o que dá à natureza liberdade para se dirigir:

Como a natureza infinita tem um movimento próprio e um autoconhecimento infinitos; assim, cada parte e partícula tem movimento e conhecimento próprios particulares e finitos, pelos quais conhece a si mesma e suas próprias ações, e percebe também outras partes e ações; o que é propriamente chamado de percepção [...] <sup>56</sup>. (Cavendish, 1666, p. 138, tradução nossa).

---

*motions; and as she has infinite corporeal figurative motions, which are her parts, so she has an infinite wisdom to order and govern her infinite parts; for she has infinite sense and reason, which is the cause that no part of hers, is ignorant, but has some knowledge or other; and this infinite variety of knowledge makes a general infinite wisdom in nature.* (Cavendish, 2001, p. 85).

Para a autora, a natureza ordena-se através do autoconhecimento de cada um dos seus elementos, e eles, por sua vez, influenciam e interagem com cada uma das outras partes com base no conhecimento, na percepção e na escolha.

O materialismo de Cavendish, apesar de propor uma redução dos fenômenos naturais a “movimentos figurativos corporais”, não é motivado pelo estatuto explicativo especial de uma certa classe de propriedades, quer sejam especificadas como, por exemplo, tamanho e forma, nem se trata de uma tentativa de tornar a mente e outros fenômenos misteriosos tratáveis pela ciência. Uma importante distinção das visões materialistas de Cavendish em relação aos demais teóricos do seu tempo é a sua tese de que além de movimento e autonomia a matéria é dotada de “sentido” e “razão” (tese que será desenvolvida mais adiante), o que levou muitos leitores a caracterizarem a sua concepção da matéria como “intellectualizada”, “antropomórfica” e “cognitiva”, interpretação que liga o seu materialismo a um tipo de pansiquismo (ideia e autoconsciência). Uma característica importante na compreensão de matéria em Cavendish é a sua divisibilidade, assim, a matéria, e apenas a matéria, é divisível “a matéria não pode existir sem partes” (Cavendish, 2001, p. 137). Na sua concepção, nada tem partes, mas o que é corpóreo, portanto, mesmo as coisas mais imperceptíveis aos sentidos, compõem o todo material.

A matéria Cavendishiana é apenas uma coisa infinita constituída por infinitas partes. Para ela a natureza em sua totalidade, é uma coisa material infinita, que ela às vezes descreve como “a substância da matéria infinita”, tese desenvolvida em seu poema *Tratado de Condenação dos Átomos* publicado em 1655 como parte da obra *Opiniões Físicas e Filosóficas*. Basicamente, essa substância material infinita é composta por um número infinito de partes materiais, com infinitos graus de movimento. Por fim, a ideia de auto movimento é muito importante para Cavendish, mas não é de forma alguma exclusiva da sua teoria; segue o movimento vitalista ao mostrar que a matéria é autodeterminada.

### **3.4 Epistemologia**

Neste ponto, o estudo oferece uma reconstrução sistemática da epistemologia geral de Margaret Cavendish e aponta o papel fundamental dessa teoria em sua

concepção de filosofia natural expressa, principalmente, em *As Observações sobre a Filosofia Experimental* (1666)<sup>57</sup>. Depois apresentamos uma revisão geral dos contornos de sua filosofia natural descrevendo a sua concepção de ‘percepção’ no sentido geral e no sentido sensorial. A fim de entender o lugar do conhecimento no sistema filosófico de Cavendish a partir de seus escritos tardios, pois eles consistem em uma revisão dos seus conceitos filosóficos, principalmente no que concerne à filosofia da natureza. Trata-se, portanto, de uma simples apresentação das suas epistemológicas.

Embora outros estudiosos da época compartilhassem da ideia vitalista, a visão de Cavendish era bastante incomum. Na sua concepção, o mundo é um todo infinito composto de matéria auto movente em constante movimento, os corpos participam do todo, sendo individualizados em termos das configurações da matéria que os constituem. Em suas palavras “as partes nada mais são do que uma divisão do todo, e o todo nada mais é do que uma composição de partes” - *for the parts are nothing more than a division of the whole, and the whole is nothing more than a composition of parts*. (Cavendish, 1666, p. 162, tradução nossa). Esta individuação depende da distinção que Cavendish estabelece entre os três “graus” da matéria (matéria sensitiva, matéria racional e matéria inanimada) uma distinção importante para a sua epistemologia

Dados os contornos da sua filosofia natural, é importante compreender a antologia da sua epistemologia, cuja centralidade reside nas ideias de percepção e concepção, que correspondem respectivamente ao conhecimento das coisas exteriores e das coisas interiores. Em *As Observações*, Cavendish explica a sua visão acerca da composição das coisas,

[...] Deve-se observar que nas figuras compostas há partes internas e externas; as exteriores são aquelas que podem ser percebidas pelos nossos sentidos exteriores, com todas as suas propriedades, como cor, magnitude, suavidade, dureza, espessura, magreza, gravidade, leveza, etc. movimentos figurativos, que fazem com que seja tal ou qual parte ou criatura: como por exemplo, o homem tem suas partes interiores e exteriores, como é evidente; e cada um deles não tem apenas sua figura ou forma externa, mas também seus movimentos interiores, naturais e figurativos, que não apenas os levaram a ser tais ou tais partes; (como por exemplo, uma perna, uma cabeça, um coração, um baço, um fígado, sangue, etc.), mas também continuam a ser: a única diferença é que aqueles movimentos figurativos que primeiro os formaram ou produziram; depois, quando terminaram, tornaram-se movimentos

---

<sup>57</sup> O’neill, Eileen, ed. Cavendish Margaret. *Observations Upon Experimental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Versão digital.

retentivos: Por movimentos retentivos, não quero dizer apenas aqueles que mal mantêm juntas as partes das figuras compostas; mas, todos aqueles que pertencem à preservação e continuidade deles, [...] <sup>58</sup>. (Cavendish, 1666a, p. 162 - 163, tradução nossa).

A percepção ocorre quando os “movimentos figurativos” de uma coisa (os movimentos da matéria auto movente da qual ela é composta) são causados pela presença de um objeto externo para “padronizar” os movimentos figurativos da coisa “por percepção quero dizer um conhecimento exterior ou estranho; isto é, um conhecimento de outras partes, figuras ou ações” - *by perception I mean an external or foreign knowledge; that is, a knowledge of other parts, figures or actions* (Cavendish, 1666a, p. 163, tradução nossa). Podemos entender a padronização dos movimentos figurativos de uma coisa como a ideia de cópia ou de uma imitação da coisa; padronizar, diz Cavendish, “nada mais é do que imitar <sup>59</sup>” (Cavendish, 1664, p. 420).

Segundo essa visão, as percepções são de acordo com os movimentos, Cavendish acrescenta:

Estas percepções, digo, são diferentes, de acordo com a diferença dos movimentos figurativos corporais; pois é impossível que tais ou tais partes tenham tais ou tais percepções, se não tiverem tais ou tais movimentos corporais. Portanto, embora todas as partes tenham autoconhecimento, bem como auto movimento; contudo, pela razão, todas as partes não se movem da mesma forma, elas não podem produzir percepções semelhantes [...] <sup>60</sup>. (Cavendish, 1666, p. 163, tradução nossa)

Cada parte distinta gera movimento correspondente e conseqüentemente, percepções distintas e correspondentes à parte auto movente. Significa que, a

---

<sup>58</sup> [...] *It should be noted that in the composite figures there are internal and external parts; the external ones are those that can be perceived by our external senses, with all their properties, such as color, magnitude, softness, hardness, thickness, thinness, gravity, lightness, etc. figurative movements that make it such or such part or creature: for example, man has his inner and outer parts, as is evident; and each of them has not only its external figure or form, but also its internal movements, natural and figurative, which not only led them to be such or such parts; (as for example, a leg, a head, a heart, a spleen, a liver, blood, etc.), but also continue to be: the only difference is that those figurative movements which first formed or produced them; then, when they finished, became retentive movements: By retentive movements I do not mean just those who barely hold together the parts of the composite figures; but all those who belong to their preservation and continuity, [...].* (Cavendish, 1666a, p. 162).

<sup>59</sup> [Ibidem].

<sup>60</sup> *These perceptions, I say, are different according to the difference of figurative bodily movements; for it is impossible that such or such parties have such or such perceptions if they do not have such or such bodily movements. Therefore, although all parts have self-knowledge as well as self-movement; however, for reason, all parts do not move in the same way, they cannot produce similar perceptions [...].* (Cavendish, 1666, p. 163).

percepção, ou um conhecimento perceptivo, pertence propriamente às partes, e por isso, pode ser chamado de conhecimento exterior, por estarem relacionadas aos objetos exteriores.

Quanto ao autoconhecimento ou concepção, Cavendish acrescenta que, se trata do conhecimento que antecede a percepção, o autoconhecimento é, em certo sentido, anterior à percepção: é, portanto, “a base de todos os conhecimentos e percepções particulares” - *the basis of all knowledge and particular perceptions* (Ibidem). Para ela a matéria é o princípio constitutivo de todas as partes e figuras da natureza, uma vez que sem matéria, não poderia haver partes e, portanto, nenhuma divisão, e o movimento próprio é a base ou princípio de todas as ações particulares, o que explica o autoconhecimento, pois onde quer que esteja o corpo há uma composição de partes. Cavendish enfatiza que não se trata de dois “princípios” diferentes de conhecimento, mas “percepção e autoconhecimento são dois atos diferentes de um e o mesmo autoconhecimento interior e inerente” (Cavendish, 1666a, 138, tradução nossa); e acrescenta, “há tanta diferença entre [autoconhecimento e percepção], quanto entre um todo e suas partes; ou uma causa, e seus efeitos” - *there is as much difference between [self-knowledge and perception], as between a whole and its parts; or a cause, and its effects* (Cavendish, 1666, p. 155, tradução nossa). Sendo assim, percepção e autoconhecimento são apenas aspectos diferentes de um mesmo princípio.

Ainda sobre a noção de percepção, a autora acrescenta que uma parte finita da natureza não pode estritamente ter conhecimento do todo (da mesma forma que poderia ter conhecimento de outra parte finita da natureza), para Cavendish o eu - o conhecimento da natureza é infinito e enquanto conhecimento infinito está além da capacidade de qualquer coisa finita: “[um] todo pode conhecer suas partes; e um infinito um finito; mas nenhuma parte particular pode conhecer seu todo, nem uma parte finita, aquilo que é infinito” - *[one] whole can know its parts; and an infinite a finite; but no particular part can know its whole, nor a finite part, that which is infinite* (Cavendish, 1666a, p. 38, tradução nossa). Não significa que a ignorância de uma coisa finita sobre o todo infinito deva ser, necessariamente, total. Em seu entendimento o conhecimento produzido pela reunião de coisas, se bem-organizadas, é mais extenso do que a soma dos conhecimentos que essas coisas podem produzir isoladamente, contudo a argumentação da autora é bastante complexa, o que pode deixar margens para diferentes interpretações. No texto de

As *Observações* a autora aponta várias indicações de que as coisas finitas possuem limitações cognitivas, incluído o homem.

Cavendish tem sido caracterizada pelos estudiosos de sua obra como uma cética, como uma racionalista, apresentando uma epistemologia alternativa ao racionalismo e ao empirismo; em nosso entendimento seu ceticismo é modesto, pois acreditava que os seres humanos podem alcançar o conhecimento através da percepção sensível e racional, bem como através do autoconhecimento e pode formar opiniões prováveis através do raciocínio.

Em geral, na epistemologia cavendishiana, a percepção dos sentidos é tratada como um padrão executado pela matéria animada e pela matéria sensível de determinados órgãos dos sentidos. Diz ela,

[...] embora ambas as percepções [sensíveis e racionais] estejam em... cada parte do corpo de uma criatura, embora os movimentos corpóreos sensíveis tenham seus órgãos apropriados, como casas de trabalho, nas quais eles trabalham alguns tipos de percepções, essas percepções são mais comumente feitas nesses órgãos<sup>61</sup>. (Cavendish, 1664, p. 19, tradução nossa).

Os órgãos sensoriais, são o lócus de padronização dado o modo como sua matéria sensível se acha organizada: por exemplo, a percepção sensorial ocorre no olho, mas não na mão devido ao fato de que “as partes da mão são compostas em outro tipo de figura do que os olhos, orelhas, nariz, etc; e os movimentos sensitivos fazem percepções de acordo com as composições de suas partes” - *the parts of the hand are composed in another type of figure than the eyes, ears, nose, etc.; and the sensory movements make perceptions according to the compositions of their parts* (Cavendish, 1666a, p. 185 – 186, tradução nossa). Nesse sentido, os órgãos dos sentidos são especialmente configurados para fazer cópias de objetos externos, não é que executem outro tipo de figuração; “eles têm suas ações perceptivas, segundo a forma de padronizar ou retratar a forma exterior, ou moldura, de objetos estranhos” - *they have their perceptive actions, according to the way of standardizing or portraying the external form, or frame, of foreign objects* (Cavendish, 1668, p. 55). Embora Cavendish às vezes pareça sugerir que a razão

---

<sup>61</sup> [...] although both [sensitive and rational] perceptions are in... every part of a creature's body, although the bodily movements of the sensitive have their proper organs, such as work houses, in which they work some kinds of perceptions, these perceptions are most commonly made in these organs. (Cavendish, 1664, p. 19).

desempenha uma espécie de papel integrador (Cavendish, 1666a, p. 180, tradução nossa), contudo, o papel da matéria racional na percepção dos sentidos não é assim, tão claro.

Em sua explicação, Cavendish argumenta que se os órgãos dos sentidos em geral padronizam os movimentos figurativos de objetos externos, cada órgão em particular, padroniza os movimentos relativos à sua capacidade particular, de modo que a percepção padronizada pelo olho, não pode ser a mesma realizada pelo ouvido, uma vez que se trata de órgãos com diferentes funções, e, portanto, diferentes percepções. É assim, que Cavendish explica as diferentes percepções sensoriais de cada órgão, de acordo com sua particularidade. Ela diz: “nesse caso por exemplo, os olhos copiam os objetos da visão, os ouvidos copiam os objetos do som e assim por diante” - *in this case for example, the eyes copy the objects of vision, the ears copy the objects of sound and so on* (Cavendish, 1664, p. 127 – 128, tradução nossa). Os órgãos sensoriais de um organismo podem perfeitamente trabalhar de maneira independente, mas coordenada, para produzir uma cópia composta de um objeto. Na perspectiva de Cavendish ainda que os vários órgãos “não sejam perfeitamente ou completamente familiarizados; ainda na percepção das várias partes de um objeto, todos eles concordam em fazer suas várias percepções, como se fosse por um ato<sup>62</sup>” - *are not perfectly or completely familiar; yet in the perception of the various parts of an object, they all agree to make their various perceptions as if by an act* (Cavendish, 1668, p. 53, tradução nossa), em sua teoria da percepção, os órgãos trabalham juntos. Cavendish, assim como outros teóricos do seu tempo, ao formular a sua teoria do conhecimento, estabeleceu a diferença entre percepção bem-sucedida, ilusória e alucinação, contudo, não é de nosso interesse realizar uma abordagem exegética de tal distinção, apenas nos interessa compreender sua formulação acerca da natureza das noções de percepção e concepção enquanto noções centrais de sua epistemologia.

Quanto à noção de concepção e sua natureza, Cavendish se refere ao autoconhecimento, e explica que, como este não pode ser perceptivo, significa que o autoconhecimento é uma espécie de conhecimento interior. Em sua epistemologia Cavendish se propõe a explicar a ordem natural do mundo e a ordem da interação entre as coisas, e acordo com Michaelian, “ela pergunta, com efeito, como é que os

---

<sup>62</sup> [Ibidem]

objetos sempre sabem como se comportar adequadamente? Sua hipótese mais provável é que os objetos literalmente sabem como se comportar” (Michaelian, 2009, p. 45), trata-se de um saber que inclui o conhecimento de como se comportam os objetos exteriores e o conhecimento que um objeto tem de si mesmo, ou seja, o autoconhecimento interior de um objeto ou a concepção.

Para Cavendish, um movimento é sempre um movimento próprio, no exemplo da interação de uma bola sendo impulsionada por uma mão, mão não pode ser o motivo do movimento da bola, pois ela não entra em movimento junto com a bola, quer dizer, a causa do movimento da bola seria a própria bola, a mão apenas teria sido a causa inicial do seu movimento, mas não o movimento em si. Apesar de defender a ideia de auto movimento, O’Neill indica que Cavendish, algumas vezes, parece reconhecer a relação entre causa e efeito nestes termos. Depois de nos lembrar que o movimento da mão não é transferido para a bola, ela escreve:

Não digo que o movimento da mão não contribua para o movimento da bola; pois embora a bola tenha seu próprio movimento natural. . . no entanto, o movimento da bola não se moveria por tal movimento local exterior, se o movimento da mão, ou de qualquer outro corpo móvel exterior, não lhe desse oportunidade de se mover dessa maneira; portanto, pode-se muito bem dizer que o movimento da mão é a causa daquele movimento local exterior da bola, mas não é o mesmo movimento pelo qual a bola se move<sup>63</sup>. (Cavendish, 1664, p. 447- 448, tradução nossa)

Segundo essa explicação, a causa do movimento de uma coisa é sempre a própria coisa, podendo admitir forças ocasionais, quer dizer, poderia haver outra causa potencial, pois a autora sugere que a mão não é a causa para o movimento da bola, a mão seria a força movente apenas por ocasião, mas poderia ter sido outra coisa, desta forma ela não seria necessária ao movimento, mas apenas ao primeiro impulso. Em outras palavras, para Cavendish, a causa real do movimento do objeto é sempre o próprio objeto, e isso se dá porque segundo a autora todas as coisas possuem uma autoconsciência. O argumento, não exclui a ação da mão como causa ocasional primordial para induzir o movimento da bola, entretanto, a mão é responsável pelo movimento apenas indiretamente; “são as propriedades do próprio

---

<sup>63</sup> *I do not say that the movement of the hand does not contribute to the movement of the ball; for although the ball has its own natural movement. . . however, the movement of the ball would not move by such an external local motion if the movement of the hand or any other external moving body did not give it the opportunity to move in that way; therefore, it can very well be said that the movement of the hand is the cause of that local movement outside the ball, but it is not the same movement by which the ball moves. (Cavendish, 1664, p. 447- 448).*



objeto que garantem uma cadeia de conexões físicas entre a ocasião e o efeito, mas o movimento da mão não pode ser transferido para a bola” - *are the properties of the object itself that ensure a chain of physical connections between the occasion and the effect, but the hand movement cannot be transferred to the ball* (Cavendish, 2001, P.L. XXX – XXXI, tradução nossa)<sup>64</sup>. O argumento de Cavendish se apoia na tese do movimento por autoconhecimento, a autora salienta que, de outro modo o objeto sequer conseguiria se mover, apesar do sinal inicial da mão. Nas palavras de Cavendish, a ordenação da natureza só é possível por conta de sua capacidade auto consciente, assim, “é improvável que as infinitas partes da natureza se movam...tão ordenadamente e metodicamente como o fazem, sem saber o que fazem, ou por que, e se se movem<sup>65</sup>” - *it is unlikely that the infinite parts of nature move...as orderly and methodically as they do, without knowing what they do, or why, and move* (Cavendish, 1666a, p. 139, tradução nossa), sendo assim, é a própria ordem natural das coisas que justifica a ideia de concepção ou o autoconhecimento da natureza material.

Naturalmente, são inúmeras as dificuldades de interpretação dos argumentos epistemológicos de Cavendish e suas possibilidades não se esgotam nesta análise. Em sua argumentação o autoconhecimento, basicamente, é entendido como “aquele conhecimento produzido pelos movimentos voluntários da matéria animada” - *that knowledge produced by the voluntary movements of animated matter* (Cavendish, 1666a, p 192; 1668, p. 69, tradução nossa); na visão da autora, esse conhecimento (interior) inclui a ideia de memória. Para ela, apenas a concepção é produzida voluntariamente:

[...] além dessas percepções exteriores dos objetos, existem algumas outras ações interiores, tanto dos sentidos quanto da razão, que são realizadas sem a apresentação de objetos exteriores, voluntariamente ou mecanicamente; e, portanto, não são ações de padronização, mas ações voluntárias de figuração<sup>66</sup>. (Cavendish, 1666a, p. 170, tradução nossa).

Significa que, apenas a concepção corresponde à parte racional da coisa pensante, enquanto a percepção corresponde à parte sensorial, por isso apenas a

---

<sup>64</sup> [Ibidem]

<sup>65</sup> [Ibidem].

<sup>66</sup> *that the various organs are not perfectly or completely familiar; yet in the perception of the various parts of an object, they all agree to make their various perceptions as if by an act.* (Cavendish, 1666a, p. 170).

concepção é produzida voluntariamente pois está diretamente ligada à razão.

A interpretação mais plausível da argumentação epistemológica de Cavendish, é que, assim como para ela a percepção é dupla, ou seja, se executa tanto pela parte sensível quanto pela parte racional de uma coisa, ela admite que ambas as partes animadas de uma coisa desempenham um papel em suas concepções. Assim, mesmo que a parte racional naturalmente desempenhe um papel mais importante do que a parte sensível a parte sensível não deixa de ter sua importância, pois o seu papel é decisivo na produção das percepções. A parte racional de uma criatura “informa-se sobre coisas que o sensível não pode” - *One is informed about things that the sensible cannot* (Cavendish, 1666a, p. 192, tradução nossa), coisas que não podem ser captadas, isto é, percebidas através dos sentidos, a parte racional é por assim dizer, “a parte mais pura, mais sutil, mais ativa e inspectiva da natureza” (ibidem), por outro lado, segundo ela, “os movimentos sensíveis, estão sobrecarregados com as partes inanimadas e, portanto, “obstruídos e retardados<sup>67</sup>” - *the purest, most subtle, most active and inspecting part of nature*” (ibid.), *on the other hand, according to her, "the sensitive movements are overloaded with the inanimate parts and therefore obstructed and delayed* (Cavendish, 1668, p. 9, tradução nossa), e ainda que de maneira imperceptível, as coisas sensíveis participam da racionalidade.

Em sua epistemologia, Cavendish procura explicar a produtividade do pensamento sugerindo uma relativa independência dos movimentos racionais, ela diz,

[...] as partes racionais podem mover-se em mais ações figurativas diversas do que as sensíveis; qual é a causa de uma criatura humana ter mais concepções do que percepções; para que a mente possa agradar-se com mais variedade de pensamentos do que o sensitivo com variedade de objetos<sup>68</sup>. (Cavendish, 1666, p. 192; 1668, p. 58, tradução nossa)

É possível que em sua epistemologia, no que corresponde à argumentação da relação entre autoconhecimento e auto movimento, Cavendish sustente, que, o autoconhecimento de alguma forma anteceda ao auto movimento ou mesmo que

---

<sup>67</sup> [Ibidem]

<sup>68</sup> [...] *the rational parts can move in more figurative actions than the various sensitive ones; what is the cause of a human creature having more conceptions than perceptions; so that the mind can pleasewith more variety of thoughts than the sensitive with variety of objects.*

ambos sejam, em última análise, aspectos da mesma coisa. Em síntese, o conhecimento e a vida são interpretados pela filósofa inglesa como efeitos dos movimentos próprios de cada grau da matéria. Em todo caso, nem sempre Cavendish é tão clara sobre esta relação, o que gera grande dificuldade na interpretação dos seus argumentos.

### 3.5 Visões políticas

As ideias políticas de Margaret Cavendish aparecem em toda a sua obra, de maneira mais ou menos evidente, mesmo nos escritos de filosofia da natureza, elas estão presentes. Embora tenha se colocado no cenário intelectual do século XVII como uma filósofa da natureza Cavendish dedica grande parte de seus escritos à discussão de temas políticos, mesmo nos poemas voltados para a discussão científica, nota-se a presença de questões com viés político, o que sugere que, sua obra quando considerada em conjunto, pode muito bem ser interpretada como uma teoria política.

Apesar de as suas visões políticas aparecerem em seus textos científicos, são nos ditos: “escritos políticos” compostos por peças, cartas e romances, que Cavendish desenvolve o seu pensamento político e suas críticas ao sistema político e social inglês com maior profundidade. Desses escritos, o mais completo e mais conhecido é o romance utópico *The Blazing World – O Mundo Resplandecente* cuja escrita visava alcançar um público mais amplo que aquele leitor erudito acostumado com a escrita mais rebuscada dos ensaios ou tratados filosóficos. Em sua justificativa, explica que o estudo da natureza é extenuante e por isso, elege a escrita ficcional como forma de proporcionar uma leitura mais leve e acessível ao leitor:

E este é o motivo de eu ter incluído esta narração fictícia às minhas observações filosóficas, e de tê-las juntado como dois mundos, pelas extremidades de seus polos, conduta adotada unicamente para meu próprio agrado, a fim de entreter meu pensamento tão dedicado aos estudos e empregado em contemplações racionais, assim como para proporcionar algum regozijo ao leitor, com algo diverso, que é sempre agradável. (Cavendish, 2014, p. 86 – 87)

Além das questões políticas, o texto apresenta questões de filosofia natural e, também críticas a filósofos experimentais da época, o texto que se trata na verdade de um apêndice de *As Observações* e se organiza a partir de um prefácio e três

seções, também funciona de modo independente. A primeira seção descreve um mundo utópico e sua organização política. A segunda seção apresenta diálogos sobre teorias científicas e busca esclarecer os debates filosóficos vigentes na época. A terceira e última seção, introduz uma narrativa fantasiosa em que a personagem viajante leva consigo o modelo do mundo novo para o mundo de origem e o impõe justificando a unificação política sob o argumento da estabilidade. A estabilidade é o aspecto central na construção do novo mundo, sobretudo, porque em um estado de natureza as pessoas estariam em perpétuo medo e não seriam capazes de manter uma vida longa e pacífica, além de não poderem desenvolver as suas potencialidades.

A sua preocupação com a estabilidade social e sua crítica à sociedade inglesa, se evidenciam nos diálogos entre as personagens do enredo onde a duquesa descreve o mundo real como um lugar miserável e desagradável,

[...] um mundo miserável como aquele do qual eu venho, onde há mais soberanos que mundos, e mais falsos governantes que governo, mais religiões que deuses e mais formas de pensar naquelas religiões que verdades; mais leis que direitos e mais subornos que juízes; mais políticas que necessidades e mais medos que perigos; mais cobiça que riqueza, mais ambição que mérito; mais serviços que recompensas, mais linguagens que inteligência, mais controvérsias que conhecimento, mais relatórios que ações e mais presentes por parcialidades que acordos por mérito; tudo isso é uma grande miséria. (Cavendish, 2014, p. 252).

As críticas acima evidenciam a insatisfação da autora com o sistema político e com a sociedade inglesa de sua época. Para ela, o mundo real era um mundo miserável à medida que promovia a desigualdade humana, um mundo opressor, um mundo vulgar, predominado pela dominação masculina.

Em sua utopia política, Cavendish expõe o problema das guerras e insurreições e aponta a necessidade de uma reordenação do mundo. Nesse sentido, o relato dos debates entre as personagens do diálogo pode ser interpretado como uma versão fictícia do mundo real e uma crítica incisiva à sociedade constituída e suas imperfeições. A ficção apresenta as insatisfações da autora com as práticas culturais da época e aponta a sua intenção em participar do debate oficial da época.

Basicamente, o seu modelo político seguindo o modelo hobbesiano, é fundamentado na ideia de unidade, defendendo a existência de poucas leis, a unidade política, isto é, a existência de um governo comandado por um único soberano (monárquico); uma única língua e uma única religião, com a justificativa

de evitar conflitos internos e facções, prezando pela harmonia da comunidade. A discussão política de Cavendish constitui assunto central neste trabalho e será desenvolvida nos próximos capítulos.

### 3.6 Considerações

Concomitantemente aos seus estudos de Filosofia Natural, Cavendish discutiu diversos assuntos sociais e políticos em um tom reivindicativo, o que faz de sua escrita um importante instrumento político. A autora questiona a condição da mulher na sociedade, principalmente a partir de seus escritos políticos<sup>69</sup>: *The World's Ollio - A Miscelânea do Mundo* (1655) um conjunto de textos que revela a percepção da autora sobre sua realidade social e discute questões sobre linguagem, música, ética, história e uma variedade de temas políticos e modernos; *Nature's Pictures - Imagens da Natureza* (1656) revisado em (1671), uma coleção de textos em que discute aspectos sociais e políticos e, especialmente, o lugar da mulher, inclusive na esfera afetiva. A primeira edição é introduzida por um ensaio autobiográfico; *Plays – Peças* (1662), em que discute questões ligadas ao papel das mulheres na sociedade e na política; *Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places - Orações de vários tipos, acomodadas em lugares diversos* (1662 revisado em 1663 e 1668), consiste em um importante debate político onde estabelece dialeticamente as posições especulativas para uma boa sociedade e assuntos próprios da era moderna, questões de governo e regime políticos (monarquistas, parlamentaristas e mesmo socialistas), expondo as falhas sociais e teóricas de qualquer plano de governo excludente quando se posiciona contra à subordinação das mulheres em pleno século XVII e quando reclama direitos à educação formal, o que em nosso entendimento, a torna uma precursora dos direitos civis. Por fim, citamos a obra *Sociable Letters – Cartas Sociais* (1664), nas quais Cavendish soma epistolografia e linguagem ficcional para formular sua crítica a questões afetivas, ao casamento, amizade e costumes, e realiza uma exortação às mulheres com a intenção de despertar em suas leitoras o interesse e a reflexão acerca do papel das mulheres na sociedade e em espaços públicos.

---

<sup>69</sup> Grifo nosso.

## 4

### Concepções de Filosofia Natural

*[...] pois não sou gananciosa, mas somente tão ambiciosa como qualquer outra do meu sexo, é, ou possa ser – o que faz com que, embora eu não possa ser Henrique V ou Charles II, ainda assim me empenho em ser Margaret, a primeira. E, embora eu não tenha poder, tempo ou oportunidades para ser um grande conquistador como Alexandre ou César, ainda assim, em vez de não ser senhora de um deles, uma vez que não fui agraciada pela Fortuna, quando menos pelas Parcas, decidi conceber o meu próprio mundo, pelo que espero não ser censurada, já que é possível a qualquer um proceder da mesma forma<sup>70</sup>.*

Cavendish (1666)

Neste capítulo, a tese se dirige ao estudo e interpretação dos principais fundamentos da filosofia da natureza de Margaret Cavendish. Em geral, a filosofia natural de Cavendish que inclui a narrativa ficcional *The Blazing World – O Mundo Resplandecente*, serve como uma crítica às filosofias emergentes do mecanicismo e do experimentalismo de sua época. Cavendish é consciente da sua exclusão do círculo intelectual, inteiramente dominado pelos homens, ela utiliza o espaço da narrativa ficcional juntamente com os seus tratados científicos para reivindicar domínio racional e se promover como uma filósofa natural racional e contemplativa. À medida em que Cavendish refina a sua teoria no decorrer da sua escrita, o gênero narrativo permite-lhe dramatizar a sua teoria e suas observações científicas. Em síntese em sua filosofia natural Cavendish concebe a matéria como uma estrutura contínua, não atômica ou particular, sensível e racional.

#### 4.1

##### A Filosofia natural

Em linhas gerais, em seus estudos de filosofia da natureza, Margaret Cavendish rejeita as ideias mecanicistas da maioria dos seus contemporâneos e formula um sistema filosófico baseado na ideia de um materialismo vitalista. Lady Margaret, de acordo com Susan James (1999), “alia o vitalismo ao materialismo

---

<sup>70</sup> Tradução nossa.

para produzir a visão de mundo como matéria automotriz e depois substitui uma explicação mecanicista da causação pelas noções gêmeas de percepção e geração<sup>71</sup>” *combines vitalism with materialism to produce the world view as a matter of cars and then replaces a mechanistic explanation of causation by twin notions of perception and generation* (James, 1999, p. 249, tradução nossa), essa imagem da natureza, embora soe estranha para o mundo de hoje, não era aos contemporâneos de Cavendish. A rejeição do mecanicismo em favor de uma visão segundo a qual a matéria possui “algum tipo de poder ativo ou vital” (Ibidem), está em consonância com o espírito intelectual de sua época. James destaca que, o tipo materialista de vitalismo de Cavendish, ocupa “uma posição única na paisagem exótica e lotada das explicações da natureza do final do século XVII” - *a unique position in the exotic landscape and crowded with explanations of nature from the late seventeenth century* (James, 1999, p. 219, tradução nossa), atestando assim a sua originalidade. Isso faz de Cavendish uma típica estudiosa do seu tempo e ao mesmo tempo uma novidade na cena intelectual do século XVII cujas opiniões ocupam o lugar negligenciado por outros filósofos da época, especialmente por Thomas Hobbes e Thomas More.

De acordo com James, há certa proximidade conceitual entre o pensamento utópico de Cavendish e More a respeito do mecanicismo emergente. Enquanto More argumenta que “uma vez que a matéria é inerte, a explicação mecanicista deve ser complementada com explicação em termos de espírito não-material, Cavendish defende a tese de que a matéria é automotriz, portanto, não inerte” - *since matter is inert, the mechanistic explanation must be supplemented with an explanation in terms of non-material spirit, Cavendish defends the thesis that matter is automotive, therefore not inert* (James, 1999, p. 229, tradução nossa), para ela a ideia da inércia da natureza é inadmissível, pois em sua filosofia natural postulava o movimento como um princípio fundamental. As instabilidades impostas pela guerra civil durante a sua juventude, provavelmente, situaram o “movimento” como uma categoria central no seu pensamento. Cavendish desenvolveu profundo interesse em entender a natureza do movimento e os efeitos das forças externas nas coisas e nos corpos; o movimento, emergiu como o conceito que ligava a filosofia natural à teoria política.

---

<sup>71</sup> Tradução nossa.

Em seu poema *Poemas e Fantasias* Cavendish descreve o movimento como a força primordial da natureza e argumenta que o movimento precede a própria vida no ato de criação:

Quando a Natureza criou este mundo pela primeira vez,  
Ela ligou para um conselheiro sobre como o mesmo poderia acontecer.  
O movimento foi o primeiro, que tinha uma inteligência sutil.  
E então veio a Vida, a Forma e a Matéria.<sup>72</sup>  
(Cavendish, 1653, p. 01, tradução nossa).

Em outras palavras, a filosofia natural de Cavendish consiste em uma verdadeira teoria da matéria e do movimento. Em sua teorização ela sustenta que o materialismo vitalista supera a tese do vitalismo não materialista de Thomas More. Conforme indica Jaqueline Broad, em *Women Philosophers of the Seventeenth Century* (2004), “o materialismo vitalista de Cavendish é mais simples e explicativamente mais poderoso do que aquele apresentado por Thomas More e mantinha-se nos limites da razão natural” - *Cavendish's vitalistic materialism is simpler and more powerful than that presented by Thomas More, and it remained within the limits of natural reason* (Broad, 2002, p. 57, tradução nossa). Nesse sentido, a concepção materialista de Cavendish se aproxima do conceito hobbesiano, e no que corresponde ao vitalismo, ela permanece próxima a Thomas More.

O seu argumento da ordem da natureza contra o mecanicismo em geral, é que para ela o mecanicismo por si é incapaz de explicar a ordem da natureza, porque seria uma filosofia que não postula forças que possam servir como garantia dessa ordem e consistiria em um mundo predominantemente caótico. Ela argumenta: “se a natureza não fosse autoconsciente e perceptiva, cairia em confusão: pois não poderia haver ordem, nem método, no movimento inconsciente a natureza sendo tão exata (como é) precisa ser autoconsciente e perceptiva” - *if nature was not self-conscious and perceptive, it would fall into confusion: for there could be no order, nor method, in the unconscious movement nature being so exact (as it is) must be self-aware and perceptive* (Cavendish, 1668, p. 7, tradução nossa), para ela, a soma

---

<sup>72</sup> *When Nature first created this world,  
She called a counselor about how the same could happen.  
The movement was the first, which had a subtle intelligence.  
And then came the Life, the Form and the Matter.*



dessas características constitui o aspecto autônomo da natureza. Cada coisa possui um autoconhecimento, uma autoconsciência, tanto de si quanto de outras coisas (e de suas atividades da natureza), cada ação natural (como respiração, digestão, simpatia, antipatia, divisão, composição, pressão, reação etc). Ela argumenta, a natureza é perceptiva e autoconsciente (Cavendish, 1666, p. 139). Assim, autoconhecimento e percepção também são categorias centrais nos estudos da Filosofia natural de Cavendish.

Em sua primeira formulação sobre filosofia natural em o poema *Poems and Fancies*<sup>73</sup> (1653), Cavendish se posiciona a favor do atomismo, onde desenvolve uma teoria corpuscular da matéria apresentando quatro tipos de átomos: os átomos quadrados, os átomos redondos, os átomos alongados e os átomos afiados, que constituem os elementos da natureza: terra, água, ar e fogo, respectivamente. A mistura e movimentos dos diferentes tipos de átomos, juntamente com o vazio, criam segundo ela, a variedade das formas e mudanças da natureza. Esse movimento no cérebro, produz o entendimento e as emoções; sua harmonia gera saúde e sua desarmonia, doença.

Em sua descrição:

Os átomos quadrados e planos formam a Terra opaca. Os átomos redondos tornam a Água mais clara. Os átomos longos e retos parecem flechas, montam em seguida as pontas e fazem o céu aéreo. Os Átomos mais afiados transformam-se em Fogo, que por sua qualidade penetrante eles queimam [...] Assim, várias Figuras, vários temperamentos fazem, [mas o que é misturado, dos quatro participa]<sup>74</sup>. (Cavendish, 1653, p. 6, tradução nossa)

Para a autora, os átomos como substâncias eternas, são infinitos e possuem capacidade para agir voluntariamente, quer dizer, são autônomos.

Os tipos variados de átomos e suas qualidades particulares são responsáveis pela explicação da variedade de coisas e o constante movimento: “Assim, várias Figuras, vários temperamentos fazem, / Mas o que é misturado, dos quatro participa”<sup>75</sup> - *So, various Figures, various temperaments do, / But what is mixed, of the four participates* (Cavendish, 1653, p. 6, tradução nossa). De acordo com essa

<sup>73</sup> Cavendish. *Poems and Fancies*, 1653, p. 6.

<sup>74</sup> *The square and flat atoms form the opaque Earth. The round atoms make the water clearer. The long, straight atoms look like arrows, then assemble the tips and make the sky aerial. The sharpest Atoms become Fire, which by its penetrating quality they burn [...] Thus, various Figures, various temperaments do, [But what is mixed, of the Four participates].* (Cavendish, 1653, p. 6).

<sup>75</sup> Tradução própria.

classificação, os átomos podem ser entendidos como infinitos e autônomos, e a mistura e os movimentos dos diferentes tipos de átomo, juntamente com o vazio, geram a variedade das formas e mudanças da natureza.

Nas palavras da autora:

Pequenos átomos podem de si mesmos organizar um mundo,  
 Por serem sutis, adquirem qualquer forma;  
 E conforme dançam, encontram lugares adequados.  
 As formas que melhor concordam, formam todo tipo...  
 Das formas que mais lhes agradam, fazem de tudo<sup>76</sup>.  
 (Cavendish, 1644, p. 06, tradução nossa)

Cavendish aceita parcialmente a teoria clássica, contudo, ao contrário da argumentação epicurista ou grega que definia os átomos como “sementes” ou “átomos/partículas” “de matéria indivisíveis e indestrutíveis<sup>77</sup>” – “*seeds*” or “*atoms/particles*” of unbreakable and indestructible matter (Detlefsen, 2006. p. 200). Em sua teoria das partículas, Cavendish sustenta que a matéria é infinitamente divisível, e defende uma ciência de infinitas probabilidades antecipando o que posteriormente seria o fundamento das formulações científicas de Newton e Leibniz (teóricos da curvatura, do tempo e de infinitos comparáveis).

O interesse de Cavendish pela filosofia natural surge por influência de seu marido, William Cavendish, Duque de Newcastle, seu patrono intelectual. Além da influência do Duque, Cavendish conviveu com personalidade influentes como Descartes, Hobbes e Gassendi, que frequentavam a residência dos Cavendish durante o exílio do casal na França, graças a amizade com os Cavendish. Participou do debate científico através das *Cartas*<sup>78</sup> intituladas - *Philosophical letters* em 1664, onde escreve objeções aos teóricos modernos. Embora não tenha sido membro, teve uma breve, porém marcante, passagem pela *Royal Society*, sendo a primeira mulher a participar do círculo de debates promovidos pela comunidade científica inglesa no ano de 1663.

---

<sup>76</sup> *mall atoms can organize a world of themselves,  
 For being subtle, they acquire any form;  
 And as they dance, they find suitable places.  
 The forms that best agree, form all kinds of..  
 Of the ways that please them most, they do everything.*  
 (Cavendish, 1644, p. 06).

<sup>77</sup> [Ibidem].

<sup>78</sup> A obra *Cartas Filosóficas* é escrita na modalidade de diálogo onde a autora se corresponde com uma suposta amiga fictícia.

Em *Philosophical Letters* (1664), onde supostamente dialoga com uma amiga imaginária, Cavendish critica as teses dos contemporâneos sobre a natureza do movimento. A carta XXX das *Cartas Filosóficas*, por exemplo, defende um vitalismo materialista<sup>79</sup>, rejeita o sistema aristotélico e edifica o seu próprio sistema filosófico-natural (antiaristotélico). Em 1653, publica o seu primeiro tratado científico em forma de poema, *Poems and Fancies*, que inclui um conjunto de poemas sobre os átomos e as suas qualidades (peso, tamanho, geometria), e a forma como, sua combinação forma a matéria.

A sua formulação de movimento, categoria central em seus estudos da natureza, e que ligava a filosofia natural à teoria política, encontra-se em suas objeções a Descartes, na Carta XXX, onde se posiciona contrariamente à tese cartesiana acerca do movimento, concebido como modo da substância extensa estabelece, sustenta que não se pode abstrair movimento da matéria, quer dizer, para ela não há qualquer distinção entre movimento e corpo; e aparece em outros textos como em o *Mundo Resplandecente*. Cavendish rejeita a hipótese de transferência de movimento entre corpos, pois a transferência implicaria a destruição do próprio corpo, não há movimento separado da matéria. Nas cartas XXX e XXXI Cavendish formula a sua concepção de espaço afirmando que a espacialidade não pode ser concebida como um modo da extensão, como queria Descartes, porquanto o corpo jamais prescinde ou altera o seu lugar. Sendo assim, não há vácuo ou espaço vazio, mas o próprio espaço é em si uma parte da matéria,

Carta XXX. Seção I.

Senhora,

Eu estou lendo agora as obras do famoso e mais renomado autor, Descartes, das quais pretendo escolher apenas os discursos de que mais gosto, e não examinar as suas opiniões como elas perpassam seus livros do começo ao fim; e, para isso, eu escolhi, em primeiro lugar, seu discurso sobre o movimento, e não concordo com a opinião dele quando define movimento como apenas um modo de uma coisa e não a coisa ou o corpo ele mesmo; visto que, em minha opinião, não se pode abstrair movimento do corpo, nem de maneira real nem segundo nossa maneira de conceber, pois como eu posso conceber aquilo que não é, e que não pode ser em natureza, isto é, conceber o movimento sem corpo? Assim, o movimento nada mais é do que uma só coisa com o corpo, sem qualquer separação ou abstração de qualquer tipo. Tampouco está de acordo com a minha razão que um corpo possa dar ou transferir movimento para outro corpo; e quanto mais movimento ele dá ou transfere para esse corpo, mais ele

---

<sup>79</sup> *Philosophical letters* PL, 111; PL, 239; *Observations Upon Experimental Philosophy*; p. 137 (daqui em diante OEP); *Grounds for Natural Philosophy* p. 1 (daqui em diante GNP); GNP, 237.

perde – como, por exemplo, em dois corpos sólidos lançados um contra o outro, no qual um, que é jogado com maior força, leva o outro junto com ele e perde tanto movimento quanto o que ele dá [...]”<sup>80</sup>. (Cavendish, 2012, p. 42 – 43, tradução nossa)

O movimento é intrínseco ao próprio corpo e não algo diferente dele. A autora pontua que, se o movimento é inseparável da matéria, ao ser transferido deveria conservar parte da substância material em si. Ao se opor à noção cartesiana de espaço, Cavendish também fundamenta a sua teoria da percepção.

A metafísica e a filosofia natural de Cavendish foram formuladas como objeções aos modernos quanto às suas explicações dos fenômenos naturais. Seu sistema filosófico da natureza também foi uma resposta ao que ela entendia como o fracasso da filosofia mecânica em explicar a questão do movimento. Cavendish rejeitou o dualismo mecanicista de Descartes, defendendo um papel causal à mente incorpórea em fenômenos como percepção sensorial e movimento voluntário; e inferiu críticas ao mecanicismo puramente materialista de Hobbes. Apesar das rejeições explícitas à doutrina da transmissão de acidentes como o movimento, teorias de Hobbes e de Descartes, Cavendish sustentou (e Leibniz também o fez) mais tarde, que um modelo de transmissão deve fundamentar qualquer explicação mecânica da mudança. Para ela, as próprias explicações mecânicas dependem de coisas como a transferência ou translação do movimento por meio do impacto; portanto, uma explicação mecânica da percepção sensorial envolve tipicamente a impressão de uma figura em um órgão corpóreo. A sua rejeição é duplamente fundamentada, primeiro, ela diz que, se o movimento é um modo de um corpo, como sustentavam os filósofos mecanicistas, “então o movimento não pode viajar para fora da substância corporal na qual é inerente durante o processo de transferência para outro corpo” - *then the movement cannot travel out of the bodily substance in which it is inherent during the process of transfer to another body*

---

<sup>80</sup> *I am now reading the works of the famous and most renowned author, Descartes, from which I intend to choose only the speeches that I like the most, and not examine their opinions as they pervade their books from beginning to end; and for this I have chosen, first of all, his discourse on movement, and I do not agree with his opinion when he defines movement as just a mode of a thing and not the thing or the body itself; since in my opinion one cannot abstract movement from the body, neither in a real way nor according to our way of conceiving, for how can I conceive that which is not, and cannot be in nature, that is, conceive the movement without body? Thus, movement is nothing more than one thing with the body, without any separation or abstraction of any kind. Nor is it in agreement with my reason that a body can give or transfer movement to another body; and the more movement it gives or transfers to this body, the more it loses - as for example in two solid bodies thrown against each other, in which one, who is thrown with greater force, takes the other along with him and loses as much movement as he gives [...].* (Cavendish, 2012, p. 42 – 43).

(Cavendish, 1664, p. 98, tradução nossa), segundo essa visão, isso implicaria na aceitação do status duvidoso das “qualidades reais” dos escolásticos: coisas que são apenas qualidades ou modos, mas que de alguma forma possuem o status de “coisas completas<sup>81</sup>”, (Cavendish, 1664, p. 98), quer dizer, substâncias, enquanto os mecanicistas modernos geralmente negavam a sua existência.

A cada translação de movimento após o impacto com outro corpo “diminuiria não apenas o movimento no agente de mudança, mas também a substância e quantidade do agente” - *would decrease not only the movement in the agent of change, but also the substance and amount of the agent* (Cavendish, 1664, p. 98, tradução nossa). Em sua concepção acerca da natureza do movimento ela sugere na carta a seguir que:

Carta XXX. Seção I.

Um corpo pode ocasionar ou imitar o movimento de outro, mas não pode dar nem tirar o que pertence à sua própria substância ou à de outro corpo. Portanto, toda criatura sendo composta dessa mistura de matéria animada e inanimada também tem automação, isto é, vida e conhecimento, sentido e razão, de modo que nenhuma parte precisa dar ou receber movimento para ou de outra parte; embora possa ser uma ocasião de tal modo de movimento para outra parte e fazer com que se mova assim ou assim: como por exemplo, um relojoeiro não dá ao relógio seu movimento, mas ele é apenas a ocasião em que o relógio se move dessa maneira, pois o movimento do relógio é o próprio movimento do relógio, inerente a essas partes desde que a matéria foi [...] o corpo (embora movido por outro, a se mover dessa maneira) se move por seu próprio movimento natural; pois o auto-movimento é a própria natureza da matéria animada [...]<sup>82</sup>. (Cavendish, 1664, p. 98 – 100, tradução nossa).

A questão não é negar as ocorrências de ações diretas na natureza, mas demonstrar os motivos pelos quais a transferência mecânica de movimento no impacto não pode significar a base de toda mudança natural.

---

<sup>81</sup> [Ibidem].

<sup>82</sup> *Letter XXX. Section I.*

*A body may cause or imitate the movement of another, but it cannot give or take what belongs to its own substance or that of another body. Therefore, every creature being composed of this mixture of animate and inanimate matter also has self-drive, that is, life and knowledge, sense and reason, so that no part needs to give or receive movement to or from another part; although it may be an occasion of such a mode of movement to another part and cause it to move like this or that: for example, a watchmaker does not give the watch its movement, but it is only the occasion when the watch moves in this way, for the movement of the clock is the very movement of the clock, inherent in these parts since the matter was [...] the body (although moved by another, to move this way) moves by its own natural movement; because self-movement is the very nature of the animated matter [...].* (Cavendish, 1664, p. 98 – 100).

Em uma breve síntese da filosofia natural de Cavendish, podemos dizer que a sua concepção de materialismo vitalista se traduz em uma rejeição da possibilidade de existência de coisas imateriais, em sua concepção todas as coisas existentes participam de algum modo da matéria, ainda que seja imperceptível aos nossos sentidos, quer dizer, não existem substâncias incorpóreas nem qualidades incorpóreas na natureza, exceto a própria substância divina.

Por fim, o vitalismo materialista de Cavendish surge no século XVII como uma novidade, abrigando a ideia de que a natureza em sua total complexidade, é dotada de vida e liberdade próprias. Esse argumento, em última análise, indica que a filosofia natural de Cavendish pode muito bem ser interpretada como um tipo de metáfora política ou mesmo de gênero e que a sua teoria da matéria, principalmente, o princípio do auto movimento, favorece predisposições políticas e de gênero; um traço comum ao pensamento de Hobbes que de acordo com alguns críticos formula a sua filosofia mecanicista a partir de implicações políticas e de gênero.

## 4.2

### Razão e imaginação

Razão e imaginação são categorias centrais na teorização filosófica da modernidade, especialmente, no desenvolvimento de teorias científicas e políticas é comum nos depararmos com a reflexão acerca do papel da imaginação na produção do saber científico e sua relação com a razão. A imaginação está na base do pensamento utópico de Cavendish, em seu romance *The Blazing World* (1666), o seu alter ego é livre para construir todo um sistema social e filosófico baseado na corporalidade e na subjetividade cuja finalidade pode ser interpretada como o seu desejo de derrubar as categorias artificiais de gênero por meio da literatura utópica e ficcional.

Thomas Hobbes, o principal expoente da filosofia política na modernidade, em sua teorização política, considera a imaginação como uma condição para a produção do saber científico. Em *O Leviatã* Hobbes situa a imaginação na base do seu mecanicismo, e se explica no movimento interno das sensações causadas pela percepção dos objetos que impactam os sentidos, a imaginação é o que permite que a imagem dos objetos permaneça na mente mesmo após o desaparecimento do objeto da sensação,

Assim, o que vemos acontecer na água - cessado o vento, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda -, acontece também no movimento produzido nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha etc., pois após a desapareição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. (Hobbes, 2003, p. 18).

Na explicação de Hobbes, a imaginação deriva da imagem criada pelo sentido da visão: “a IMAGINAÇÃO nada mais é, portanto, que uma sensação em declínio, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos” (Hobbes, 2003, p. 18), sendo assim, a imaginação é um reflexo da percepção dos objetos através dos nossos sentidos. Hobbes argumenta ainda que, imaginação e memória são a mesma coisa com causas diferentes, pois se trata da manutenção das ilusões originadas na sensação, quer dizer, para ele memória e imaginação são materialmente idênticas, o termo memória difere apenas na sua utilização, quando nos referirmos à imaginação como uma forma de percepção relativa ao passado, isto é, quando os objetos não estão mais diretamente pressionando nossos sentidos.

Este senso decaído, quando nós nos referimos à coisa nela mesma – digo, à fantasia nela mesma – nós chamamos de imaginação, como eu disse antes; mas quando nós expressamos a perda de força, ressaltando a sensação esvaecida, velha e passada, chamamos de memória. Então, imaginação e memória são uma mesma coisa, que por diversas considerações tem diversos nomes (Hobbes, 1958, p. 28).

É assim que Hobbes explica a origem de nossos pensamentos, ele define a imaginação como o movimento da sensação, e a forma da sensação se conservar na mente é mantendo a imagem do objeto. Para Hobbes o conhecimento e as atividades mentais estão fundados nos conceitos de sensação e imaginação, portanto, os sentidos e a própria imaginação são indispensáveis para a produção do pensamento científico.

A relação entre imaginação e razão está no centro da teorização política de Thomas Hobbes, o que será fundamental para o desenvolvimento do seu projeto político, pois permite a reordenação das relações de poder praticadas no estado de natureza e sua conversão em relações de direito instituídas pelo Estado Civil, assim a imaginação corresponde às paixões e ao estado de natureza enquanto a razão é a esfera do artifício, isto é, das relações políticas estabelecidas pelo contrato. Hobbes explica a relação entre razão e imaginação pela teoria das paixões que, de acordo com a sua visão, antes de se manifestarem em ações exteriores se apresentaram na

imaginação. A imaginação é, portanto, a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários, nas palavras de Hobbes:

As concepções e aparições não são nada realmente, além de movimento em alguma substância interna da mente (*head*). Este movimento não para aí, mas procede até o coração, e deve necessariamente aí auxiliar ou obstruir este movimento chamado vital. Quando este é auxiliado, ele é chamado de deleite, contentamento, ou prazer, o qual nada mais é do que movimento sobre o coração, da mesma forma que a concepção (*conception*) nada mais é do que um movimento na mente (*head*). (Hobbes, 1994, p. 43).

Em Hobbes, todo o conhecimento parte da percepção sensorial, quer dizer, a origem dos pensamentos reside na sensação. O princípio dos movimentos voluntários reside no movimento da imaginação, que por sua vez é resultado da percepção das coisas exteriores, nas palavras de Hobbes (2003, p. 15): “não há nenhuma concepção no espírito do homem, que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos do sentido. O resto deriva daquela origem.”, para Hobbes a origem do conhecimento repousa na imaginação e na sensação.

Para a filósofa moderna Margaret Cavendish (1623), particularmente sensível ao fascínio da imaginação / fantasia, a imaginação seria um meio completo não só de conhecimento, mas propriamente de percepção. Cavendish assegura que enxergamos com olhos físicos e com a mente, destacando a ligação entre a imaginação e a razão. Em sua Filosofia Natural, essa internalização do conhecimento e da percepção leva ao duplo funcionamento da visão, significando que: primeiro, os objetos da visão são projetados em um ambiente interno, particular; segundo o mundo externo é conhecido através das propriedades internas, espirituais e imaginativas do sujeito. Assim, a imaginação, ou a habilidade de ver o que ainda não foi visto, é um meio de conhecimento tanto quanto a observação. Segundo essa visão, os sentidos pela sua limitação, são incapazes de conduzir ao conhecimento propriamente, mas a imaginação é o movimento que conduz a mente além dos limites do sentido e por isso merece consideração.

Por “fantasia”, Cavendish entendia a faculdade selvagem e inventiva da mente:

Por Razão entendo a busca e o questionamento racionais das causas dos efeitos da natureza; e por imaginação, uma criação ou produção da mente, sendo ambos efeitos, ou melhor, ações das partes racionais da matéria, as quais, são laboriosas e extenuantes, e requerem em muitos momentos a ajuda da fantasia para entreter a



mente, e afastá-las de suas contemplações mais sérias. (Cavendish, 2014, p. 86 – 87).

Naturalmente, Cavendish considera ambas as partes importantes, sendo a imaginação condição primordial para o desenvolvimento da razão. Pois, segundo essa visão, são as nossas percepções sensíveis que ao serem afetadas incessantemente pelos nossos corpos, contribuem para a produção de nossas ideias.

### 4.3

#### Materialismo e metafísica na visão de Margaret Cavendish

As visões materialistas de Margaret Cavendish, se expressam, principalmente, na obra *Philosophical Letters* (1664) e nos seus *Tratados* de filosofia natural. No texto, Cavendish divide a matéria em dois graus básicos, animados e inanimados; e a própria matéria animada se divide em outros dois graus, sensível e racional. Todos esses graus, encontram-se completamente misturados de modo que em qualquer parte da matéria, independente do seu tamanho, há matéria de cada um dos três graus. Em *As Observações*<sup>83</sup> ela dá novos indícios da sua concepção de natureza,

Natureza é uma composição infinita de matéria racional, sensível e inanimada: que ainda elas consistem em um único corpo, por causa da sua íntima e inseparável conjunção (mistura), mesmo assim, elas são aspectos diversos (pois um aspecto não é outro aspecto) e, portanto, cada parte ou partícula da natureza, consiste da mesma mistura, não pode ser simples ou indivisível<sup>84</sup>. (Cavendish, 2001, p. 127, tradução nossa).

Do seu ponto de vista, a natureza é uma composição de diferentes elementos que juntos formam um todo indivisível e devidamente organizado. Na concepção de Cavendish o mundo é ordenado e variado, significa que para ela o mundo natural possui em si mesmo o seu fundamento de ordem e variação.

As concepções materialistas de Cavendish se aproximavam em muitos aspectos daquelas defendidas por Thomas Hobbes, especialmente, quanto aos

---

<sup>83</sup>Cavendish (2001). *Observations Upon Experimental Philosophy*. ed. Eileen O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>84</sup> *Nature is an infinite composition of rational, sensitive and inanimate matter: that they still consist in a single body, because of their intimate and inseparable conjunction (mixture), even so, they are diverse aspects (for one aspect is not another aspect) and therefore every part or particle of nature, consisting of the same mixture, cannot be simple or indivisible.* (Cavendish, 2001, p. 127).

relatos materialistas de percepção ao pampsiquismo<sup>85</sup>. Cavendish, entretanto, aceitou o materialismo, mas rejeitou a versão hobbesiana, e aceitou o pampsiquismo, mas por razões totalmente diferentes daquelas com as quais Hobbes se preocupava. Para ela, o sentido é encontrado em todo o mundo, em todos os tipos de coisas. No texto de *Philosophical Letters* ela sustenta seu pampsiquismo e fundamenta as suas principais ideias materialistas.

#### Carta XIII. Seção II.

É verdade, se a reação fizer sentido; mas a reação não faz sentido, mas o sentido faz a reação; e embora o sino não tenha um conhecimento animal, pode ter uma vida e um conhecimento mineral, e o arco e a caixa de surpresa um conhecimento vegetal; pois a forma e o formato do sino, arco e caixa de surpresas são artificiais; no entanto, cada um em sua própria espécie pode ter tanto conhecimento quanto um animal em sua espécie; somente eles são diferentes de acordo com as diferentes propriedades de suas Figuras: E quem pode provar o contrário que eles não têm? Pois certamente o homem não pode provar o que não pode saber; mas a natureza do homem é tal que, conhecendo muito pouco das outras criaturas, ele julga que não há mais conhecimento na natureza do que o que o homem, pelo menos os animais, têm; e limita todo sentido apenas ao sentido Animal, e todo conhecimento ao conhecimento Animal<sup>86</sup>. (Cavendish, 1664, p. 168-169, tradução nossa).

Para Cavendish, todas as coisas são dotadas de sentido e de razão. O sentido é presente em todos os tipos de coisas, significa, portanto, que todas as coisas têm percepção.

Seguindo a discussão iniciada por Thomas Hobbes e Thomas More acerca da existência ou não de substâncias incorpóreas ou de substâncias imateriais, Cavendish negou a existência de substâncias incorpóreas na natureza, admitindo apenas as coisas sobrenaturais como Deus e a alma. Basicamente, a sua filosofia materialista se baseia na ideia da existência de coisas ou partículas que têm de fato extensão no mundo material.

---

<sup>85</sup> Doutrina filosófica ou crença que defende que toda a matéria, por menor que seja, é dotada de consciência individual.

<sup>86</sup> *Letter XIII. Section II.*

*It is true, if the reaction makes sense; but the reaction makes no sense, but the sense makes the reaction; and although the bell has no animal knowledge, it may have a life and mineral knowledge, and the bow and the box of surprise a vegetable knowledge; for the shape and shape of the bell, bow and box of surprises are artificial; however, each in his own kind may have as much knowledge as an animal in his own kind; only they are different according to the different properties of their Figures: And who can prove otherwise that they do not have? For certainly man cannot prove what he cannot know; but the nature of man is such that, knowing very little of other creatures, he judges that there is no more knowledge in nature than that which man, at least animals, have; and limits every sense only to the Animal sense, and all knowledge to the Animal knowledge. (Cavendish, 1664, pp. 168-169).*

Em que pese o seu materialismo, Cavendish admite a existência de substâncias incorpóreas sobrenaturais, entre elas a ideia de Deus, argumentando nas *Philosophical Letters*, que Deus não se define como algo material existente na natureza, mas algo que existe fora da natureza “Deus é um Espírito, e não uma substância corpórea, [e] a Natureza é um Corpo, e não um Espírito” (Cavendish, 1664. p. 8, tradução própria), negando dessa forma, qualquer tipo de intervenção divina na dinâmica da natureza. As concepções de Deus e alma são algumas das poucas substâncias imateriais admitidas no plano da filosofia natural de Cavendish, como ela indica na Carta a seguir ao inferir objeções a Thomas Hobbes,

Carta XVII. Seção I.

MADAME

Seu autor [Hobbes], sobre o lugar e a grandeza diz que “Lugar não é nada fora da mente nem a grandeza coisa alguma dentro dela, pois o lugar é um mero fantasma de um corpo de tal quantidade e figura e a grandeza é um acidente peculiar do corpo” ([Elementos de Filosofia], parte 2, capítulo 8, artigo 5). Mas isso não é concorde com a minha razão, pois eu acredito que lugar, grandeza e corpo são todos uma e a mesma coisa e que lugar é uma extensão tão verdadeira quanto a grandeza e não uma fingida. Sequer sou eu da sua opinião na qual “o lugar é inamovível”, mas que o lugar se move de acordo com o movimento do corpo, pois a nenhum corpo falta lugar, uma vez que lugar e corpo não são que uma coisa e onde quer que seja que haja lugar, há corpo, sendo uma e a mesma coisa. Dessa maneira, o movimento não pode ser um abandonar de um lugar para a aquisição de outro (artigo 10), pois não há algo que seja o lugar separado do corpo, mas o que é denominado de mudança de local nada mais é que uma mudança dos movimentos corpóreos. (...) Porém, um lugar vazio significa, em minha opinião, nada, pois se lugar e corpo são um e o mesmo, e o vazio é tanto quanto o nada, então certamente essas duas palavras não podem existir juntas, mas são destrutivas uma para a outra<sup>87</sup>. (Cavendish, 1664, p. 57, tradução nossa).

Além da consideração da existência das coisas sobrenaturais, a filosofia natural de Cavendish também admite a classificação dos graus da matéria animada

---

<sup>87</sup> Letter XVII. Section I.

MADAME

*Its author [Hobbes], on place and greatness says that "Place is nothing out of the mind nor greatness anything within it, for the place is a mere phantom of a body of such quantity and figure and greatness is a peculiar accident of the body" ([Elements of Philosophy], part 2, chapter 8, article 5). But this is not in agreement with my reason, for I believe that place, greatness and body are all one and the same thing and that place is an extension as true as greatness and not a pretense. Nor am I of your opinion that "the place is immovable", but that the place moves according to the movement of the body, for no body lacks place, since place and body are not one thing and wherever there is a place, there is body, being one and the same thing. Thus, the movement cannot be a abandoning of one place for the acquisition of another (article 10), because there is nothing that is separate from the body, but what is called change of location is nothing else than a change of bodily movements. (...) But an empty place means, in my opinion, nothing, for if place and body are one and the same, and emptiness is as much as nothingness, then surely these two words cannot exist together, but are destructive to each other."* (Cavendish, 1664, p. 57).

(sensitiva e racional) em oposição ao inanimado. Contudo, ainda que admita a existência de coisas imateriais das quais a própria substância divina, Cavendish descarta completamente a possibilidade de o homem, pela sua finitude, conhecer a essência de Deus, (Cavendish, 1664, p. 139 – 140). Dessa forma, Cavendish estabeleceu uma nova posição que se distinguia tanto do dualismo quanto do materialismo presente na filosofia de seus contemporâneos Hobbes e Descartes, e introduzindo a ideia de um vitalismo materialista.

Em determinados aspectos a filosofia natural e política de Cavendish se aproxima da filosofia natural de Thomas Hobbes. Anna Battigelli (1998) na obra *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*<sup>88</sup>, comenta que: “a figura de Thomas Hobbes paira por trás da obra de Cavendish” - *the figure of Thomas Hobbes hovers behind Cavendish's work* (Battigelli, 1998, p. 63, tradução nossa). A autora aponta que apesar de sua rejeição ao mecanicismo, Cavendish, como Hobbes, é totalmente materialista e acredita que o verdadeiro conhecimento é baseado na razão e não puramente na informação sensorial, o que em nosso entendimento, caracteriza o seu ceticismo. No entanto, sua teoria do movimento marca uma divergência da filosofia mecanicista de Hobbes, enquanto o mecanicismo atribui a mudança à força externa, Cavendish a vê como a reconfiguração interna dos três graus da matéria (racional, sensível e inanimado), para ela: “tanto a matéria racional como a sensível se movem por si mesmas, enquanto a matéria inanimada não o é, sendo apenas transportada pela matéria animada com a qual está completamente misturada” - *both the rational matter and the sensible matter move by themselves, while the inanimate matter is not, being only carried by the animate matter with which it is completely mixed* (Cavendish, 1668, p. 06), Cavendish fundamenta o seu vitalismo, na ideia de que a matéria é autônoma, animada e variada.

Para a autora, a matéria inanimada está sempre em movimento, pois embora se encontre em estado de inércia, em nenhum lugar é encontrada sem mistura com a matéria animada, isto é, ela participa da composição da matéria animada, e por isso, é sempre levada pelos movimentos desta. Contrariando as teorias de seus contemporâneos Cavendish afirma que “[a] parte inanimada da matéria tem vida, sentido e autoconhecimento, assim como a parte animada” - *inanimate part of the*

---

<sup>88</sup> Margaret Cavendish e os exilados da mente.

*matter has life, sense and self-knowledge, as well as the animated part*, embora seu conhecimento seja imperceptível e sua vida inativa (Cavendish, 1666a, p. 98, tradução nossa). A única diferença entre os graus animado e inanimado da matéria reside, inteiramente, nas suas diferentes capacidades de auto movimento. Nas palavras de Cavendish:

A natureza não é nada além de infinita matéria ativa, vida e autoconhecimento do corpo, consistindo em três graus de matéria inanimada, sensível e racional, tão juntamente misturadas que nenhuma parte da natureza, sendo um átomo, pode existir sem qualquer um desses três graus: o sensível é a vida, o racional, a alma e o inanimado, o corpo de natureza infinita. (Cavendish, 2014, p. 199 – 200).

Não se trata, portanto, de três tipos de matéria, mas de três aspectos inseparáveis de (um único tipo) de matéria.

Sua filosofia natural consiste em uma combinação de vitalismo e materialismo que resultam num pampsiquismo, isto é, na ideia de que a matéria é uma coisa viva e cognoscente. Cavendish apresenta os fundamentos da sua filosofia natural a partir da quadragésima segunda (XLII) de suas *Cartas Filosóficas* (1663), onde infere objeções ao mecanicismo de Thomas Hobbes e René Descartes. Em suas *Cartas*, refuta as teorias mecanicistas de Hobbes e Descartes e apresenta uma síntese de suas principais ideias filosóficas e de seu mecanicismo vitalista.

Carta XLII. Seção I.

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 diferente do repetir, nesta presente, o fundamento das minhas próprias opiniões, o qual eu desejo 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 sensível e racional e de parte perceptiva e arquitetônica da natureza e que é a sua vida e o seu. Em seguida, sou da opinião que toda percepção é realizada por auto movimentos corpóreos figurativos, e que a percepção de objetos externos é feita pela extração do seu molde. Como, por exemplo, a percepção sensível de objetos externos é realizada pela facção de cópias desses objetos, assim também os movimentos corpóreos sensitivos nos olhos extraem uma cópia [copy out] 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 os movimentos sensitivos extraem uma cópia dos objetos do fogo e do calor. Quanto

ao meu Livro de Filosofia<sup>89</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<sup>90</sup>. (Cavendish, 1664, p. 127 – 128, tradução nossa).

A carta apresenta o posicionamento da autora diante de dois conceitos centrais de seu corpus filosófico, primeiro apresenta a sua definição de matéria, e depois ela apresenta de modo abreviado a sua teoria da percepção, ou melhor, o processo de conhecimento exterior. Ao expor o seu ponto de vista acerca do princípio da física, como aquilo que participa de tudo o que existe na natureza material<sup>91</sup> (Cavendish, 1668, p. 01 - 03), a autora apresenta um dos fundamentos do seu sistema filosófico, para ela a natureza consiste em uma entidade material infinita, cuja única exceção são as substâncias sobrenaturais como Deus e alma infinita. O próprio espaço em Cavendish, é compreendido como um aspecto da natureza material.

Ainda em suas *Cartas Filosóficas*, Cavendish estabelece os fundamentos da sua física quando apresenta a sua formulação acerca do conceito de percepção,

#### Carta XLII. Seção I.

Em seguida, sou da opinião que toda percepção é realizada por auto movimentos corpóreos figurativos 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

<sup>89</sup> Nesse ponto a autora refere-se à principal obra que compõe o seu corpus filosófico *Opiniões Físicas e Filosóficas*, publicado em 1663, considerada uma obra da maturidade.

<sup>90</sup> Letter XLII. Section I.

MADAME,

To conclude my discourse on the opinions of these two famous and learned authors [Descartes and Hobbes], which I have sent you here in several letters, I could not choose other than to repeat, in this present, the foundation of my own opinions, which I wish you to observe well, in case you are mistaken about something that I have spoken about before. First, I am in favor of the self-moving matter that I call sensible and rational matter and perceptive and architectural part of nature and that is your life and yours. Then, I am of the opinion that all perception is carried out by figurative bodily movements, and that the perception of external objects is made by extraction of its mold. As, for example, the sensory perception of external objects is carried out by the faction of copies of these objects, so also the corporeal movements in the sensitive eyes extract a copy [copy out] of the objects of vision; the sensory bodily movements in the ears extract the copy of the objects of sound; the sensory bodily movements in the nostrils extract a copy of the objects of smell; the sensory bodily movements in the tongue and mouth extract the copy of the objects of taste; and the sensory bodily movements of the flesh and skin of the body extract a copy from the external objects subject to touch. For when you stand before fire, it is not the fire or heat of the fire that enters your flesh, but the sensitive movements extract a copy from the objects of fire and heat. As for my Book of Philosophy, I must tell you that it deals more with the production and architecture of creatures than with their perceptions; and more with causes than effects; more in a general sense than in a peculiar one, which I thought it would be necessary to inform you. So I remain. (Cavendish, 1664, p. 127 – 128).

<sup>91</sup> Margaret. *Grounds of Natural Philosophy*. London, UK: Locust Hill Press, 1668. Facsimile reprint: West Cornwall, CT, 1996.

pela facção de cópias desses objetos, assim também os movimentos corpóreos sensitivos nos olhos extraem uma cópia ou imitação 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 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 os movimentos sensitivos extraem uma cópia dos objetos do fogo e do calor<sup>92</sup>. (Cavendish, 1663, p.127 – 128, tradução nossa, grifo nosso).

A passagem acima destaca a centralidade das teorias do conhecimento e da percepção humana de Cavendish.

Quanto à metafísica ou, mais propriamente, o pampsiquismo implícito em sua filosofia natural, Cavendish descarta qualquer interferência de Deus no movimento da natureza. Na obra *As Observações*, Cavendish apresenta o argumento da autonomia da natureza e expõe:

É verdade que Deus é o primeiro Autor do movimento, assim como é da Natureza; mas não posso acreditar que Deus seja o principal motor real de todas as criaturas naturais e coloque todas as coisas em movimento local, como uma roda gira todo o resto; pois o poder de Deus é suficiente para governar e governar todas as coisas por vontade e comando absolutos, ou por um Deixar que seja feito, e para transmitir auto movimento à Natureza para se mover de acordo com sua ordem e grau, embora de uma maneira natural<sup>93</sup>. (Cavendish, 1666, p. 30, tradução nossa, grifo nosso).

Ela apresenta a natureza como algo dotado de movimento próprio, isto é, autônoma e autossuficiente;

O auto movimento é a causa de todas as várias... ações da natureza; estas não podem ser realizadas sem percepção: pois todas as ações são conhecedoras e perceptivas; e, se não houvesse percepções, não poderia haver tais ações: pois, como as partes

---

<sup>92</sup> Letter XLII. Section I.

*Then, I am of the opinion that all perception is carried out by figurative bodily movements and that the perception of external objects is made by extraction of its mold. As, for example, the sensory perception of external objects is carried out by the faction of copies of these objects, so also the sensory bodily movements in the eyes extract a copy or imitation of the objects of vision; and the sensory bodily movements in the ears extract the copy of the objects of sound; the sensory bodily movements in the nostrils extract a copy of the objects of smell; the sensory bodily movements in the tongue and mouth extract the copy of the objects of taste; and the sensory bodily movements of the flesh and skin of the body extract a copy from the external objects subject to touch. For when you stand before fire, it is not the fire or heat of the fire that enters your flesh, but the sensitive movements extract a copy from the objects of fire and heat. (Cavendish, 1663, p.127 – 128).*

<sup>93</sup> *It is true that God is the first Author of movement, as well as is of Nature; but I cannot believe that God is the main motor of all natural creatures and puts all things in local motion, like a wheel turns all the rest; for the power of God is sufficient to govern and govern all things by absolute will and command, or by a let it be done, and to transmit self motion to Nature to move according to its order and degree, though in a natural way. (Cavendish, 1666, p. 30).*

deveriam concordar, seja na geração, composição ou dissolução de figuras compostas, se elas não tinham conhecimento ou percepção umas das outras?<sup>94</sup> (Cavendish, 1653, p. 167, tradução nossa, grifo nosso).

Segundo Cavendish, Deus infundiu na natureza o poder de regular o movimento, desde a sua concepção a natureza opera de maneira quase inteiramente autônoma, ou seja, não há intervenção divina no plano natural. Um ponto de vista que, de acordo com alguns críticos do seu trabalho, soa como um ponto de tensão no seu pensamento quanto ao seu ceticismo relativo ao conhecimento de Deus e ao conhecimento absoluto da natureza.

No que se refere ao conhecimento de Deus, nota-se uma posição fideísta da autora o que explica a ausência de questões teológicas mais profundas em seu pensamento. Cavendish admite que a fé é o elemento que justifica a crença em Deus, na imortalidade da alma e nos preceitos da religião cristã, contudo, do ponto de vista filosófico, ela entende que nada disso pode ser provado. Nas palavras de Cavendish, em *Orations of Divers Sorts Accommodated to Divers Places*, Deus “é algo que não pode ser descrito ou concebido; nem prescrito ou delimitado...” (Cavendish, 1662, p. 303 – 304, tradução própria), assim, Cavendish admite a incapacidade humana em conceber coisas complexas e infinitas, como Deus, por exemplo.

O ceticismo de Cavendish quanto à capacidade humana em compreender Deus e os mistérios da natureza, se manifesta em sua própria definição de crença, definida como um produto de cada época, por isso, consiste em meras opiniões epocais, já que cada época, produz circunstancialmente suas opiniões acerca das coisas e dos eventos, “todas as opiniões são alimentadas pela imaginação / e a verdade jaz morta sob a opinião” - *all opinions are fed by imagination / and truth lies dead under opinion* (Cavendish, 1653, p. 39, tradução nossa), em outras palavras, não há uma verdade absoluta, apenas opiniões, que por sua vez são temporárias. Seu ceticismo se revela também quando a autora sugere a existência de uma infinidade de mundos, “não apenas fora do nosso, mas também dentro dele, por exemplo, dentro do brinco de uma dama” - *not only outside of ours, but also*

---

<sup>94</sup> *Self-movement is the cause of all the various... actions of nature; these cannot be carried out without perception: for all actions are knowing and perceptive; and if there were no perceptions, there could be no such actions: therefore, as the parties should agree, is in the generation, composition or dissolution of composite figures, if they had no knowledge or perception of each other? (Cavendish, 1653, p. 167).*



*inside it, for example, inside a lady's earring* (Cavendish, 1653, p, 45, tradução nossa), admitindo dessa maneira impossibilidade de um conhecimento absoluto, já que a infinidade de mundos conduz a uma infinidade de verdades e crenças as quais ignoramos completamente. É evidente que a admissão de outros mundos conflita diretamente com a doutrina cristã.

#### 4.4

#### O anti-mecanicismo

O anti-mecanicismo, visão de que ‘o único tipo de explicação disponível em princípio para um materialista é inadequado para explicar a ordem natural’, tese que considera falso que, causa eficiente e causa material explicam a ordem natural - seria necessário causa formal e causa final também. Embora a filosofia natural de Margaret Cavendish seja incomum, ela oferece uma importante crítica aos métodos científicos contemporâneos, especialmente ao mecanicismo, que procura explicar a lei do movimento e a mecânica do mundo.

Conforme apresentado nos poemas *Observations upon Experimental Philosophy* e *The Blazing World*, a filosofia natural de Cavendish incorpora elementos racionalistas e subjetivos, instando os filósofos naturais contemporâneos a reconhecer que a objetividade pura é inatingível e que a razão é essencial para dar sentido à observação científica. Além das suas implicações científicas, o modelo de matéria baseado na ideia de uma tripla divisão de Cavendish apresenta associações sociopolíticas interessantes. No texto de *Grounds of Natural Philosophy*<sup>95</sup>, Cavendish apresenta o conceito de matéria como tudo o que ocupa um lugar no espaço, isto é, aquilo que possui um corpo:

Matéria é aquilo que nomeamos Corpo; cuja matéria não pode ser menos ou mais que o corpo: No entanto, algumas pessoas eruditas são de opinião que existem substâncias que não são corpos materiais. Mas como eles podem provar que qualquer tipo de Substância não é Corpo, eu não posso dizer: nem nenhuma das partes da Natureza pode exprimi-la, porque uma Parte Corpórea não pode ter uma Percepção Incorpórea. Mas quanto à Matéria, pode haver graus, como, mais puro ou menos puro; mas não pode haver quaisquer Substâncias na Natureza, que estejam entre o Corpo e nenhum Corpo: Além disso, a Matéria não pode ser figurada, nem pode a Matéria ser sem Partes. Da mesma forma, não pode haver Matéria sem Lugar, nem Lugar sem Matéria; de modo que Matéria, Figura ou Lugar são apenas uma coisa:

---

<sup>95</sup> Margaret. *Grounds of Natural Philosophy*. London, UK: Locust Hill Press, 1668. Facsimile reprint: West Cornwall, CT, 1996.

pois, é tão impossível que um Corpo ocupe dois Lugares ou que um Lugar tenha dois Corpos; nem pode haver Lugar sem Corpo<sup>96</sup>. (Cavendish, 1668, p. 01 – 02, tradução nossa).

Em sua concepção, a matéria infinitamente divisível é formada por três partes distintas, mas dependentes e que se completam formando um todo harmônico:

Embora a Matéria não possa ser nem mais nem menos que a Matéria; ainda assim, pode haver graus de Matéria, mais puros ou menos puros; e ainda assim as partes puras são tão materiais, em relação à natureza da Matéria, quanto as partes grosseiras; nem pode haver mais do que dois tipos de Matéria, a saber, aquele tipo que se move por si mesmo e aquilo que não se move por si mesmo. Além disso, pode haver apenas dois tipos de partes automóveis; como, aquele tipo que se move inteiramente sem fardos, e aquele tipo que se move com os fardos daquelas partes que não se movem pelo Eu: de modo que só pode haver três tipos; Aquelas partes que não se movem, aquelas que se movem livremente e aquelas que se movem com aquelas partes que não se movem por si mesmas: quais graus são (na minha opinião) as Partes Racionais, as Partes Sensíveis e as Inanimadas; como as três partes são unidas, elas são apenas um corpo, portanto, é impossível que esses três tipos de partes subsistam sozinhas, porque a Natureza é apenas um Corpo material unido<sup>97</sup>. (Cavendish, 1668, p. 03, tradução nossa).

O mecanicismo consistia na tese de que a natureza é completamente constituída por componentes materiais uniformes que interagem de acordo com leis de movimento e colisão. Essa visão, com a qual Cavendish estava inteiramente familiarizada, pode ser encontrada nos capítulos iniciais de *O Leviatã* de Thomas Hobbes e no projeto científico de René Descartes que fornece um relato mecanicista do mundo natural.

Em sua argumentação nas *Cartas Filosóficas* (1664), comenta que o

---

<sup>96</sup> *Matter is what we call Body; whose matter cannot be less or more than the body: However, some learned people are of opinion that there are substances which are not material bodies. But as they can prove that any kind of Substance is not Body, I cannot say: neither can any part of Nature express it, because a Corporeal Part cannot have an Incorporeal Perception. But as for Matter, there may be degrees, like, purer or less pure; but there may not be any Substances in Nature, which are between the Body and no Body: Moreover, Matter cannot be figurative, nor can Matter be without Parts. Likewise, there can be no Matter without Place, nor Place without Matter; so that Matter, Figure or Place are only one thing: for it is so impossible that a Body occupies two Places or that a Place has two Bodies; neither can there be a Place without Body. (Cavendish, 1668, p. 01 - 02).*

<sup>97</sup> *Although Matter cannot be more or less than Matter, there may still be degrees of Matter, purer or less pure; and yet the pure parts are as material in relation to the nature of Matter as the gross parts; There can be no more than two types of Matter, namely that type which moves by itself and that which does not move by itself. Besides, there can be only two kinds of automobile parts; like, that kind which moves entirely without bows, and that kind which moves with the bows of those parts which do not move by I: so that there can only be three kinds; those parts which do not move, those that move freely and those that move with those parts that do not move by themselves: what degrees are (in my opinion) the Rational Parts, the Sensitive Parts and the Inanimate; as the three parts are united, they are only one body, therefore, it is impossible for these three types of parts to stand alone, because Nature is only one united material body. (Cavendish, 1668, p. 03).*

mecanicismo não pode ser entendido como um relato preciso do mundo natural, porque é incapaz de explicar adequadamente o mundo que observamos. Para ela, o mundo natural possui duas características fundamentais: a variedade e a ordem.

Carta XXX. Seção II.

A Razão, ou a Alma racional, é apenas a Alma da Natureza, que sendo material, é divisível, e se torna numerosas criaturas particularmente naturais; assim como a vida sensorial, sendo também material e divisível, torna-se numerosa, como estando em cada Criatura e em cada parte de cada Criatura<sup>98</sup>. (Cavendish, 1664, p. 222 – 223, tradução nossa).

Significa que o mundo ao nosso redor, é composto por uma variedade de criaturas e coisas, cada uma realizando atividades distintas ou portando propriedades distintas, de acordo com sua natureza.

Apesar de sua plenitude, o mundo natural também era regular na filosofia natural de Cavendish, ela acredita que se entendermos a natureza de uma determinada criatura ou substância, poderemos prever com sucesso como ela poderá se comportar ou reagir a certos estímulos. Segundo essa concepção, se o mundo fosse constituído por matéria uniforme, recebendo e transferindo passivamente movimento, de acordo com as leis matemáticas de colisão, então o universo deveria ser inteiramente homogêneo ou inteiramente caótico. Quer dizer, se a matéria passiva e uniforme comunicando o movimento fosse realmente tudo o que tivéssemos para explicar a natureza, não seríamos capazes de explicar sua variedade e ordenação. A esse respeito ela argumenta em *As Observações*:

Assim como existe uma natureza infinita, que pode ser chamada de natureza geral, ou natureza em geral, que inclui e compreende todos os efeitos e criaturas que estão dentro dela, e pertencem a ela, como partes de seu próprio corpo em movimento; portanto, há também naturezas particulares em cada criatura, que são as formas e figuras interiores e substanciais inatas, próprias e inerentes de cada criatura, de acordo com sua própria espécie...e essas naturezas particulares nada mais são do que uma mudança de corpo, movimentos figurativos, que compõem essa diversidade de figuras<sup>99</sup>. (Cavendish, 2001, 197, tradução nossa).

---

<sup>98</sup> *Letter XXX. Section II.*

*Reason, or the rational Soul, is only the Soul of Nature, which being material, is divisible, and becomes numerous particularly natural creatures; as well as sensory life, also being material and divisible, becomes numerous, as being in every Creature and in every part of every Creature.* (Cavendish, 1664, p. 222 - 223).

<sup>99</sup> *Letter XXX. Section II.*

Cavendish defende a ideia de que diferentes partes da substância material infinita possuem diferentes graus de movimento por natureza:

Pois todos os efeitos devem estar de acordo com o seu princípio; mas este assunto é de dois graus, animado e inanimado, o animado nada mais é do que movimento próprio; (Eu chamo isso de matéria animada; pela razão, não posso acreditar, como alguns acreditam, que o movimento seja imaterial, não existindo nada pertencente à natureza que não seja material e, portanto, o auto movimento corporal, ou matéria animada, é para mim a mesma coisa) e esta matéria animada é novamente subdividida em dois graus, a saber, o racional e o sensível; o racional é a alma, o sensitivo é a vida e o inanimado é o corpo da natureza infinita; todos os quais, sendo tão misturados e compostos que nenhuma separação pode ser feita entre eles, mas todos constituem um corpo infinito e auto movente da natureza<sup>100</sup>. (Cavendish, 2001, p. 205-206, tradução nossa, grifo nosso).

Eles não podem transferir diretamente o movimento de um corpo para outro, uma vez que o movimento é uma propriedade do corpo que o possui e não como algo que pode existir além de seu corpo. Os corpos individuais não podem dar ou receber seus movimentos, eles precisam de estímulo. Sendo assim, os fenômenos que observamos não devem ser explicados por referência a frações uniformes de matéria que trocam movimento por colisão. Em vez disso, segundo a sua explicação, o que vemos é como uma dança, em que os corpos se movem individualmente de acordo com seu próprio princípio interno, distinto.

Quanto aos graus da matéria, Cavendish explica que o primeiro grau é o grau animado formado pelos sub graus racionais e sensíveis da matéria. Cavendish explica o grau animado como “nada além de movimento próprio” - *nothing but own movement* (Cavendish, 2001, p. 205, tradução nossa). O auto movimento, que seria basicamente, a capacidade da matéria de dirigir seus próprios movimentos, está ligado ao autoconhecimento na matéria animada, com o sub grau racional da

---

*Just as there is an infinite nature, which can be called general nature, or nature in general, which includes and understands all the effects and creatures that are within it, and belong to it, as parts of its own moving body; therefore there are also particular natures in each creature, which are the innate and substantial inner forms and figures, proper and inherent to each creature, according to its own species or species...and these particular natures are nothing more than a change of body, figurative movements, which make up this diversity of figures.* (Cavendish, 2001, 197).

<sup>100</sup> *For all effects must be in accordance with its principle; but this subject is of two degrees, animated and inanimate, the animated is nothing more than self-movement; (I call this animate matter; for the reason, I can not believe, as some believe, that movement is immaterial, there is nothing belonging to nature that is not material and therefore self body movement, or animated matter, is to me the same thing) and this animate matter is again subdivided into two degrees, namely the rational and the sensible; the rational is the soul, the sensitive is life and the inanimate is the body of infinite nature; all of which, being so mixed and composed that no separation can be made between them, but all constitute an infinite and self-moving body of nature.* (Cavendish, 2001, p. 205-206).

matéria tendo um senso de autoconhecimento mais apurado do que o sub grau sensível.

Esta matéria animada é novamente subdividida em dois graus, a saber, o racional e o sensível; o racional é a alma, o sensitivo é a vida e o inanimado é o corpo da natureza infinita; todos os quais, sendo tão misturados e compostos que nenhuma separação pode ser feita entre eles, mas todos constituem um corpo infinito e auto movente da natureza<sup>101</sup>. (Cavendish, 2001, p. 205-206, tradução nossa, grifo nosso).

A ideia de auto movimento, embora se trate de um aspecto importante para Cavendish, não era de forma alguma exclusiva da sua teoria. Enquanto contemporâneos como Thomas Hobbes procuraram separar claramente a matéria e o movimento, argumentando que a natureza consistia apenas nas duas qualidades, para ela a matéria se move voluntariamente, de acordo com sua própria natureza e inicia mudanças em seu próprio movimento através da simpatia natural e autoconsciência:

Além disso, quando digo no mesmo lugar, que *as ações da natureza são voluntárias*; Não quero dizer que todas as ações sejam feitas mecanicamente e nenhuma por imitação; mas, por ações voluntárias entendo as ações próprias; isto é, ações cujo princípio de movimento está dentro delas mesmas e não procede de um agente exterior, como acontece com o movimento da parte inanimada da matéria; que, não tendo movimento por si mesmo, é movido pelas partes animadas, mas de modo que não recebe nenhum movimento delas, mas se move pelo movimento das partes animadas, e não por um movimento infundido nelas<sup>102</sup>. (Cavendish, 2001, p. 19, tradução nossa).

Significa que em sua concepção a matéria move-se voluntariamente, isto é, por vontade própria, não por causa exterior que a força a agir.

Outra característica significativa de sua filosofia natural evidente em suas críticas aos filósofos mecanicistas, é a recusa em tomar a física matemática como um exemplo. Enquanto as filosofias naturais cartesiana e hobbessiana poderiam ser

---

<sup>101</sup> *This animate matter is again subdivided into two degrees, namely the rational and the sensible; the rational is the soul, the sensitive is life and the inanimate is the body of infinite nature; all of which, being so mixed and composed that no separation can be made between them, but all constitute an infinite and self-moving body of nature. (Cavendish, 2001, p. 205-206).*

<sup>102</sup> *Moreover, when I say in the same place that the actions of nature are voluntary; I do not mean that all actions are done mechanically and none by imitation; but by voluntary actions I mean the own actions; that is, actions whose principle of movement is within themselves and does not proceed from an external agent, as it happens with the movement of the inanimate part of matter; which, having no movement by itself, is moved by the animated parts, but in such a way that it receives no movement from them, but moves by the movement of the animated parts, and not by a movement infused into them. (Cavendish, 2001, p. 19).*

descritas como tentativas de compreender a natureza com metáforas e modos de explicação retirados da nova física matemática, Cavendish recorre a outras fontes, especialmente, às suas experiências pessoais com a vida no campo e, menos diretamente, às ciências da vida. Ao explicar fenômenos naturais, ela frequentemente faz referência aos comportamentos de animais e humanos, bem como sua consciência dos fenômenos botânicos.

#### 4.5

#### A cosmologia e a hierarquia da matéria

A revisão da literatura de Margaret Cavendish atesta a natureza filosófica e a interdisciplinaridade da sua obra. Como já apontamos, Cavendish estava inteirada das transformações que ocorriam no seu tempo (século XVII), ela testemunhou a reforma científica e vivenciou os infortúnios da Guerra Civil inglesa, que inclusive a levou ao exílio. Em sua epistemologia, Cavendish oferece uma revisão dos conceitos de matéria e natureza interpretados pela tradição como femininos, passivos e fracos, critica a ciência quando esta emergiu na modernidade, contestando a interpretação dos modernos que associam a natureza e o feminino às qualidades inferiores. Suas principais críticas encontram-se em seus estudos da natureza e em *As Cartas Filosóficas* onde escreve objeções aos filósofos influentes de sua época como Thomas Hobbes, Jean Baptiste Van Helmont, Henry More, Descartes, questionando os ideais patriarcais por trás dos métodos e tradições filosóficas, apresentando uma ruptura dos significados culturais que fundaram as primeiras formulações modernas sobre o sentido de corpos e de matéria, e rejeitando a representação puramente passiva da natureza formulada pela tradição.

Em sua cosmologia, Cavendish apresenta a Natureza como uma força que não pode ser controlada ou dominada pela “arte” ou pela cultura. Essa compreensão reúne implicações políticas que desafiam a compreensão monarquista dos corpos e do cosmos. Ela chega a contestar inclusive o princípio fundamental do absolutismo hobbesiano que determina que o estado de natureza necessita de um contrato social, caso contrário, a instabilidade gerada pelo medo e o risco contínuos da morte violenta, será a única condição do homem, dada a sua natureza facciosa. Na carta IX ela diz: “se os homens não concordam naturalmente, a Arte não pode fazer a unidade entre eles, ou associá-los em um Corpo Político e assim governá-los... portanto, não é a forma artificial que governa os homens em um governo político”

(Cavendish, 1664, p. 35-36), em sua compreensão um governo político governa vontades livres, mas não tem domínio sobre a natureza dos homens, por isso os governos são incapazes de controlar inteiramente a humanidade, mesmo a monarquia.

Para Hobbes, os contratos sociais são como um tipo de “Arte”, isto é, podem “imitar” a obra da Natureza. “Pois pela Arte é criado aquele grande LEVIATÃ chamado RIQUEZA COMUM, ou ESTADO... que é apenas um Homem Artificial; embora de maior estatura e força do que o Natural” (Hobbes, 1996, p. 89), o argumento central da filosofia política de Hobbes é que o Estado, sua personificação e a própria sociedade são artifícios, isto é, são criações humanas, imitações da natureza, porém, seus efeitos podem ser muito mais fortes.

Em sua filosofia natural, Cavendish se posiciona contra o argumento hobbesiano argumentando que a arte, incluindo o governo político, uma criação puramente humana, jamais poderá controlar a natureza ou se sobrepor a ela, conforme indica a carta IX da obra *Cartas filosóficas* de 1664.

#### Carta IX. Seção I

[Alguns] homens são tanto a favor da Arte, quanto se esforçam para fazer da Arte, que é apenas uma empregada penosa da Natureza, a principal Senhora, e a Natureza sua Serva, o que equivale a preferir os efeitos à Causa, a Natureza diante de Deus<sup>103</sup>. (Cavendish 1664, p. 36, tradução nossa).

Como elementos da natureza os homens não podem ser superiores à própria natureza, isto é, os efeitos nunca serão superiores à sua causa, pois seria contraditório uma criação criar coisas mais perfeitas do que a própria natureza que o criou, embora admita que não “tenha arte que não participe da natureza<sup>104</sup>” (Cavendish 1664, p. 36, tradução própria), uma criatura não poder exercer feitos superiores ao criador, portanto, as criaturas não podem estar acima da natureza, pois são efeitos cuja causa é a própria natureza (Walters, 2014, p. 157). Sendo assim, a arte é entendida como um efeito ou melhor, uma consequência das operações da

---

<sup>103</sup> Letter IX. Section I

[Some] men are as much in favor of Art as they strive to make Art, which is only a sorrowful servant of Nature, the chief Lady, and Nature her Servant, which is equivalent to preferring effects to Cause, Nature before God. (Cavendish 1664, p. 36).

<sup>104</sup> [Ibidem].

Natureza. Em *As Observações*, Cavendish se posiciona de forma semelhante assumindo que a arte é uma imitação da natureza produzida pela capacidade de imaginação humana, “a arte imita a natureza” e, essa imitação produz resultados ou figuras “artificiais” (Cavendish, 1666, p. 14)<sup>105</sup>.

Evidentemente, arte e natureza não são na visão de Cavendish, totalmente distintas, contudo, para a autora, a arte é incapaz de superar a própria Natureza, uma vez que se trata de uma criação, portanto, finita, limitada e por isso não se compara à natureza em sua totalidade: “não há comparação entre o finito e o Infinito”<sup>106</sup> (Cavendish, Apud Walters, 2010, p. 157), é inadmissível pensar que a arte possa superar a natureza em poder. Em última análise, as práticas culturais não têm poder para mudar ou regular os fenômenos naturais, como indica a autora nas *Cartas Filosóficas*,

Carta XIII. Seção, III.

A Natureza não governa Deus, nem o Homem, a Natureza, nem o Governo Político, o Homem; pois o Efeito não pode governar a Causa, mas a Causa governa o Efeito: Portanto, se os homens não concordam naturalmente, a Arte não pode fazer a unidade entre eles, ou associá-los em um Corpo Político e assim governá-los... Assim, não é a forma artificial que governa os homens num governo político<sup>107</sup>. (Cavendish, 1664, p. 47 – 48, tradução nossa).

De acordo com essa visão, o homem não tem o poder de regular a natureza, porque a sua natureza enquanto criatura, é finita e limitada.

Aceitar que a humanidade governe ou domine a natureza seria o mesmo que aceitar que a natureza tivesse a capacidade de governar Deus, o seu próprio criador, ou causa primeira, e para Cavendish isso é inaceitável, uma vez que a natureza em toda a sua plenitude, é apenas uma criação e nenhuma criação é capaz de superar o seu artífice criador.

Carta II. Seção I.

Pois Deus, sendo o Deus da Natureza, não tem apenas a Infinita Sabedoria e Poder

---

<sup>105</sup> [Ibidem]

<sup>106</sup> Tradução própria.

<sup>107</sup> *Letter XIII. Section, III.*

*Nature does not govern God, nor Man, Nature, nor the Political Government, Man; for Effect cannot govern Cause, but Cause governs Effect: Therefore, if men do not agree naturally, Art cannot make unity between them, or to associate them in a Political Body and thus govern them... Thus, it is not the artificial form that governs men in a political government. (Cavendish, 1664, p. 47 – 48).*



infinitos. Deus continua sendo o Deus da natureza, e é uma Pureza Imaterial Infinita, quando a Natureza é uma substância Corpórea Infinita; e Imaterial e Material não podem se opor um ao outro. E embora um infinito corpóreo não possa fazer um infinito imaterial, um infinito imaterial pode fazer um infinito corpóreo<sup>108</sup>. (Cavendish, 1664, p. 08 – 09, tradução nossa).

Na sua opinião, ainda que busquem estabelecer o controle social, os governos não podem controlar a humanidade, porque o governo é apenas um artifício. Em sua crítica ao modelo político hobbesiano, ela afirma que um governo artificial como *O Leviatã*, apesar de exercer um poder absoluto, é incapaz de controlar a natureza das pessoas, porque ele não tem domínio sobre os fenômenos da natureza. A arte não pode transcender o artista, nas palavras de Cavendish (carta XIV) “o homem governa um governo artificial, e não o governo o Homem, tal como um relojoeiro governa o seu relógio, e não o relógio, o relojoeiro” - *man rules an artificial government, and not the government of man, just as a watchmaker rules his watch, and not the clock, the watchmaker* (Cavendish, 1664, p. 48, tradução nossa), quer dizer, pela sua artificialidade a força do relógio mecânico não é vinculada à Natureza, mas puramente ao artífice que o concebeu, como ocorre com os governos políticos. Assim como a natureza jamais poderia governar Deus o homem jamais poderia governar a natureza, porque a criatura jamais poderia superar o criador.

Evidentemente, as concepções de filosofia natural de Cavendish são intrinsecamente ligadas às suas visões políticas, a associação de seus conceitos de filosofia da natureza às questões políticas é recorrente em toda a sua obra. O mesmo exemplo do relógio pode ser interpretado como válido para o governo político onde o homem apenas tem a ilusão de que governa,

#### Carta XIII. Seção I.

Mas o homem pensa que governa, quando é a Natureza quem o faz, pois assim como a natureza une ou divide partes regularmente ou irregularmente, e move as diversas mentes dos homens e as diversas partes dos corpos dos homens, assim a guerra é feita ou a paz mantida: Para nós, não é a forma artificial que governa os homens num

---

<sup>108</sup> Letter II. Section I.

*For God, being the God of Nature, has not only infinite wisdom and power. God remains the God of nature, and is an Infinite Immaterial Purity, when Nature is an Infinite Corporeal substance; and Immaterial and Material cannot oppose each other. And although a corporeal infinite cannot make an immaterial infinite, an immaterial infinite can make a corporeal infinite. (Cavendish, 1664, p. 08 – 09).*

governo político, mas um poder natural<sup>109</sup>. (Cavendish, 1664, p. 48, tradução nossa).

Assim como o relógio cuja força mecânica é artificial, o governo político também não tem o poder de governar e de dominar o estado natural das pessoas. Para Cavendish, as pessoas são movidas por um poder natural, uma força natural vitalista, por isso a natureza humana não pode ser comandada ou controlada pelo poder político. Na visão de Cavendish todos os sistemas políticos, incluindo a monarquia, são estruturas artificiais e não têm o poder de alterar a ordem fixa dentro do universo.

Quanto às suas concepções políticas e sua relação com a filosofia natural, Lisa Walters, na obra *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics* (2014), e Deborah Boyle em *Fame, Virtue, and Government: Margaret Cavendish on Ethics and Politics* (2006), apontam que as concepções políticas de Cavendish podem ser interpretadas como pressuposto a uma explicação da Natureza. Para Cavendish “a paz e a estabilidade são os bens mais elevados da sociedade”, o que “é paralelo...à sua visão da própria natureza<sup>110</sup>” (Boyle apud Walters, 2014 p. 159), a citação indica que as conexões entre a filosofia natural e o pensamento político de Cavendish apontam a defesa da ordem hierárquica da natureza como o fundamento da soberania absoluta de um governo político, pois em sua concepção essa seria a maneira mais bem sucedida de garantir a promoção da paz e de manutenção da estabilidade social. Cavendish prefere o governo monarquista em detrimento das democracias por acreditar que os sistemas democráticos são ineficientes na promoção da harmonia, mas não deixa de reconhecer que qualquer governo, pela sua artificialidade, está sujeito a instabilidades.

A concepção cavendishiana do mundo natural como uma estrutura inerentemente pluralista, pode ser interpretada como um indício de que ela toma a natureza como ponto de partida para a sua análise política. Em suas Cartas Filosóficas, Cavendish comenta a sobre a artificialidade do regime monárquico, indicando se tratar de um instrumento puramente artificial, ela diz que:

---

<sup>109</sup> Letter XIII. Section I.

*But man thinks that he rules, when it is Nature who does so, for just as Nature unites or divides parts regularly or irregularly, and moves the various minds of men and the various parts of the bodies of men, so war is made or peace maintained: For us, it is not the artificial form that governs men in a political government, but a natural power.* (Cavendish, 1664, p. 48).

<sup>110</sup> Tradução própria.

## Carta XXIV. Seção III.

É impossível que uma única parte seja o Rei de toda a Criatura, pois a Matéria Racional e Sensitiva é dividida em muitas partes, que têm igual poder e força de adição em seus turnos e diversas implicações - pois embora a Natureza seja uma Monarca sobre todas as suas Criaturas, mas em cada Criatura particular há uma República, e não uma Monarquia; pois nenhuma parte de qualquer criatura tem um poder supremo sobre a resto<sup>111</sup>. (Cavendish, 1644, p. 337, tradução nossa).

Para Cavendish a própria composição da natureza, fundamentada a partir dos princípios da igualdade e da diversidade, tornam a soberania inadmissível, posto que na natureza nada se sobrepõe, quer dizer, na natureza não há hierarquia. De acordo com Walters, em *As Observações* Cavendish nega que “*qualquer Parte ou Criatura da Natureza deva ter uma supremacia sobre o resto*”<sup>112</sup> (Cavendish apud Walters, 2014, p. 159), de modo que, todas as partes são igualmente importantes. A filosofia natural de Cavendish aparece ainda mais fora da estrutura da ideologia monarquista quando coloca *The Blazing World* em diálogo com as primeiras teorias modernas da cognição e da imaginação, como será apontado mais adiante.

Quanto à hierarquia da matéria e sua implicação nos papéis de gênero, no capítulo 01 (Redefinindo o gênero na teoria da matéria de Cavendish), do seu livro *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*<sup>113</sup>, Lisa Walters (2014), argumenta que a filosofia natural de Cavendish é uma ruptura “protofeminista” das associações do século XVII entre gênero e matéria. Trata-se de uma teoria da Natureza que desafia implicitamente diversos aspectos da cultura moderna inicial que justificavam hierarquias sociais.

Em sua compreensão, a natureza é infinitamente sábia, poderosa e feminina, concepção que aparece como uma poderosa crítica à compreensão tradicional de natureza, pois de acordo com Walters, “desconstrói sistematicamente metáforas, analogias e associações culturais que definem e mantêm a autoridade masculina” - *systematically deconstructs metaphors, analogies and cultural associations that define and maintain male authority* (Walters, 2014, p. 37, tradução nossa). Em sua

---

<sup>111</sup> Letter XXIV. Section III.

*It is impossible that a single part be the King of all Creatures, for the Rational and Sensitive Matter is divided into many parts, which have equal power and force of addition in their turns and various implications - for although Nature is a Monarch over all its Creatures, But in every particular Creature there is a Republic, and not a Monarchy; for no part of any creature has supreme power over the rest. (Cavendish, 1644, p. 337).*

<sup>112</sup> Tradução própria.

<sup>113</sup> Margaret Cavendish: gênero, ciência e política. Lisa Walters, 2014.

sistematização filosófica Cavendish formula uma epistemologia heterodoxa que questiona os fundamentos da ciência moderna e condena os pressupostos de gênero nela impressos, compreensão que reforça o estabelecimento de hierarquias de gênero e outras formas de hierarquização na literatura e na cultura do início da modernidade.

Em sua compreensão de natureza, a hierarquia da matéria é admitida, mas apenas como parte integrada em um todo orgânico compondo o mundo natural por inteiro. O universo é constituído de matéria e movimento, que são inseparáveis “a natureza não é apenas um corpo passivo, vazio e sem vida, mas é capaz de se mover dentro de si. A natureza é um ser ativo, em movimento e poderoso, pois a matéria não é apenas passiva, mas sempre ativa” - *nature is not just a passive, empty and lifeless body, but is capable of moving within itself. Nature is an active, moving and powerful being, because matter is not just passive, but always active* (Cavendish Apud Walters, 2014, p. 62, tradução nossa), desse modo, o problema da hierarquia de gênero é resolvido pela unidade de toda matéria, principal elemento do materialismo orgânico que Cavendish desenvolve em seu sistema filosófico. Por fim, em sua teorização Cavendish procura redefinir os padrões da natureza estabelecidos pela tradição, o que em nosso entendimento se trata de uma postura que indica o caráter progressista de seu pensamento político.

Ao procurar estabelecer a inversão da dicotomia ativo/passivo, Cavendish questiona implicitamente as associações entre corpo, natureza e mulher com a ideia de passividade estabelecidas pela tradição. Para ela o feminino como parte da natureza, participa igualmente de todas as suas qualidades: “não apenas a natureza e a energia feminina são ativas, mas também estão imbuídas de razão e conhecimento” *not only the feminine nature and energy are active, but also they are imbued with reason and knowledge* (Walters, 2014, p. 63, tradução nossa). (Walters, 2014, p. 63). A Cartas 476 e 477 evidenciam essa posição:

Mas, a Natureza é mais sábia do que qualquer uma de suas Criaturas pode conceber; pois ela sabe fazer e dissolver, formar e transformar, com facilidade e desenvoltura, sem qualquer dificuldade; pois suas ações são todas fáceis e livres, contudo, tão sutis, curiosas e variadas, que nenhuma parte ou criatura da Natureza pode traçar exata ou completamente seus caminhos, ou conhecer sua sabedoria<sup>114</sup>. (Cavendish Apud

---

<sup>114</sup>*But Nature is wiser than any of her Creatures can conceive; for she knows how to make and dissolve, form and transform, with ease and unselfishness, without any difficulty; for her actions are*

Walters, 2014, p. 63, tradução nossa).

Em sua filosofia natural, caracterizada pelo materialismo vitalista, Cavendish naturaliza a autoridade feminina e destaca o sumo poder da natureza diante dos fenômenos naturais. A natureza é infinitamente sabia, e é isso que justifica as suas transformações, variações e ordenação.

#### 4.6

#### Cavendish e os modernos

A profundidade do pensamento científico de Cavendish pode ser notada em suas críticas aos modernos expressas, especialmente, em suas *Cartas Filosóficas*, onde infere objeções às teorias mecanicistas e ao experimentalismo moderno. Em seus trabalhos de filosofia natural, ela experimentou uma variedade de estilos e gêneros, e de acordo com a literatura, durante a década de 1660, Cavendish também se interessou pelo mundo de filósofos experimentais como Robert Boyle, o curador de experimentos da Royal Society, Robert Hooke e Henry Power. Em 30 de maio de 1667, faz história ao ser a primeira mulher a participar de uma reunião da Sociedade. Tendo sido formalmente convidada, graças à intervenção de seu amigo Walter Charleton, que fez lobby em seu nome. Na ocasião, ela observou os experimentos do físico Robert Boyle com a bomba de ar, ou bomba pneumática, atualmente aperfeiçoada e convertida na teoria isotérmica; e seus experimentos com a mistura de cores, o que a deixou encantada.

Em sua filosofia natural composta, especialmente, pelos *Poemas e Fantasias* (1653), *Fantasias Filosóficas* (1653), *Opiniões Filosóficas e Físicas* (1655), *Cartas Filosóficas* (1664), *Observações sobre a Filosofia Experimental* (1666) e *Fundamentos de Filosofia Natural* (1668), Cavendish discute uma porção de temas filosóficos como o dualismo cartesiano, o materialismo de Hobbes e as visões mecanicistas da natureza e da causalidade. Cavendish estabeleceu uma nova posição que se distinguia tanto do dualismo quanto do materialismo de seus contemporâneos.

Em seu discurso científico, principalmente em *As Observações*, onde desenvolve uma espécie de monismo (significando que a natureza é constituída por

---

*all easy and free, yet so subtle, curious and varied, that no part or creature of Nature can trace his exact or complete ways, or know his wisdom.* (Cavendish Apud Walters, 2014, p. 63).

um único tipo de matéria) e um vitalismo (significando que a matéria tem vida inata e movimento próprio), Cavendish enquadra a sua crítica aos modernos, principalmente, como oposição ao experimentalismo desenvolvido pelos seus contemporâneos. Em sua teoria a estrutura da matéria é:

Contínua, não atômica ou particular. É animada e auto movente. É sensível e conhecedora, o que significa que tem a capacidade de perceber os movimentos da natureza como um todo, mas, em última análise, controla os seus próprios movimentos<sup>115</sup>. (Bolander, 2004, p. 20, tradução nossa, grifo nosso).

De acordo com essa visão, a autora pensa a natureza como um todo contínuo e inteligente. Uma forma mais simples de compreender a concepção Cavendishiana de natureza é pensar a matéria como um corpo inteiro e os graus da matéria como sistemas que funcionam de formas distintas dentro desse corpo. Nesse contexto, a matéria sensível é comparada aos nossos sentidos e ao sistema nervoso de receptores e executores, que recebem informações da matéria inanimada e dos centros de informação, isto é, ao nosso cérebro (matéria racional). Esses centros racionais, por sua vez, processam as informações sistematicamente e ordenam aos executores (matéria sensível) que organizem e direcionem a massa corporal bruta (matéria inanimada), ou seja, determinam os movimentos corporais.

A teoria da matéria de Cavendish, contrasta fortemente com a dos seus contemporâneos mecanicistas, especialmente, quanto ao conceito de movimento e de matéria. De acordo com Cavendish, “O movimento, sendo material e inseparável da matéria, não pode ser transmitido sem matéria” - *Movement, being material and inseparable from matter, cannot be transmitted without matter* (Cavendish, 1666, p. 75, tradução nossa). A explicação da hierarquia da natureza impressa no texto de *As Observações*, conflita diretamente com a filosofia mecanicista emergente que apresentava a matéria em movimento como uma reação à força. Thomas Hobbes, por exemplo, separa distintamente a matéria e o movimento, argumentando que a natureza possuía apenas essas duas qualidades. Hobbes entende a matéria ou corpo como: “aquilo que não depende de nosso pensamento e que coexiste ou coincide com alguma parte do espaço” (Hobbes, 1966, p. 103).

---

<sup>115</sup> *Continuous, non-atomic or private. It is lively and self-moving. It is sensitive and knowledgeable, which means that it has the ability to perceive the movements of nature as a whole, but ultimately controls its own movements.* (Bolander, 2004, p. 20).

O movimento presente nos corpos, e que é a causa de seus acidentes, só pode ser percebido pelos sentidos e nomeado por nós. O termo gerado (*generated*) traduz a ideia de causalidade de forma mais clara do que o termo transmitido. [...] “quando a mão, ao ser movida, move a pena, o movimento não sai da mão para pena [...] mas um novo movimento é gerado na pena, um movimento que é da própria pena” (Hobbes, 1966, p. 117).

Para Hobbes, o movimento era a causa universal de todas as coisas.

Apesar de suas objeções nem sempre Cavendish se opõe aos mecanicistas. De acordo com Sara Hutton (1997), as ideias de Cavendish quanto ao mecanicismo não era pura resistência. Tal como Hobbes e outros mecanicistas da época, ela acredita que a natureza é feita de matéria e, tal como os seus contemporâneos, descreve os fenômenos “em termos do tamanho, forma e posição da matéria em movimento”<sup>116</sup> (Hutton, 1997, p. 423). Como os mecanicistas, acredita que as filosofias experimentais e mecânicas são necessárias porque beneficiam a humanidade. E, concorda parcialmente com Descartes:

Sou da opinião de Descartes de que as partes da matéria podem ser aumentadas ou diminuídas pela adição ou subtração de outras partes; mas não posso ceder a ele quando diz que o movimento pode ser mais rápido e mais lento pela adição dada ao movimento por outros corpos contíguos que se movem mais rapidamente, ou pela subducção dele por corpos movidos mais lentamente, e que o movimento pode ser transferido de um corpo em outro<sup>117</sup>. (Cavendish, 2001, p. 200, tradução nossa).

Na concepção de Cavendish, a matéria é inerentemente automotriz e o movimento não pode ser transferido sem que a matéria seja transferida. Contudo, discorda do pensamento mecanicista quando se trata da ideia de movimento.

Cavendish rejeita o dualismo cartesiano argumentando contra a sua tese desenvolvida no V livro do *Discurso do Método*, em que os animais aparecem como autômatos. Embora concorde que os animais não expressam a mesma racionalidade que os seres humanos, é um equívoco descartar a possibilidade de racionalidade em outros seres que não sejam os humanos. Cavendish admite uma racionalidade ampla. A sua filosofia da natureza não só pretende postular uma concepção de racionalidade distinta, como visa sustentar o seu materialismo vitalista e, por

---

<sup>116</sup> [Ibidem].

<sup>117</sup> *I am of the opinion of Descartes that parts of matter can be increased or decreased by addition or subtraction of other parts; but I cannot yield to him when he says that the movement may be faster and slower by adding to the movement by other contiguous bodies which move more quickly, or by subducting it by bodies moved more slowly, and that movement can be transferred from one body to another.* (Cavendish, 2001, p. 200).

consequente, recusar o mecanicismo de Descartes. A investigação acerca da natureza, seus fenômenos e explicações, parte de uma visão, para ela, incontestável: o mundo é ordenado e variado. Tese presente ao longo de toda a sua obra. Em *Philosophical Letters*, na carta 35, nota-se:

Carta, XXXV. Seção II.

Todos os movimentos são ordenados pela sabedoria da natureza, como nada na natureza pode ser diferente, a não ser por um comando e poder Sobrenatural de Deus; pois nenhuma parte da matéria corporal e do movimento pode perecer ou apenas descansar; uma parte pode fazer com que outra parte altere seus movimentos, mas não retire simplesmente seu movimento, não mais do que uma parte da matéria pode aniquilar ou destruir outra. (Cavendish, 1666, p. 144, tradução própria). [...] Eu digo que a natureza tem apenas uma lei, que é uma lei sábia, que é manter a matéria infinita em ordem, para manter a paz, a fim de não perturbar os princípios de seu governo: embora as ações da natureza sejam várias, e tantas vezes opostas, o que parece fazer guerras entre várias partes, ainda aquelas, as partes ativas, sendo unidas em um corpo infinito, não podem quebrar a paz geral da natureza; pois aquilo que o homem chama de guerra, doença, sono, morte e semelhantes, são apenas várias ações particulares da única matéria<sup>118</sup>. (Cavendish, Ibidem, p. 146, tradução nossa).

Ao longo dos escritos que compõem a sua filosofia natural, Cavendish expressa sua preocupação em explicar a variedade e ordenação da natureza. E, apesar da defesa desses dois aspectos da natureza a sua filosofia natural também admite o caos, contudo, os padrões de ordenação e harmonia são por vezes, mais comuns.

Em *As Observações - Observations Upon Experimental Philosophy* - Cavendish explica as suas concepções de ordenação e variedade:

E aqueles que dizem que todas as variedades da natureza são produzidas, não pelo seu movimento próprio, mas que uma parte move a outra, deve finalmente chegar a algo que se move por si: além disso, não é provável, que uma parte ao mover outra,

---

<sup>118</sup> Letter, XXXV. Section II.

*All movements are ordered by the wisdom of nature, as nothing in nature can be different, except by a command and power Supernatural of God; for no part of the bodily matter and movement can perish or merely rest; one part may cause another part to alter its movements, but not simply withdraw its movement, no more than one part of matter can annihilate or destroy another.* (Cavendish, 1666, p. 144).

[...] *I say that nature has only one law, which is a wise law, which is to keep infinite matter in order, to maintain peace, so as not to disturb the principles of its government: although the actions of nature are many, and so often opposed, what seems to make wars between various parties, still those, the active parts, being united in an infinite body, cannot break the general peace of nature; for that which man calls war, disease, sleep, death and the like, are just several particular actions of the single matter.* (Cavendish, (ibid., p. 146).



produza todas as coisas de maneira tão ordenada e sabiamente como são na natureza<sup>119</sup>. (Cavendish, 2001, p. 73, tradução nossa).

E a autora acrescenta,

Tudo o que prova que cada parte da natureza é sensível, e todos os seus sentidos possuem conhecimento, não apenas um conhecimento articular, mas que cada sentido pode ter alguma noção geral ou conhecimento de todo o seu entorno; pois há percepções particulares e gerais na matéria sensível e racional, que são a causa da variedade e da ordem nas obras da natureza<sup>120</sup>. (Cavendish, 2001, p. 83, tradução nossa).

Para Cavendish, as categorias de ordem e variação, são o próprio fundamento da natureza. A natureza, composta por matéria em movimento, se organiza a partir de três aspectos fundamentais da matéria: a matéria inanimada, matéria animada sensível e matéria animada racional. Há apenas uma substância na natureza, que é a matéria, “há apenas uma substância na natureza, que é matéria, cujas diversas ações causam toda variedade natural” - *there is only one substance in nature, which is matter, whose various actions cause every natural variety* (Cavendish, 2001, p. 239, tradução nossa). O aspecto inanimado seria o aspecto mais rudimentar da natureza, o aspecto que corresponde à sua extensão; já a matéria animada sensível corresponde às operações sensoriais e operacionais do movimento, enquanto o aspecto animado racional corresponde à ordenação dos princípios do movimento e orienta a matéria sensível. Juntos, os três aspectos formam os princípios indissociáveis da matéria, assim, ela diz:

A natureza é uma composição infinita de matéria racional, sensível e inanimada: que ainda elas consistam em um único corpo, por causa da sua íntima e inseparável junção (mistura), mesmo assim, elas são aspectos diversos (pois um aspecto não é outro aspecto) e, portanto, cada parte ou partícula da natureza, consiste da mesma mistura, não pode ser simples ou indivisível<sup>121</sup>. (Cavendish, 2001, p. 127, tradução

---

<sup>119</sup> *And those who say that all varieties of nature are produced, not by their own movement, but that one part moves another, must finally arrive at something that moves itself: moreover, it is not probable, that one part moving another, Produce all things in such an orderly and wise way as they are in nature.* (Cavendish, 2001, p. 73).

<sup>120</sup> *Everything that proves that every part of nature is sensitive, and all its senses have knowledge, not only a joint knowledge, but that each sense can have some general notion or knowledge of its entire environment; because there are particular and general perceptions in the sensible and rational matter, which are the cause of variety and order in the works of nature.* (Cavendish, 2001, p. 83).

<sup>121</sup> *Nature is an infinite composition of rational, sensitive and inanimate matter: that they still consist in a single body, because of its intimate and inseparable conjunction (mixture), even so, they are diverse aspects (because one aspect is not another aspect) and therefore every part or particle of*

nossa, grifo nosso).

A tentativa de rejeitar o dualismo cartesiano leva a autora a introduzir novos elementos ao materialismo e a pensar um tipo de mecanicismo vitalista como uma alternativa ao mecanicismo moderno.

Quanto às aproximações com Thomas Hobbes, em *As Observações*, Cavendish recorre intencionalmente à metáfora como recurso de linguagem para explicar a hierarquia da natureza tal como Hobbes no início do *Leviatã* ao justificar a origem do Estado civil: “Pois o que é o coração, senão uma mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?” (Hobbes, 2003, p. 11). Da mesma forma Cavendish se apoia na metáfora para explicar a sua visão acerca da composição da natureza,

Pois assim como na construção de uma casa é necessário primeiro um arquiteto ou agrimensor, que ordena e projeta os edifícios e põe os trabalhadores para trabalhar; em seguida, os trabalhadores ou os próprios trabalhadores; e por último os materiais com os quais a casa é construída: então a parte racional, disseram eles, no enquadramento dos efeitos naturais, é como se fosse um agrimensor ou um arquiteto; a parte sensível, laboriosa ou trabalhadora; e o inanimado, os materiais: e todos esses graus são necessariamente exigidos em toda ação composta da natureza<sup>122</sup>. (Cavendish, 2001, p. 24, tradução nossa).

A metáfora é recorrente no trabalho de Cavendish, usada como uma maneira organizada de explicar os papéis dos graus e sub graus da matéria.

Embora concorde com Hobbes em muitos aspectos de sua filosofia, Cavendish também se opõe ao seu sistema mecanicista. O *corpus* filosófico-científico de Cavendish nos possibilita a compreensão de seu pensamento científico e apresenta a sua rejeição às doutrinas modernas cuja crítica se dirige com mais veemência à Thomas Hobbes. Cavendish se dirige a Hobbes, especialmente, ao

---

*nature, consisting of the same mixture, cannot be simple or indivisible. (Cavendish, 2001, p. 127, Nature is an infinite composition of rational, sensitive and inanimate matter: that they still consist in a single body, because of their intimate and inseparable conjunction (mixture), even so, they are diverse aspects (for one aspect is not another aspect) and therefore every part or particle of nature, consisting of the same mixture, cannot be simple or indivisible. (Cavendish, 2001, p. 127).*

<sup>122</sup> *For as in the construction of a house it is necessary first an architect or surveyor, who orders and designs the buildings and puts the workers to work; then the workers or the workers themselves; and finally the materials with which the house is built: then the rational part, they said, in framing natural effects, is as if it were an arbitor or an architect; the sensitive, laborious or working part; and the inanimate, the materials: and all these degrees are necessarily required in every action composed of nature (Cavendish, 2001, p. 24).*

debater os temas da percepção e do movimento a partir das *Cartas Filosóficas* cujo prefácio apresenta os principais fundamentos do seu materialismo:

Ao leitor,

Mas, para retornar ao meu presente trabalho [as *Cartas Filosóficas*], devo pedir lhes, nobres leitoras(es), que leiam primeiro o meu livro chamado *Opiniões Físicas e Filosóficas*, antes que vocês censurem este: pois este livro não é mais que a explanação do primeiro, no qual está contido o fundamento das minhas opiniões, e aqueles que vão bem julgar um edifício, devem primeiramente considerar a sua fundação. Para tal propósito, repetirei alguns destaques e princípios das minhas opiniões que são os seguintes: Primeiro, que a natureza é infinita e a serva eterna de Deus. Em seguida, que ela é corpórea e parcialmente semovente, divisível e composta, e que toda e cada criatura particular – assim como todas as percepções e a variedade da natureza – é feita por uma automação (auto movimento) corpórea, que eu denomino de matéria sensitiva e racional – que é a vida e o conhecimento, a sensibilidade e a razão. Novamente defendo que, essas partes sensitivas e racionais da matéria são as partes mais puras e sutis da natureza, sendo as partes ativas, as partes que conhecem, compreendem e são prudentes as partes que concebem, projetam e constroem e mais, a vida e a alma da natureza – e que não há nenhuma criatura ou parte da natureza que não seja dotada de tal vida alma. Não somente animais, mas também vegetais, minerais e elementos e o que mais há na natureza é dotado de uma tal vida e alma, sensibilidade e razão. Assim, por motivo de essa vida e alma ser uma substância corpórea, ela é tanto divisível quanto composta, pois ela tanto divide e remove partes de partes, como compõe e reúne partes e partes, trabalhando num perpétuo movimento sem repouso<sup>123</sup>. (Cavendish, 1664, tradução nossa).

Ainda que a filosofia de Cavendish em muitos aspectos se aproxime da filosofia hobbesiana, especialmente, quanto à ideia de movimento como causa original de tudo, Cavendish se afasta de Hobbes ao longo de sua escrita. A oposição à Hobbes quanto aos conceitos mecanicistas se explicita, especialmente, na Carta

---

<sup>123</sup> *To the reader,*

*But, to return to my present work [the Philosophical Letters], I must ask you, noble readers(s), to read first my book called Physical and Philosophical Opinions, before you count this one: for this book is no more than the explanation of the first, in which is contained the foundation of my opinions, and those who will judge well a building, should first consider its foundation. For this purpose, I will repeat some highlights and principles of my opinions which are as follows: First, that nature is infinite and the eternal servant of God. Then that it is corporeal and partially self-moving, divisible and composed, and that every particular creature - as well as all perceptions and the variety of nature - is made by an automotion (self movement) corporeal, which I call sensible and rational matter - that is life and knowledge, sensitivity and reason. Again, I argue that these sensible and rational parts of matter are the purest and subtlest parts of nature, being the active parts, the parts that know, understand and are prudent the parts that conceive, design and construct and more, the life and soul of nature - and that there is no creature or part of nature which is not endowed with such a soul life. Not only animals, but also plants, minerals and elements and what else there is in nature is endowed with such life and soul, sensitivity and reason. Thus, because this life and soul is a corporeal substance, it is both divisible and composed, for it divides and removes parts of parts, and composes and brings together parts and parts, working in perpetual motion without rest. (Cavendish, 1664).*

## XVII:

## Carta XVII. Seção I.

Madame,

Seu autor, acerca do lugar e da grandeza <Elementos de Filosofia,> Parte 2, c.8, a.519), diz que “Lugar não é nada fora da mente, nem a grandeza nada dentro dela, pois o lugar é um mero fantasma de um corpo de tal quantidade e figura, e grandeza um acidente peculiar de um corpo”. Entretanto, isto não concorda bem com a minha razão, pois eu acredito que lugar, grandeza e corpo são uma e a mesma coisa e que lugar é uma extensão tão real quanto a grandeza e não uma <extensão> imaginada. Tampouco sou da sua opinião de que “Lugar é imóvel” mas o lugar se move de acordo com o movimento do corpo pois nenhum corpo é destituído de lugar, já que onde há corpo, há também lugar, e onde há lugar, há também corpo, sendo os dois uma e a mesma <coisa>. Portanto, movimento não pode ser “a privação de um lugar e a aquisição de outro (art. 10), pois não há algo como um lugar que seja diferente do corpo, e aquilo que é denominado de mudança de lugar nada mais que é que a mudança de movimentos corpóreos. Pois, 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, uma vez que a casa seja extirpada. Semelhantemente acontece com um homem: quando ele sai do quarto, o seu lugar também se vai. [...], mas um lugar vazio significa, em minha opinião, nada, uma vez que lugar e corpo são uma e a mesma coisa, e vazio é o mesmo que nada, então certamente essas duas palavras não podem existir lado a lado, mas são destrutivas uma para a outra<sup>124</sup>. (Cavendish, 1664, p. 56 – 57, tradução nossa).

No texto, a autora se posiciona contrariamente à definição hobbesiana de lugar e movimento propondo um conjunto de interpretações bastante diversas para as categorias mencionadas e oferece uma abordagem radicalmente diversa sobre a natureza.

Na Carta V, Cavendish já havia se dirigido à Hobbes, quando apresenta o

---

<sup>124</sup>Letter XVII. Section I.

Madame

*Its author, about place and greatness <Elements of Philosophy,> Part 2, c.8, a.519), says that "Place is nothing outside the mind, nor greatness anything within it, for the place is a mere phantom of a body of such quantity and figure, and greatness a peculiar accident of a body". However, this does not agree well with my reason, for I believe that place, greatness and body are one and the same thing and that place is an extension as real as greatness and not an imagined <extension>. Nor am I of your opinion that "Place is immobile" but the place moves according to the movement of the body because no body is devoid of place, since where there is body, there is also place, and where there is place, there is also body, being both one and the same <thing>. Therefore, movement cannot be "the deprivation of one place and the acquisition of another (art. 10), for there is nothing like a place that is different from the body, and what is called change of place is nothing else than the change of bodily movements. For, let us say that a house is in a certain place: if the house is gone, the place also goes; and it is impossible for the place of the house to remain once the house is extirpated. Likewise with a man: when he goes out of the room, his place also goes away. [...], but an empty place means, in my opinion, nothing, since place and body are one and the same thing, and empty is the same as nothing, so certainly these two words cannot exist side by side but are destructive not exist side by side but are destructive to each other (1664, p. 56-57).*

conceito de matéria animada:

Carta V. Seção I.

Madame,

A opinião do seu autor é (Leviatã, parte 1, c.2) “que quando uma coisa está em repouso [lies still], salvo se algo a mover, ela permanecerá em repouso para sempre, mas quando uma coisa está em movimento, ela permanecerá e ternamente em movimento, salvo se algo outro a parar. A razão para isso, diz ele, é que nada pode mudar a si mesmo”. Para dizer a verdade, Madame, não sou da sua opinião, pois se a matéria se move a si mesma – como certamente ela o faz – então mesmo a mais ínfima parte da matéria, seja ela tão pequena a ponto de parecer indivisível, mover – se - á. É bem verdade que ela não poderia abdicar do movimento – estando em sua natureza o mover -se, e nada pode mudar a sua natureza, já que Deus ele mesmo, que tem mais poder que a matéria semovente não pode alterar a si mesmo <deixando> de ser Deus. Entretanto, que o movimento deva proceder de outro corpo exterior, que se aproxima ou toca o corpo movido, é, em minha opinião, improvável. Pois, apesar de a natureza ser toda corpórea e suas ações serem movimentos corpóreos isso ainda não prova que o movimento de criaturas ou partes particulares seja causada pela união, toque ou pressão de partes sobre partes <Isso se dá> porque não são as diversas partes que fazem o movimento, mas o movimento que as causa: e mesmo assim não é o movimento que é a causa da matéria, mas a matéria, causa do movimento, já que a matéria pode subsistir sem movimento, mas não este sem aquela. Somente <digo> que não poderia haver percepção sem movimento, nem variedade alguma, se a matéria não fosse semovente; mas a matéria, se fosse toda inanimada e vazia de movimento, permaneceria estática como um monte inerte, morto e insensível<sup>125</sup>. (Cavendish, 1664, p. 21-22, tradução nossa).

A carta acima, apresenta as objeções acerca do princípio da inércia, um dos principais fundamentos do mecanicismo hobbesiano. Na concepção Cavendishiana, matéria e movimento são indissociáveis. Ela discorda da tese hobbesiana que afirma

---

<sup>125</sup>Letter V. Section I.

Madame,

*The opinion of its author is (Leviathan, part 1, c.2) "that when a thing is at rest [lies still] unless something moves it will remain at rest forever, but when a thing is in motion it will remain tenderly in motion unless something else stops it. The reason for this, he says, is that nothing can change itself". To tell you the truth, Madame, I don't agree with you, for if matter moves itself - as it certainly does - then even the tiniest part of matter, whether it is so small as to appear indivisible, move - if - á. It is true that she could not abdicate the movement - being in her nature the moving, and nothing can change her nature, since God himself, who has more power than the self-moving matter cannot change itself <ceasing to be God>. However, that the movement should proceed from another external body, which approaches or touches the moved body, is in my opinion unlikely. For although nature is all corporeal and its actions are bodily movements, this does not prove that the movement of particular creatures or parts is caused by union, touch or pressure of parts on parts <it is given> because it is not the various parts that make the movement, but the movement that causes them: and even then it is not the movement that is the cause of matter, but the matter, cause of movement, since matter can subsist without movement, but not this without that. Only <say> that there could be no perception without movement, nor any variety, if the matter was not self-moving; but the matter, if it were all inanimate and empty of movement, would remain static as an inert, dead and insensitive pile. (Cavendish, 1664, pp. 21-22).*

que nada pode mover-se a si mesmo sendo necessário assim, para o movimento de um corpo, um corpo contíguo movido. A filósofa afirma, no oposto extremo do espectro, que todo movimento é auto moção, em última análise, todo movimento é causado necessariamente pela matéria animada que compõe o próprio corpo.

Em linhas gerais, Cavendish apresenta um sistema natural no qual não há uma diferenciação entre matéria e movimento e a causa do movimento está na própria matéria, viva e capaz de conhecer, isto é, dotada de graus sensitivos e racionais. Essa matéria é, portanto, semovente [*self-moving*] e ativa [*active*]. Sendo assim, não há no pensamento cavendishiano uma diferenciação ontológica na qual haja, por um lado, um corpo que é a matéria subjacente e independente do nosso pensamento e, por outro, acidentes, isto é, maneiras de concepção deste corpo, dentre as quais, o próprio movimento. Pelo contrário, movimento e matéria são apenas aspectos diferentes de uma mesma coisa e não coisas diferentes.

Cavendish também discute o conceito de causalidade através das *Cartas*. As suas objeções ao tema da causalidade na filosofia de Hobbes, se expressam na Carta XXIII em que profere um longo discurso explicando a sua opinião acerca da distinção entre o que chama de ‘causas primárias e causas secundárias’ do movimento:

Carta, XXIII. Seção I.

Madame,

Eu percebo pela sua última <carta>, que você não pôde compreender bem o que eu quero dizer quando eu digo que a impressão ou a figura de um corpo impresso ou entalhado não é feita pelos movimentos de um corpo que a imprima ou entalhe, mas pelos movimentos do corpo ou substância no qual foi impresso ou entalhado <algo> Pois você diz “Deve um pedaço de madeira entalhar-se ou uma mancha escura de uma Lady desenhar-se a própria figura por seus próprios movimentos?” Antes que eu lhe responda, Madame, dê-me permissão para colocar-lhe a seguinte questão: “Trata-se do movimento da mão ou de instrumento ou de ambos que imprimiria ou entalharia tal corpo?”. Talvez você irá dizer que o movimento da mão move o instrumento e o instrumento move a madeira que será entalhada. Então eu pergunto se o movimento que move o instrumento é do instrumento ou da mão. Há chances de que você me responda que é um movimento da mão: ao que eu respondo, como pode ser um movimento da mão, se ele está no instrumento? Você dirá, talvez, que o movimento da mão é transferido da mão para o instrumento, e assim o faz também do instrumento até a figura entalhada. Entretanto, dê-me permissão para perguntar: esse movimento da mão, que foi transferido, era ele corpóreo ou incorpóreo? Se você diz que ele é corpóreo, então a mão deveria diminuir e tornar-se fraca, mas se incorpóreo - eu pergunto - como um movimento sem corpo pode ter a força e a

potência para cortar e entalhar<sup>126</sup>?

[...], mas eu peço, Madame, considere racionalmente, que apesar de o artesão ou trabalhador ser a ocasião dos movimentos no corpo entalhado, assim mesmo os movimentos do corpo que é entalhado são aqueles através dos quais eles colocam a si mesmos em tal ou tal figura ou se dão, a si mesmos, uma tal impressão como a que o artesão projetou. Pois um relógio, apesar do artesão ou do relojoeiro ser a causa ocasional de o relógio mover-se em uma tal e tal figura artificial – como é a figura do relógio – ainda assim é pelo movimento do próprio relógio que ele se move. <Isso é verdade>, uma vez que, quando você carrega o relógio consigo, certamente a mão do relojoeiro não está com ele enquanto ele se move, ou, se o movimento do relojoeiro tivesse sido transferido para dentro do relógio, então certamente ele não poderia fazer outro relógio, a não ser que houvesse a criação de novos movimentos em suas mãos. Nesse caso, Deus e a natureza deveriam estar preocupados na criação de relógios tanto quanto com a criação de um novo mundo e essa criação perpétua não seria compatível com <a proposta na qual> Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo. Portanto, eu digo que algumas coisas podem ser as causas ocasionais de outras coisas, mas não as causas primárias ou principais, e esta distinção deve ser bastante levada em consideração, pois não há erros mais comuns <em filosofia> que a confusão dessas duas causas diferentes, que gera tantas confusões em Filosofia Natural. Essa é a opinião da MADAME. Sua amiga e serva fiel. (Cavendish, 1664, 77-78, tradução nossa).

Em sua explicação, Cavendish divide fundamentalmente as causas em dois

---

<sup>126</sup> Letter, XXIII. Section I.

Madame,

*I realize from your last <letter>, that you could not understand well what I mean when I say that the impression or the figure of a printed or carved body is not made by the movements of a body that prints or carves it, but by the movements of the body or substance in which it was printed or carved <something> For you say "Should a piece of wood be carved or a dark spot of a Lady draw herself the figure by her own movements?" Before I answer you, Madame, allow me to ask you the following question: "Is it the movement of the hand or instrument or both that would print or carve such a body?". Perhaps you will say that the hand movement moves the instrument and the instrument moves the wood that will be carved. Then I ask if the movement that moves the instrument is of the instrument or the hand. There are chances that you answer me that it is a hand movement: to what I respond, how can be a hand movement if it is in the instrument? You will say, perhaps, that the movement of the hand is transferred from the hand to the instrument, and so it does also from the instrument to the carved figure. However, give me permission to ask: was this hand movement, which was transferred, it corporeal or incorporeal? If you say he is corporeal, then the hand should shrink and become weak, but if incorporeal - I ask - how can a movement without body have the strength and power to cut and not? [...] [...], but I ask, Madame, consider rationally that although the craftsman or worker is the occasion of movements in the carved body, so even the movements of the body which is carved are those through which they place themselves in such and such a figure or give themselves, themselves, such an impression as the artisan designed. For a clock, although the craftsman or watchmaker is the occasional cause of the clock moving in such and such an artificial figure - as is the clock figure - it is still by the movement of the clock itself that it moves. <That's true>, since when you carry the watch with you, surely the hand of the watchmaker is not with him as he moves, or if the movement of the watchmaker had been transferred into the watch, then certainly he could not make another watch, unless there was the creation of new movements in their hands. In this case, God and nature should be concerned with the creation of watches as much as with the creation of a new world and this perpetual creation would not be compatible with <the proposal> in which God created the world in six days and rested on the seventh. Therefore, I say that some things may be the occasional causes of other things but not the primary or major causes, and this distinction must be taken into account quite a lot, for there are no errors more common <in philosophy> than the confusion of these two different causes, that generates so many confusions in Natural Philosophy. That is the opinion of MADAME. Her friend and faithful servant. (Cavendish, 1664, p. 77-78).*

tipos: as causas primárias ou causas principais [*Prime or Principal causes*]; e as causas ocasionais [*Occasional causes*], isto é, causas secundárias.

A percepção se trata de um dos pilares da filosofia da natureza cavendishiana e é um tema relevante na sua crítica. O estudo e crítica à filosofia hobbessiana ocupa basicamente vinte e seis cartas, nas quais o tema da percepção aparece direta ou indiretamente. Depois, em seus estudos do *De corpore*, mais da metade da argumentação versa sobre o tema da percepção sensorial denominada - qualidades sensíveis - por Hobbes. Ressalte-se que nesta seção não cabe a análise minuciosa das qualidades sensíveis hobbessianas, mas apenas destacar a crítica de Cavendish ao seu conceito de percepção. A sua argumentação contra a ideia de concepção hobbessiana pode ser resumidamente expressa na Carta IV, a primeira dedicada à crítica a filosofia hobbessiana:

Carta IV. Seção I.

Madame,

Eu escolhi, em primeiro lugar, o trabalho daquele famoso filósofo Hobbes chamado Leviatã, no qual eu o encontro dizendo (<Leviatã> Parte 1, c.1) “*que a causa da sensação ou da percepção sensorial é o corpo externo ou objeto que pressiona o órgão próprio para cada sentido*”. 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 – possuem 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 auto movimento, ser tanto divisível quanto componível e partes se juntarem a partes, não é dessa maneira que a percepção se faz. [...] 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. 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. [...] Dessa forma, percepção na minha opinião, não é feita por pressão, nem pela espécie, nem por matéria alguma que vá do órgão ao objeto ou do objeto ao órgão. A partir disso, também é manifesto que o entendimento não vem dos objetos externos ou dos órgãos sensitivos externos, pois, como os objetos exteriores não causam a percepção, tampouco eles geram o entendimento, mas é a matéria racional que o faz – uma vez que o entendimento pode existir sem objetos externos e sem órgãos sensitivos. Essa é, em resumo, a opinião da Madame. Sua amiga e serva fiel<sup>127</sup>. (Cavendish, 1664, p. 18, tradução nossa).

---

<sup>127</sup> Letter IV. Section I.

Madame,



O excerto expõe o início da discussão acerca da percepção como reflexo do impacto dos objetos em nossos sentidos. As teses impressas na Carta IV podem ser interpretadas como propostas alternativas à física hobbesiana. Ontologicamente, para Cavendish, a natureza é uma matéria composta de dois graus animados que a tornam capaz de mover - se a si mesma e ser a causa primeira de todos os movimentos desta. Dessa forma, a natureza é composta por uma dupla percepção: a percepção sensível e a percepção racional. Por fim, se a matéria animada é a causa da(s) percepção(ões) e em toda a matéria do mundo há graus de matéria animada, significa que tudo o que existe na natureza é dotado de sensibilidade e razão [*Sense and Reason*], e é capaz de perceber. Com esse argumento Cavendish nega a tese hobbesiana de que o objeto seja a causa de nossa percepção.

Os teóricos do experimentalismo não ficaram isentos da crítica cavendishiana, Henry Power (1664), médico e filósofo experimentalista da Royal Society e Robert Hooke (1666) um dos mais proeminentes nomes da ciência experimental, por exemplo, foram veementemente confrontados pela autora quanto aos seus instrumentos de observação. Especialmente em as *Cartas Filosóficas* (1664); e *Observações sobre Filosofia Experimental*, publicada (1666 – 1668), Cavendish apresenta a sua compreensão quanto as ideias de conhecimento e natureza em contraposição aos pontos de vista filosóficos.

O poema *Observações sobre Filosofia experimental*, principal abordagem crítica ao experimentalismo, é dividida em três partes. A primeira parte é constituída por textos introdutórios incluindo três “Dedicatórias”, o “Prefácio,” a “Introdução”

---

*I chose, first of all, the work of that famous philosopher Hobbes called Leviathan, in which I find him saying (<Leviathan> Part 1, c.1) "that the cause of sensation or sensory perception is the external body or object that presses the proper organ for each sense". To this I reply, according to the foundation of my own Philosophical Opinions, that all things - and thus external objects as much as sense organs - have sensibility and reason. However, neither the objects nor the organs are its causes, because perception is the effect of the sensible and rational movements, not the movements <the effect> of perception. For, although matter, by the power of self-movement, is both divisible and composable and parts join parts, it is not that way that perception is made [...] For life and knowledge - which I call sentient and rational matter - are in all creatures and in every part of all creatures, generating all perceptions in nature, because they are the semovent parts of nature and, from the way such rational and sensory bodily movements move, then so are realized such and such perceptions. However, being these parts self-moving of different degrees (since the rational matter is purer than the sensitive), a double perception is generated in all creatures, one of which is carried out by the corporeal rational movements, and the other by the sensitive. [...] Thus, perception in my opinion is not made by pressure, neither by the species, nor by any matter that goes from organ to object or from object to organ. From this, it is also manifest that the understanding does not come from external objects or external sensory organs, because as the external objects do not cause perception, nor do they generate understanding, but it is the rational matter that does - since understanding can exist without external objects and without sensory organs. That is, in short, the opinion of Madame. Her friend and faithful servant. (Cavendish, 1664, p. 18).*

e um importante “Discurso Argumental;” a segunda parte possui 37 seções com observações sobre a “Filosofia experimental” propriamente ditas; a terceira parte se trata de “As demais observações sobre Filosofia Experimental” e alguns tópicos de “Filosofia contemplativa;” a quarta parte, é composta pelas “Observações sobre as opiniões de alguns filósofos antigos.” A obra é prefaciada por uma longa introdução de importância filosófica necessária para a compreensão da filosofia cavendishiana, com o título “Um discurso argumentativo” sumária para a compreensão do sistema filosófico da autora.

A sua crítica ao método experimental ou ao experimentalismo, aparece já na primeira parte de *As Observações* quando comenta:

Alguns são da opinião “que, através da arte, pode haver uma reparação das imperfeições e dos malefícios que a humanidade atraiu para si pela negligência e intemperança e por uma supersticiosa e voluntária deserção dos preceitos e regras da natureza, de modo que todo homem, tanto por uma corrupção derivada – inata e nascida com ele – e por sua educação e conversação com homens, está bastante sujeito a cair em diversos tipos de erros”. No entanto, Deus todo poderoso e sua serva natureza sabem que a arte, que não é mais que uma criatura particular, não pode nos informar sobre a verdade das infinitas partes da natureza, sendo, em si mesma, finita. Pois, apesar de cada criatura ter uma dupla percepção – racional e sensitiva –, ainda assim, cada criatura ou parte não tem uma percepção infinita. [...]

Mas – dizem eles – não é de se surpreender que nosso poder sobre as causas e efeitos naturais esteja tão lentamente se aprimorando, considerando que não somente nos contentamos com a obscuridade e dificuldade das coisas sobre as quais trabalhamos e pensamos, mas mesmo as forças das nossas mentes conspiram para nos trair. Esses sendo os perigos no processo da razão humana, os remédios somente podem advir da filosofia real, mecânica e experimental, que tem a seguinte vantagem sobre a filosofia do discurso e da disputa: que, enquanto esta se volta primariamente à sutileza de suas deduções e conclusões, sem observar muito o primeiro fundamento – que deve estar bem assentado na sensibilidade e na memória, aquela busca a correta ordenação de todas elas e torna-las úteis umas às outras Discurso no qual eu não compreendo, primeiramente, o que eles querem dizer com o nosso poder sobre causas e efeitos naturais, pois não temos poder algum sobre causas e efeitos naturais, mas somente um efeito particular pode ter algum poder sobre outro – que são as ações naturais. No entanto, nem podem as causas ou efeitos naturais serem dominados pelo homem, como se o homem estivesse um grau acima da natureza. Segue-se que ele não pode ter um poder supremo e absoluto. Em seguida, digo eu que a sensibilidade, que é mais apta a ser enganada que a razão, não pode ser o fundamento da razão, não mais que a arte pode ser o fundamento da natureza. [...] Como pode um homem sábio confiar em seus sentidos, caso os objetos não forem verdadeiramente apresentados de acordo com a sua figura e forma naturais ou caso os sentidos forem deficitários, seja pela idade, por doença ou por outros acidentes que alteram as moções naturais próprias a cada sentido? A partir disso, eu concluo que a filosofia experimental e mecânica não pode estar acima da sua parte especulativa, por razão da maior parte dos experimentos surgir da especulativa, de

modo que o artista ou mecânico não é mais que um servo ao estudante<sup>128</sup>. (Cavendish, 2001, p. 48 – 49, tradução nossa).

Além da sua crítica ao experimentalismo moderno a autora também faz referências à filosofia especulativa, que ela opõe à filosofia experimental, caracterizada por Hooke como sendo uma “filosofia do discurso”. Cavendish chama atenção para os perigos da sensibilidade e sua pré-disposição à condução ao engano. Apesar de a arte ser importante na formulação do conhecimento, ela não pode ser o fundamento da razão.

Quanto à sua crítica aos instrumentos óticos ou à micrografia, do original *Micrography* que reflete a terminologia utilizada no início da utilização do microscópio para observações científicas, embora reconheça a sua limitação quanto ao conhecimento aceca dos instrumentos óticos, Cavendish critica a sua inutilidade:

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. Por exemplo, a arte cria lentes cilíndricas, côncavas e convexas e outras afins, que representam a figura de um objeto em parte alguma

---

<sup>128</sup> *Some are of the opinion "that through art there can be a reparation of the imperfections and evils which humanity has attracted to itself by negligence and intemperance and by a superstitious and voluntary desertion of the precepts and rules of nature, so that every man, both by a derived corruption - innate and born with it - and by its education and conversation with men, is quite prone to fall into various kinds of errors". However, God almighty and his servant nature know that art, which is no more than a particular creature, cannot inform us about the truth of the infinite parts of nature, being in itself finite. For although each creature has a double perception - rational and sensitive -, still, each creature or part does not have an infinite perception. [...] But - they say - it is not surprising that our power over natural causes and effects is so slowly improving, considering that we are not only content with the obscurity and difficulty of the things on which we work and think, But even the forces of our minds conspire to betray us. These being the dangers in the process of human reason, remedies can only come from real philosophy, mechanical and experimental, which has the following advantage over the philosophy of discourse and dispute: that while this turns primarily to the subtlety of its deductions and conclusions, without observing the first foundation - which must be well settled in sensitivity and memory, that search the correct ordering of all them and makes them useful to each other Speech in which I do not understand, First, what they mean by our power over natural causes and effects, for we have no power over natural causes and effects, but only one particular effect can have any power over another - which are the natural actions. However, neither can the natural causes or effects be dominated by man, as if man were a degree above nature. How can a wise man trust his senses if the objects are not truly presented according to their natural figure and form or if the senses are deficient, be by age, disease or other accidents that alter the natural motions proper to each sense? From this, I conclude that experimental and mechanical philosophy cannot be above its speculative part, for the reason most experiments arise from speculation, so that the artist or mechanic is no more than a servant to the student. (Cavendish, 2001, p. 48 – 49).*

exata e verdadeiramente, mas bastante deformada e malformada. Ademais, uma lente que esteja falha, trincada ou quebrada ou cortada na figura de losangos, triângulos, quadrados e afins, apresentará numerosas imagens de um objeto. [...] A verdade é que, quão mais a figura for ampliada pela arte, mais malformada ela aparece à natural, de modo que cada articulação aparecerá como um corpo doente, inchado e túmido, maduro e pronto para a incisão<sup>129</sup>. (Ibidem).

Em sua opinião, os instrumentos óticos oferecem representações falsas dos objetos observados, pois distorcem a realidade e mostram apenas imagens. Para ela ao observarmos um objeto, a nossa matéria sensitiva extrai o molde de sua figura e de seus movimentos externos e a partir dela produz uma cópia que percebemos como uma impressão. Contudo, essa cópia nem sempre pode ser extraída do objeto ele mesmo, por haver meios interpostos entre nós e o objeto de conhecimento.

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 [...] Por isso, aqueles que inventaram os microscópios e outras lentes dióptricas semelhantes, inicialmente, em minha opinião, causaram mais dano que benefício, pois essa arte intoxicou os cérebros de tantos homens e ocupou integralmente seus pensamentos e ações corpóreas acerca dos fenômenos ou das figuras exteriores dos objetos, de tal modo que todas as melhores artes e estudos são dispensadas [...] Não obstante, pudessem os filósofos experimentais descobrir mais artes benéficas que os nossos antepassados, seja para um melhor crescimento de vegetais e animais brutos para nutrir nossos corpos; seja para melhores e mais cômodos artifícios na arte da arquitetura para construir-nos casas; seja para o desenvolvimento do comércio e da logística para prover-nos do necessário à vida; seja para a diminuição de finas distinções e disputas sofisticadas nas igrejas, escolas e cortes judiciais, de modo a fazer os homens viverem em unidade, paz e amizade cortês, não somente tornaria digno o seu trabalho, mas também de tanto louvor quanto pudesse ser dado a eles [...] 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 , em sua maior parte,

---

<sup>129</sup> *Although I am not able to formulate a solid judgment on the art of Micrography and on the various dioptric instruments that belong to it, because I have neither studied nor practiced such art, yet, of this, I am confident: that this same art, with all its instruments, is not capable of discovering the inner natural movements of any part or creature of nature. I say more! The question is whether it can represent even the forms and movements as exact as they are naturally, because art more easily changes than informs. For example, art creates cylindrical, concave and convex lenses and other related, which represent the figure of an object in no part accurate and true, but rather deformed and malformed. In addition, a lens that is broken, cracked or broken or cut into the figure of diamonds, triangles, squares and the like will present numerous images of an object. [...] The truth is that the more the figure is magnified by art, the more malformed it appears to the natural, so that each joint will appear as a sick, swollen and tummy body, mature and ready for incision. (Cavendish, 2001, p. 48 – 49).*

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. De resto, são as melhores e mais certas informantes aquelas artes que alteram menos a natureza e as mais enganadoras aquelas que mais a alteram, falo da natureza particular de cada criatura particular, já que a arte está tão longe de alterar a natureza infinita quanto se compararmos uma mosca a um elefante – não! nem isso, pois não há comparação entre o finito e infinito. Entretanto, a natureza, deliciando-se na variedade, suas partes, que são suas criaturas, devem, por necessidade, também fazê-lo<sup>130</sup>. (Ibidem).

Considerando o contexto no qual a autora escreveu, importa lembrar que em meados do século XVII, no início da era científica moderna ela já se preocupava com a finalidade da arte diante das necessidades humanas. Cavendish condenou os métodos experimentais, especialmente, o uso de instrumentos óticos de aumento pela sua incapacidade de promover a paz e o bem-estar da humanidade. Para Cavendish, a razão natural está acima de qualquer artifício humano e qualquer arte que não tenha como finalidade a melhoria da vida humana, não tem utilidade. Do ponto de vista de Cavendish o grande problema da filosofia experimental consiste em discernir entre a

Estudos recentes sobre as concepções filosóficas de Cavendish e Boyle revelam certa aproximação entre o pensamento de ambos, especialmente em relação

---

<sup>130</sup> *However, do not misunderstand me: I do not say that no lens presents the true figure of an object, but only that lenses that magnify, multiply and other similar optical lenses can falsely present, and often do, the image of an external object. I say the image, because it is not the real body of an object that the lens presents, but the lens only figures or extracts the mold of the image presented in and by the lens. In this process, there can easily be mistakes made in the copying faction of copies [...] Therefore, those who invented microscopes and other similar dioptric lenses initially, in my opinion, caused more harm than benefit, because this art has poisoned the brains of so many men and has fully occupied their bodily thoughts and actions about phenomena or external figures of objects, in such a way that all the best arts and studies are dispensed with [...] Nevertheless, could the experimental philosophers discover more beneficial arts than our ancestors, either for a better growth of raw vegetables and animals to nourish our bodies; be for better and more comfortable artifices in the art of architecture to buildin the houses; either for the development of trade and logistics to provide us with the necessary for life; or for the reduction of fine distinctions and disputes in churches, schools and courts of law, so that men live in unity, peace and courteous friendship, would not only make their work worthy, but also of as much praise as could be given to them [...] In this way the best optician is a perfect natural eye and a regular sensory perception, and the best judge is reason and the best study is rational contemplation joined to the observations of regular sensitivity, and not the deceitful arts, since art is not only gross in comparison with nature, but , for the most part, deformed and defective and produces, at its best, mixed or hermaphrodite figures, that is, a third figure between nature and art. This proves that natural reason is above artificial sensitivity, as it should be called. Besides, the best and most certain informants are those arts that alter less nature and the more misleading those that alter it more, I speak of the particular nature of each particular creature, Since art is as far from altering the infinite nature as if we compare a fly to an elephant - no! nor this, for there is no comparison between the finite and infinite. However, nature, delighting in the variety, its parts, which are its creatures, must, by necessity, also do so. (Cavendish, 2001, p. 49-50).*

ao propósito da filosofia natural e às maneiras pelas quais o conhecimento científico confiável poderia ser estabelecido, para Boyle (1627-1691), pioneiro no método experimental. A discussão de Cavendish sobre a cor em *Observations upon Experimental Philosophy* aponta uma estreita conexão entre a filosofia experimental e as teorias mecanicistas da matéria, e que, pelo menos em meados do século XVII, as formas experimentais e especulativas de mecanismo não eram mutuamente exclusivas.

Por fim, a crítica de Cavendish aos modernos não se esgota nesses breves excertos, trata-se apenas de uma demonstração da capacidade crítica da autora e de seu posicionamento público diante das formulações filosóficas produzidas no século XVII e destaca a participação da escrita feminina no debate moderno.

#### 4.7 Considerações

O *corpus* filosófico de Cavendish é composto por uma variedade de assuntos que vão desde os estudos de Filosofia da Natureza a questões sociais e políticas. Concomitantemente ao estudo da natureza e seus elementos, Cavendish usa a escrita para formular as suas concepções políticas, as suas críticas ao governo e a condição da mulher na sociedade inglesa; também refuta os modernos e oferece novos pontos de vista sobre diversas teorias modernas. Em obras como: *Poems and Fancies* (1653 e 1664) - Poemas e Fantasia, escrito na linguagem prosaica, aborda vários aspectos da natureza e temas de seu interesse, especialmente a teoria atômica, posteriormente reformulada; *Philosophical Fancies* (1653) - Fantasia Filosófica, que se trata de coleção de textos reflexivos sobre vários aspectos de filosofia natural, da investigação sobre a matéria, sobre o vácuo, sobre os sentidos, sobre os instrumentos ópticos; *Philosophical Letters* (1664) - *Cartas Filosóficas*, um importante testemunho do contexto no qual Cavendish estava inserida e que discutem uma variedade de temas da filosofia natural e epistemologia – percepção, movimento, cores, instrumentos científicos; *Philosophical and Physical Opinions* (1655 [1663]) – Opiniões Filosóficas e Físicas, obra de epistemologia e de filosofia da ciência, onde investiga uma variedade de fenômenos naturais, da vida e da morte, do movimento, contendo um Tratado dos átomos [*Condemning Treatise of Atoms*], uma revisão de suas reflexões iniciais sobre atomismo, de 1653 em *Poems and Fancies*; *Observations upon Experimental Philosophy* (1666 e 1668),

acompanhado do romance utópico *Blazing World* (Mundo Resplandecente) como já apontamos, aborda criticamente os métodos científicos da filosofia experimental e o uso dos instrumentos auxiliares, o mecanicismo e o atomismo.

Por fim, a sua mais reconhecidamente obra política: *A Description of a New World, Called the Blazing World* (1666 e 1668) - *Uma Descrição de um Novo Mundo, Chamado O Mundo Resplandecente*, se trata de uma obra inteiramente baseada no gênero utópico e funciona como uma alternativa às discussões estabelecidas em outros textos. No texto, a autora apresenta as suas críticas às ciências experimentais e ao materialismo mecanicista dos modernos e dialoga com questões políticas e questões relativas ao poder e ao lugar das mulheres na sociedade inglesa, se tratando, portanto, de sua principal obra política e de um importante tratado de filosofia da natureza.

## 5

### Formulações Políticas na Literatura de Margaret Cavendish

*A verdade é que nosso sexo faz grandes acusações de que os homens, desde a primeira criação, usurparam uma supremacia para eles, apesar de termos sido feitas iguais por natureza: cujo governo tirânico eles têm mantido desde então; de modo que jamais viremos a ser livres, mas mais e mais escravizadas... Cujas escravidão tem abatido tanto nossos espíritos, que nós nos tornamos tão estúpidas, que os homens nos usam como [se estivéssemos] um grau acima das bestas, estando as bestas apenas um grau abaixo de nós. Ao passo que na natureza nós possuímos um entendimento tão claro quanto os homens, se fôssemos criadas em escolas para amadurecer nossos cérebros.*

Cavendish (1655. Prefácio ao leitor.)

No campo político, embora não tenha deixado um Tratado político organizado e sistematizado, Cavendish dedica grande parte de seus escritos, em especial o romance utópico - *A Descrição de Um Mundo Novo - The Blazing World / Mundo Resplandecente*, de 1666, a importantes reflexões sobre temas políticos. Suas ideias políticas e suas críticas, em muitos aspectos, se aproximam daquelas desenvolvidas pelos filósofos políticos em seus Tratados, especialmente da teorização desenvolvida por Thomas Hobbes (1595) em *O Leviatã*.

Este capítulo, consiste em um estudo e interpretação das principais ideias políticas de Margaret Cavendish, presentes em seus escritos literários, e principalmente, em o romance utópico *The Blazing World (O Mundo Resplandecente)*. Trata-se de uma tentativa de apresentar as suas principais ideias políticas e as suas críticas ao sistema político inglês. O estudo dos escritos literários de Margaret Cavendish aponta o caráter interdisciplinar da sua obra e evidencia a predominância de temas políticos em seus escritos, incluindo os tratados de filosofia natural, o que indica que a sua obra, quando considerada em conjunto, pode ser interpretada como uma teoria política.

A narrativa de *O Mundo Resplandecente*, se trata de um dos principais trabalhos de Margaret Cavendish e contempla uma variedade de temas filosóficos e políticos. A primeira parte da narrativa contém duas seções que tratam, respectivamente, de uma introdução romanesca seguida de uma discussão filosófica



organizada a partir de diálogos, onde apresenta as suas teorias científicas, e a segunda parte contém a terceira seção onde apresenta o relato fantasioso em que o viajante pode, pelo conhecimento adquirido, interferir em seu mundo original. A trama é precedida por dois prefácios acompanhados de um epílogo dirigidos aos seus leitores e, especialmente, às leitoras como um convite à imaginação e à escrita.

## 5.1

### Os fundamentos da utopia política cavendishiana

Como já indicamos inicialmente, Cavendish viveu em um círculo intelectual e político que favoreceu o seu desenvolvimento intelectual, especialmente, nos campos da ciência e da política onde teve a oportunidade de presenciar debates com a participação de pensadores influentes como Thomas Hobbes que inclusive foi uma presença frequente nas reuniões organizadas pelo Duque de Newcastle, esposo de Cavendish. Hobbes costumava ter conversas sobre política e filosofia com Newcastle e Charles Cavendish (cunhado de Cavendish), mas não manteve nenhum tipo de contato pessoal com Margaret Cavendish (Battigelli 1998, 65-66). De acordo com a historiografia, Cavendish leu os seus escritos políticos, pelo menos *De Cive* como aponta (Whitaker 2002, 190) e *O Leviatã* (Battigelli 1998, 65). É possível que Margaret tenha assistido algumas dessas discussões, mas não participado delas.

Cavendish, como Hobbes, viveu os infortúnios da guerra e o seu pensamento político sofreu as influências desse processo. O modelo político impresso na narrativa de Cavendish em muitos aspectos se aproxima do modelo hobbesiano, em seu modelo de governo político, considerado ideal na narrativa utópica cavendishiana, se baseia na ideia de poder unificado, por exemplo. Como Hobbes, Cavendish defende um sistema político enxuto, baseado em poucas leis, uma só língua, um só soberano, uma só religião.

O modelo de governo político de Cavendish preconiza a promoção da paz como ideal central. Em sua utopia política, *O Mundo Resplandecente*, toda a estrutura governamental era unificada, de modo, que só dominavam uma única língua, só havia um soberano, uma única lei, uma única religião, a própria descrição da entrada ao mundo novo sugere a sua defesa por uma forma absoluta de governo como a forma ideal de governo. O relato abaixo explicita a opinião da autora e

indica a sua justificação do estado absoluto como uma possível saída ao problema da paz:

O Mundo Resplandecente tinha apenas um Imperador, um governo, uma religião e uma língua, assim também ocorria com uma única passagem para aquele mundo, a qual era tão pequena que nenhum navio maior que um pacote poderia passar por ela. (Cavendish, 2014, p. 259).

Evidentemente, há em sua teorização política, uma tendência ao absolutismo como a forma ideal de governo, contudo, os textos revelam ideais republicanos sutis. Em sua sustentação “um verdadeiro soberano deve controlar tudo o que tem potencial para o poder” - *a true sovereign should control everything that has potential for power* (Thell, 2008, p. 455, tradução nossa), isso inclui todas as instituições sociais e a própria ciência. Assim, como Hobbes, cujo modelo político defende um poder soberano absoluto como a forma ideal de governo, Cavendish procura estabelecer um governo mais puro, quer dizer, com menor probabilidade de sectarismo.

[...] pelos quais soube que, a escolha pelo governo monárquico, se dava por “ser mais natural a um corpo possuir uma única cabeça, assim como seria natural ao corpo político ter apenas um governante, logo, a *commonwealth*, a qual possuía muitos governadores, configurava-se como um monstro com muitas cabeças”. (Cavendish, 2014, p. 66, grifo próprio).

Ressalte-se que, como Hobbes, Cavendish testemunhou as oscilações entre Parlamento e Monarquia o que talvez justifique a sua defesa de um poder unificado como a única possibilidade viável de reestabelecimento e manutenção da ordem social e política e, portanto, da paz<sup>131</sup>.

Por fim, as bases da utopia política de Cavendish, representada no enredo de *O Mundo Resplandecente*, se fundam na ideia de um poder centralizado e no ideal de paz. O governo político estruturado pelas instituições sociais exerce plena soberania e usa as instituições como instrumentos de poder. Assim, todas as ações das instituições como a educação, a religião, a lei e a ciência devem convergir para a promoção da paz, esse é o fim último do estado político. Essa visão, marca a aproximação do seu pensamento político com o pensamento de Thomas Hobbes, e

---

<sup>131</sup> Basicamente, na época de Thomas Hobbes a paz significa a ausência de guerra.

aponta para a atualidade do seu pensamento quanto ao uso político das instituições nas práticas do poder representativo.

## 5.2

### **The Blazing world – uma utopia política**

No contexto do debate científico do século XVII, a literatura utópica proporciona a Margaret Cavendish um lugar para expor as suas ideias e situá-las no domínio sociopolítico. A escrita de *The Blazing World*, publicada inicialmente como apêndice de *As Observações*, compara e contrasta com *As Observações*, tornando mais fácil a compreensão da filosofia de Cavendish. *The Blazing World* é um impressionante contraste com o mundo real e lança luz acerca da natureza do nosso mundo através de analogias e metáforas.

A organização do poema *The Blazing World* (O mundo Resplandecente), é descrita pela autora em sua introdução. A obra é composta por três partes que se conectam harmonicamente e resultam em um compilado de ideias sobre diversos assuntos em alta no século XVII.

Trata-se da descrição de um novo mundo, não como o concebido por Luciano<sup>132</sup>, ou o mundo lunar dos franceses<sup>133</sup>, mas um mundo configurado a partir de minha própria imaginação, o qual denomino Mundo Resplandecente. Sua primeira parte é uma narração romanceada, já a segunda, filosófica, e a terceira configura-se meramente como um relato fantasioso, ou ainda (como prefiro chamá-lo) fantástico. (Cavendish, 2014, p. 88).

À medida que a autora refina a sua teoria no decorrer da sua experiência literária a ficção permite-lhe dramatizar as suas observações científicas e aperfeiçoar as suas concepções filosóficas e políticas. Em sua explicação, define a razão como a capacidade de questionar e investigar as causas e dos efeitos da natureza:

Por Razão entendo a busca e o questionamento racionais das causas dos efeitos da natureza; e por imaginação, uma criação ou produção da mente, sendo ambas, efeitos, ou melhor, ações das partes racionais da matéria, as quais, são laboriosas e

---

<sup>132</sup> Luciano (125 d. C - 190), satírico grego, cujo livro *A história verdadeira* inclui um relato de viajantes que se estabelecem no mar a partir das Colunas de Hércules, estreito de Gibraltar, e são alistados para lutar ao lado dos homens da Lua contra os homens do Sol, antes de chegarem à ilha dos bem-aventurados.

<sup>133</sup> Cf. Savien Cyrano de Bergerac, *História Cômica dos Estados da Lua* (1657).

extenuantes, e requerem em muitos momentos a ajuda da fantasia para entreter a mente, e afastá-las de suas contemplações mais sérias [...]. E este é o motivo de eu ter incluído esta narração fictícia às minhas observações filosóficas, e de tê-las juntado como dois mundos, pelas extremidades de seus polos, conduta adotada unicamente para meu próprio agrado, a fim de entreter meu pensamento tão dedicado aos estudos e empregado em contemplações racionais, assim como para proporcionar algum regozijo ao leitor, com algo diverso, que é sempre agradável. (Cavendish, 2014, p. 86 – 87).

Assim, a autora explica a constituição da sua utopia como uma obra que funciona como um complemento das suas *Observações*, contudo, a partir de linguagem mais acessível ao leitor não afeito à linguagem filosófica.

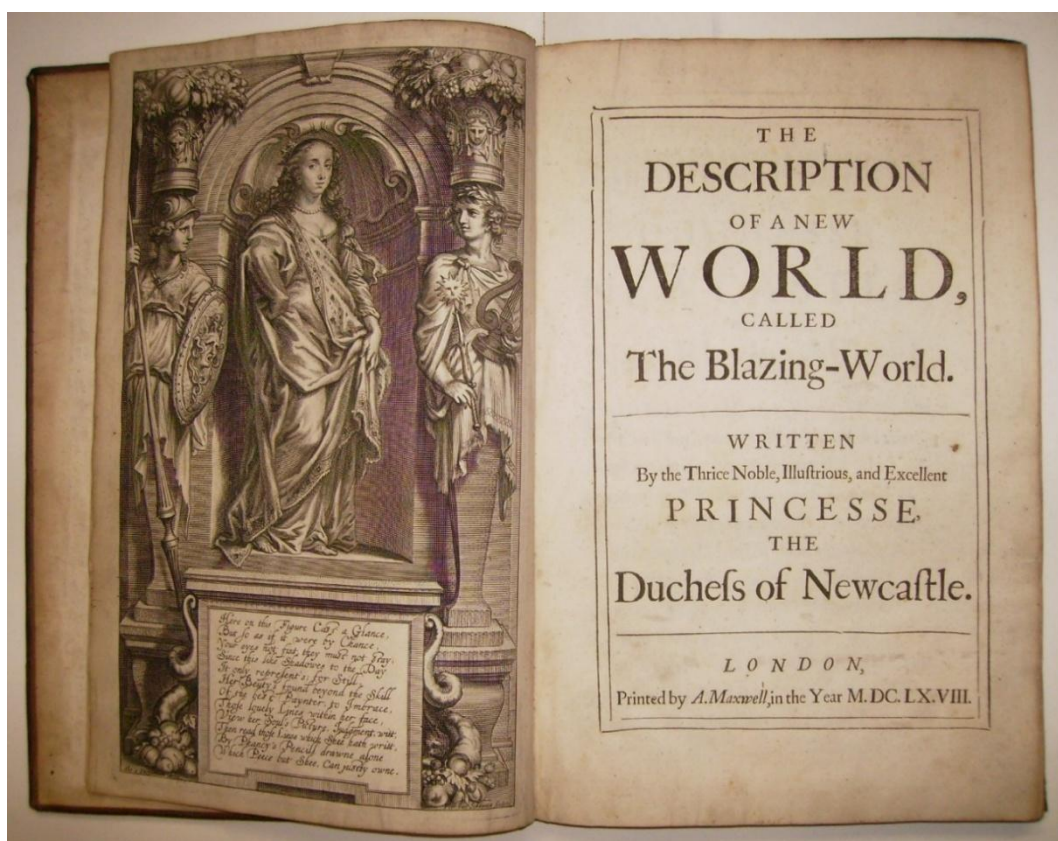


Figura 02 - Margaret Cavendish by Pieter Louis van Schuppen, c. 1655-1658.  
Fonte: Cavendish (1992)

O retrato na ilustração do *The Blazing World*, indica a inspiração de Margaret Cavendish na filosofia clássica. Na figura 02, a filósofa que reivindica autonomia intelectual e política, se posiciona como uma heroína clássica ladeada pelos deuses gregos/romanos Minerva e Apolo.

O pensamento político de Margaret Cavendish, aparece, principalmente, em seu romance utópico *The Blazing world* (*O Mundo Resplandecente*) ou mais

popularmente “O Mundo Novo”. O texto apresenta as suas visões sobre governo, sociedade e educação, e, a exemplo de Hobbes em *O Leviatã*, concebe o Estado político como o agente da paz e da prosperidade social. Para a filósofa, a estabilidade da sociedade não é um fim em si mesmo, mas uma condição necessária para que as pessoas possam alcançar seu propósito de vida. Ao apresentar o “Mundo Novo,” Cavendish expõe o problema das guerras e insurreições civis; aponta para a necessidade de ordenação social e política do velho mundo e expõe a sua crítica à naturalização da desigualdade dos sexos no mundo real. Assim, o relato dos diálogos da personagem central, a imperatriz, em *The Blazing world*, pode muito bem ser interpretado como uma versão fictícia da realidade moderna; e o relato de viagem pode ser interpretado como uma crítica à sociedade política moderna e seus problemas.

Em uma breve descrição do mundo real, durante um diálogo da personagem Duquesa de Newcastle, uma versão fictícia da própria autora, com a Imperatriz, a autora expõe a sua visão acerca do mundo real:

[...] um mundo miserável como aquele do qual eu venho, onde há mais soberanos que mundos, e mais falsos governantes que governo, mais religiões que deuses e mais formas de pensar naquelas religiões que verdades; mais leis que direitos e mais subornos que juízes; mais políticas que necessidades e mais medos que perigos; mais cobiça que riqueza, mais ambição que mérito; mais serviços que recompensas, mais linguagens que inteligência, mais controvérsias que conhecimento, mais relatórios que ações e mais presentes por parcialidades que acordos por mérito; tudo isso é uma grande miséria. (Cavendish, 2014, p. 252).

Esse posicionamento revela uma percepção crítica e original acerca da sociedade de sua época, sobretudo, quando sugere que qualquer pessoa tem o direito de criar e organizar mundos paralelos ordenados em suas mentes conforme suas escolhas. A hipótese de um mundo utópico indica a insatisfação de Cavendish quanto aos usos e costumes do período, e sobretudo, quanto à condição na sociedade e sua exclusão da vida pública. Em seu modelo de sociedade as mulheres participam livremente de todas as atividades sociais, políticas e científicas. Propõe inclusive, uma reconfiguração das práticas religiosas reservando às mulheres lugar em cargos de liderança, como aponta a passagem a seguir:

Portanto, pensou consigo mesma se era possível convertê-los todos à sua própria religião e, para essa finalidade, resolveu construir igrejas, fazer também uma congregação para mulheres, da qual pretendia ser a líder, e instruí-los sobre as muitas

questões relativas à sua religião. (Cavendish, 2014, p. 173).

O mundo novo, um mundo simples, de poucas leis sob a justificativa de evitar o surgimento de facções, apresenta uma breve semelhança com o Leviatã de Thomas Hobbes cujo modelo de sociedade é baseado na ideia de unidade; onde cultua-se um único Deus, possui uma única religião, uma única língua e vive-se a égide de poucas leis como uma forma de evitar ou diminuir as possibilidades de rebelião popular.

Em *O Mundo Resplandecente*, Cavendish discute temas como a filosofia natural, a natureza dos espíritos, a explicação racional do mundo e a forma ideal de governo político e de Estado. Em nosso entendimento Cavendish prenuncia os ideais iluministas que estarão no centro das grandes tensões do século XVIII, ideais como as da autora que reivindicava igualdade ao direito de educação ou liberdade fizeram parte da cartilha dos principais mentores intelectuais da Revolução Francesa. Contudo, os textos de Cavendish apontam a sua ligação com a sociedade do Antigo Regime, defendendo inclusive a monarquia como a forma ideal de governo, conceito desenvolvido mais adiante; apesar da clara defesa do regime monárquico, as suas críticas à sociedade da época já indicam a tendência dos intelectuais modernos em se posicionarem diante do Estado e da Igreja. Dado o exposto, essa sessão apresenta uma análise do romance *The Blazing World*, indicando as principais ideias políticas da autora e suas críticas ao sistema político da Inglaterra seiscentista.

A composição da narrativa do *The Blazing World* é recebida como um prelúdio da ficção científica desenvolvida posteriormente. A obra intitulada *The Description of a New World, Called The Blazing-World* (A Descrição de um Mundo Novo Chamado - O Mundo Resplandecente), como é popularmente conhecida, embala a narrativa sobre o rapto de uma jovem viajante que é tomada como refém por um estranho marinheiro que por ela se apaixona perdidamente e a leva a um mundo completamente exótico e diferente de tudo que a jovem conhecia. Já na sua introdução, a narrativa parece se inspirar na vida da própria autora ao ser exilada pela Guerra Civil inglesa<sup>134</sup>. No percurso, a embarcação na qual se encontrava com o marinheiro e os seus tripulantes teve seu curso alterado por uma terrível

---

<sup>134</sup>Cavendish era dama de companhia da Rainha Henrietta e um ano após a sua admissão na corte inglesa, a corte partiu para o exílio em Paris, na França, país de origem da rainha.

tempestade que a direciona rumo ao Polo Norte do globo terrestre; uma região marítima até então desconhecida. De acordo com a pesquisadora Milene Baldo, muitas utopias se inspiravam no desconhecido para fundamentar suas narrativas “a escolha do Polo Norte faz-se compreensível em função da existente familiaridade com a maioria dos continentes e oceanos, e foi uma “solução” consonante com outros utopistas da época” (Baldo, 2014, p. 55), provavelmente a ideia de um mundo desconhecido seria uma alusão ao Novo Mundo (as Américas), recém-descoberto pelos europeus. Nota-se, portanto, uma associação durante todo o percurso literário do *The Blazing-World* com os acontecimentos e as inovações em curso na Europa ocidental e especialmente na Inglaterra, onde a própria escrita utópica era uma novidade.

A utopia cavendishiana é a primeira a explorar o Polo Norte, uma região até então desconhecida para os europeus.

[...] Campanella, menos de um século depois, coloca a sua cidade ideal no Oceano Índico, muito mais longe e misterioso que o Oceano Atlântico. Vinte anos depois, Francis Bacon precisará imaginar a sua Nova Atlântida no Oceano Pacífico, porque precisa referir-se a um mar ainda não muito conhecido, dado que agora o Atlântico era percorrido em todos os sentidos, e há tempos o Oceano Índico é frequentado por portugueses e espanhóis. (Firpo, 2005, p. 231).

Essa nova perspectiva passa a considerar outras dimensões do mundo além da cidade, elemento até então central nos enredos utópicos, como ocorre em a *Nova Atlântida* de Francis Bacon, que elege o Norte como destino.

Uma breve síntese<sup>135</sup> do *The Blazing-World* é o suficiente para a interpretação de suas principais ideias políticas. Esse mundo fascinante, era formado por ilhas distribuídas hierarquicamente conforme as habilidades e funções dos moradores, tendo ao centro a ilha imperial chamada de Paraíso. As circunstâncias que envolvem a entrada da jovem em *O Mundo Resplandecente* e a própria descrição da passagem entre os dois mundos indicam a interferência do sobrenatural na construção da narrativa cavendishiana; e de acordo com Baldo oferecem diversas “pistas para a sua interpretação” (Baldo, 2014, p. 55). A própria entrada no “Mundo Resplandecente”, já indica a sua dimensão sobrenatural, pois só é permitida pela vontade divina, que se enfurece com a ousadia do marinheiro em sequestrar a jovem

---

<sup>135</sup> A íntegra da narrativa encontra-se no anexo I deste estudo.

e o castiga enviando uma violenta ventania direcionando a embarcação rumo a um mar aberto, extremamente gelado.

Esses poucos homens que ali estavam, sem saber para onde iam, nem o que deveria ser feito em tão insólita aventura, e não estando prevenidos para uma tão fria jornada, congelaram até a morte, de modo que apenas a jovem dama permaneceu viva, em razão da luz de sua beleza, do calor de sua juventude e da proteção dos deuses. (Cavendish, 2014, p. 96).

A passagem entre os dois mundos possuía uma formação de colunas de gelo e paredões extremamente gelados que pressionavam a embarcação e tornavam o clima ainda mais inóspito, o que levou ao extermínio todos os tripulantes da embarcação, inclusive o raptor da jovem, de forma que milagrosamente, só a jovem sobrevive, graças à sua beleza, juventude e pela proteção divina.

O acesso ao novo mundo é penoso e só é possível ou autorizado pela interferência divina, o que explica a entrada apenas da jovem, pois além da dificuldade geológica, somente aqueles considerados puros e virtuosos poderiam acessar tal mundo; e a jovem cativou a afeição dos deuses daquele mundo, que permitiram a sua entrada. Outro ponto curioso da narrativa é que a passagem da embarcação pelos precipícios de gelo, guiada por condutores experientes, indica o apreço da autora pela ciência e suas tecnologias, pois era preciso habilidade e conhecimento para navegar naquelas circunstâncias, o que também aparece em outras utopias da época. Contextualizando, os limites do mundo conhecido e a inserção no *Novo Mundo* podem ser interpretadas como a transição da tradição para a era moderna e suas dificuldades, que quando superadas, são recompensadas com a novidade, especialmente na dimensão do conhecimento.

Quanto à necessidade de um condutor experiente, a metáfora cavendishiana, provavelmente se refere ao próprio percurso da autora nos seus estudos de filosofia da natureza e política. Nas palavras de Baldo (2014), “ela não poderia alcançar esse mundo por si mesma, mas apenas com a ajuda de mentores que a guiaram e orientaram” (Baldo, 2014, p. 57), como na ciência, o cientista precisa se apoiar no conhecimento e nas teorias existentes para pensar o novo.

As colunas que demarcavam os limites entre o mundo real e o mundo utópico também aparecem na narrativa de Francis Bacon (1561) que descreve a entrada à Ilha Bensalém (o seu mundo utópico) como um portal formado por enormes colunas, que provavelmente correspondem aos pilares da ciência moderna, uma vez



que se trata de um dos precursores da ciência moderna, isto é, um dos primeiros modernos. Em um sentido geral as utopias podem ser interpretadas como alternativas de discussão sobre as inovações do mundo moderno. Conforme Baldo (2014),

No frontispício do livro de Bacon publicado em 1620, *Instauratio Magna*, (Figura 6), com o qual ele começou definitivamente as proposições para uma nova ciência. Na imagem, é possível ler, abaixo do navio, entre as colunas, os dizeres *Multi pertransibunt & augebitur scientia* (Muitos passarão, e o conhecimento aumentará) retirada do livro bíblico de Daniel. A passagem, nesse contexto, aludia aos filósofos e cientistas que se dedicavam ao estudo dos novos saberes. (Baldo, 2014, p. 56).

Como aponta a passagem acima, as utopias modernas discutem a passagem da tradição à nova era, a modernidade, nas mais diversas dimensões. Em o Mundo Resplandecente, a conexão entre os dois mundos se dá pela região fronteira dos polos, de modo que, é impossível circundar o globo, restando apenas a imersão em uma nova dimensão planetária cujo acesso só é permitido aos agraciados pelos deuses. Essa relação entre mundos real e utópicos é presente em outras narrativas da época.

A narrativa *O Mundo Resplandecente*, apresenta uma sociedade hierarquizada formada por seres híbridos de formas e vocações variadas, muito gentis, e com conhecimento científico bastante avançado em relação ao mundo originário da viajante. Na ocasião em que a embarcação aporta em terra firme, alguns desses humanoides retiram, gentilmente, a jovem do barco e a levam em seus braços para que não precisasse caminhar no gelo; ao retirarem-na, afundam a embarcação junto com corpos dos raptos da jovem. Inicia-se então, a sua jornada pelo Novo Mundo - o Mundo Resplandecente.

De acordo com a descrição da narrativa, os seres (homens-ursos) caminharam com a jovem até a sua cidade e a apresentam aos outros moradores, que ficaram maravilhados com a beleza da jovem.

Em razão de ela não ser capaz de andar sobre o gelo, devido a seu caráter escorregadio, eles a carregaram em seus braços ásperos, levando-a para dentro de sua cidade, onde, no lugar de casas havia habitações similares a cavernas sob a terra. Tão logo ingressaram naquela cidade, tanto os seres de qualidade masculina ou feminina quanto aqueles mais jovens ou velhos, juntaram-se para admirar aquela dama, levantando suas patas em admiração. Por fim, ela foi trazida para o interior de uma ampla e espaçosa caverna, a qual eles pretendiam usar para sua recepção, e deixada ao encargo das fêmeas, que a entretiveram com extrema bondade e respeito,

e deram-lhe alimentos que era de seu costume comer, mas ao notarem que a constituição da estrangeira divergia tanto da condição daquele clima quanto daquela dieta, decidiram levá-la a outra de suas ilhas, cujo clima era mais quente [...]. (Cavendish, 2014, p. 100).

Em seu primeiro contato com o Novo Mundo, a jovem observou que as moradias próximas à entrada eram um tipo de cavernas e por estarem situadas muito próximo à entrada o clima era muito frio; os homens que a acompanhavam notaram que o clima daquela região era inóspito para a jovem e decidiram levá-la através de um rio a outra cidade (ilha), habitada por homens-raposa que a acolheram com certa desconfiança e depois de deliberarem junto aos homens-ursos, decidiram entregar a moça como um presente ao soberano daquele mundo. Assim, os seres, habilidosos na arte da navegação conduziram-na através de vários rios que desaguavam sempre em um rio maior até chegarem ao mar aberto, o que exigiu certo cuidado no preparo das embarcações, (todas possuíam um artifício que segundo Cavendish, deveria ser conhecido pelos filósofos experimentais, trata-se de “um tipo de motor, o qual sugava uma grande quantidade de ar e lançava-o com grande força” (Cavendish, 2014, p. 103), além disso as embarcações possuíam dois motores, um na frente para cortar as grandes ondas e outro na parte traseira para impulsionar artificialmente o vento, o que lhes possibilitavam navegar mesmo sob forte tempestade. A descrição dos motores apresenta a visão progressista e moderna da autora.

Baldo aponta a semelhança no percurso da jovem na narrativa ao percurso intelectual da autora, pois Cavendish se esforçou bastante para compreender os argumentos da linguagem filosófica, tão inacessíveis ao público comum e de tão difícil interpretação. Curiosamente *O Mundo Resplandecente* é formado por ilhas, e cada uma delas possui vilarejos com habitantes com fisionomia, habilidades e conhecimento científico distintos, todos construídos com materiais retirados da própria natureza. Como relata a autora, os vilarejos eram situados em cada uma das margens do rio estreito e sinuoso, alguns eram compostos de “mármore, outros de alabastro, ou de ágata, de âmbar, de coral e outros ainda elaborados de preciosos materiais desconhecidos em nosso mundo” (Cavendish, 2014, p. 108). A analogia dos rios e suas peculiaridades corresponde às dificuldades de cada campo filosófico a ser conhecido. Até a chegada à ilha imperial os viajantes e a jovem enfrentaram muitos obstáculos, assim como a jornada filosófica da autora no domínio da razão.

Dessa forma, parece que Cavendish propõe aos leitores que a compreensão de sua utopia, ou mesmo das concepções de filosofia natural expostas, demandaria um percurso repleto de intempéries, similar ao de um explorador em um novo mundo. Afinal, o conhecimento do que se encontra além das fronteiras só é dado àqueles que viajam, que se aventuram, que se arriscam a deixar as antigas opiniões [...]. (Baldo, 2014, p. 63).

Assim, somente aqueles dispostos a transpor as fronteiras do desconhecido, alcançam o conhecimento científico.

No Mundo idealizado por Cavendish, o governo político se baseia na unidade, quer dizer, o poder é centralizado nas mãos de um único soberano, como ocorre em *O Leviatã* de Thomas Hobbes. A comunidade cavendishiana falava uma única língua de modo que, pairava uma atmosfera de concórdia e todos manifestavam uma postura de subordinação, cumprindo sempre com seus deveres e mantendo profunda obediência ao soberano, o que contribuía para a paz e a felicidade da sociedade. Essa postura pacífica dos habitantes do *Mundo Resplandecente* era velada e todos cuidavam para evitar insurreições internas e guerras com outros reinos fronteiriços (mundos); a centralidade do poder se refletia na língua, na religião, na soberania do governante e no cultivo de poucas leis. Na narrativa a cidade imperial é cercada por pequenas ilhas que se interligavam ao Palácio real através de pontes. O Palácio, como as outras moradias do Mundo Resplandecente, eram construídas segundo os preceitos da natureza, suas paredes eram revestidas pelos mais variados tipos de pedras preciosas rigorosamente esculpidas, o que dava um tom de artificialidade ao ambiente. A mistura de elementos da natureza com a técnica humana indicava “que o Paraíso se constitui tanto pela organização natural deixada pelo Grande Artífice quanto pelos domínios dos saberes artesãos” (Baldo, 2014, p. 64). Essa passagem indica a maneira como “o saber era investigado” (Ibidem), e demonstra a capacidade humana de criar a partir da associação entre conhecimento científico e a imaginação.

Retomando a narrativa: ao receber a jovem em seu Palácio, o soberano daquele mundo se impressiona com sua virtude e beleza e tenta cultuá-la considerando se tratar de uma deusa, o que é recusado pela jovem que alega se tratar de uma simples mortal; não conformado, o soberano propõe casamento à jovem que aceita, assim ele a torna Imperatriz e soberana absoluta daquele mundo, transferindo a ela todo o poder de governança e a partir de então, o *Mundo Resplandecente* passa a ser governado por uma Imperatriz. Tal feito pode ser interpretado como uma

evidência do comportamento insurgente de Cavendish e de sua ambição, especialmente, ao ressignificar conceitos da própria ciência e ao questionar os papéis de gênero culturalmente estabelecidos, soando, portanto, como uma crítica à sociedade inglesa e à cultura patriarcal.

A já Imperatriz, logo buscou conhecer os costumes e os saberes científicos locais, e ao dominar o saber local e aprender a sua língua tem o poder de dominar aquele mundo e inferir as mudanças que acredita serem necessárias para a construção de uma sociedade plenamente pacífica e feliz. Neste ponto, a utopia cavendishiana se diferencia das outras de sua época, pois nela, o viajante deixa a condição de observador passivo e torna-se um agente poderoso, capaz de inferir mudanças conforme a sua vontade; o que já se evidencia em seus prefácios e no romance utópico *O Mundo Resplandecente* ao propor a criação de inúmeros mundos conforme sua vontade e conhecimento, já que possuía plenos poderes.

Cavendish buscava o reconhecimento de seu trabalho por seus pares (os outros filósofos) através de sua ficção, já que em sua época o universo acadêmico e científico era vedado à participação das mulheres, o que as levava em grande maioria ao anonimato. A sua narrativa revela o seu extremo contentamento ao formular sua teoria, comparando-se aos maiores desbravadores do mundo ocidental, reclamava autonomia pelo seu trabalho intelectual e questionava a condição da mulher na sociedade, como se vê na citação abaixo:

Na formação daqueles mundos, senti mais prazer e glória que jamais Alexandre ou César puderam conquistar neste mundo terrestre, e, embora eu tenha feito de meu Mundo Resplandecente um mundo pacífico, permitindo apenas uma religião, uma língua, um governo; ainda posso fazer outro mundo tão cheio de facções, divisões e guerras como este é de paz e de tranquilidade, além de que os personagens racionais da minha mente devem expressar tanta coragem para lutar, como Heitor e Aquiles fizeram, e mais sábios que Nestor, ou mais eloquentes que Ulisses, e mais belos que Helena. [...] se alguma alma gostar do mundo que eu criei e estiver disposta a ser minha súdita, pode imaginar-se de tal forma e o será, quero dizer, em sua mente, fantasia ou imaginação; mas, se não puder suportar ser súdita, pode criar seu próprio mundo e governá-lo como lhe aprouver. (Cavendish, 2014, p. 64 – 65).

Este ponto destaca a autonomia reclamada pela autora ao longo de sua obra. Em nosso entendimento Cavendish usa a escrita como uma ferramenta de reivindicação política.

A sociedade cavendishiana é estruturada a partir de estamentos, de modo que cada categoria possuía funções e habilidades conforme a ordem estabelecida pela

natureza, e apesar de se encontrarem em um regime de classes, todos tinham funções importantes e zelavam pela harmonia da comunidade, ao mesmo tempo em que praticavam absoluta obediência à monarca. Conforme o relato, cada espécie desses seres híbridos, praticavam atividades diferentes, contudo, as artes e as ciências eram designadas àqueles mais virtuosos. Evidentemente a partir desse ponto a personagem passa a interferir diretamente naquele mundo criando escolas e associações a fim de favorecer a formação dos habitantes locais e oferecer uma formação de acordo com suas aptidões, para que pudessem servir com excelência a comunidade, e tal como ocorre em *A República* de Platão, envia-os para as instituições acadêmicas de acordo com as suas aptidões. De acordo com a interpretação de Baldo,

Os ursos seriam filósofos experimentais; os pássaros, astrônomos; as moscas, os vermes e os peixes, filósofos naturais; os símios, alquimistas; as raposas, políticos; os sátiros, médicos galênicos; as aranhas e os piolhos, matemáticos e geômetras; as gralhas e os papagaios, oradores e lógicos e, por fim, os gigantes seriam arquitetos. (Baldo, 2014, p. 66).

Desse modo, todos os seres eram dispostos conforme as suas habilidades.

Depois de organizar o sistema educacional do *Mundo Resplandecente* a Soberana convoca todos os homens nobres conforme a sua instância de atuação, começando pelos homens de Estado e depois os homens da ciência para reuniões. No diálogo com os homens de Estado, foi informada sobre as razões pelas quais o governo local se baseia na monarquia, pois eles acreditavam se tratar de uma forma mais natural e simples de governo e por isso mais facilmente praticada, evitando a formação de facções e insurreições; o sistema de governo, formado a partir de um poder unificado, com uma só língua, uma só religião, um só soberano, poucas leis [...], seria mais harmônico e mais propenso à paz. No mundo real a autora era uma defensora da monarquia pois a entendia como a forma mais pura e divina de governança, e, por isso mais capaz de estabelecer a ordem e a paz civil, e os homens de estado da sua utopia política compartilhavam da ideia de que monarquia seria a forma de governo ideal,

Pelos quais soube que, a escolha pelo governo monárquico, se dava por “ser mais natural a um corpo possuir uma única cabeça, assim como seria natural ao corpo político ter apenas um governante, logo, a *commonwealth*, a qual possuía muitos governadores, configurava-se como um monstro com muitas cabeças”, além disso a

monarquia seria “a forma divina de governança” e harmonizaria melhor com a religião ali praticada, afinal “da mesma forma que existe apenas um Deus” deve haver apenas um soberano. Também eram regidos por poucas leis, a fim de que não houvesse contendas internas e guerras, pois “leis em excesso provocavam muitas divisões, as quais comumente ocasionavam facções de classes, e por fim irrompiam em guerras”. (Cavendish apud Baldo, 2014, p. 66, grifo próprio).

O relato de Baldo aponta que Cavendish provavelmente se baseou na Inglaterra seiscentista<sup>136</sup> que enfrentava a Guerra Civil e conflitos pela disputa do poder entre monarquia e parlamento, para estabelecer as bases do governo político do *Mundo Resplandecente*, para ela a monarquia era a melhor forma de governo, pois acreditava que o monopólio do poder nas mãos do soberano facilitaria o estabelecimento da ordem social e por isso a construção de uma sociedade pacífica e feliz. Neste ponto, evidencia-se uma semelhança entre o conceito de governo ideal na utopia política de Cavendish e o modelo apresentado por Thomas Hobbes em *O Leviatã*.

Seguindo a reunião com os homens de Estado, lhe foi relatado que a religião praticada no *Mundo Resplandecente* era de um tipo de ocultismo, do qual as mulheres eram proibidas de participar, sendo-lhes permitida a prática apenas em ambientes reservados e domésticos, mas nunca nas assembléias, sob alegação de que a presença feminina poderia desviar a atenção do culto que consistia em práticas simples de devoção e ação de graças, como lhe asseguraram os seus informantes: “nossa devoção e culto consistem apenas em orações, as quais nós adequamos de acordo com nossas mais diversas necessidades, por meio de pedidos, humilhações, agradecimentos etc.” (Cavendish, 2014, p. 117). A religião ali praticada era monoteísta e única, ou seja, não havia diversidade religiosa naquele mundo, apenas uma única religião e os seus líderes eram eunucos para que pudessem se preocupar unicamente com os assuntos religiosos, esses líderes e a própria religião eram subordinados ao soberano político, o soberano era o responsável pela motivação da fé e pela pregação nos cultos; esse ponto deixa claro que em o *Mundo Resplandecente* as instituições sociais e científicas eram subordinadas ao soberano. A figura divina e o papel da religião não ocupam lugar de destaque na utopia de Cavendish, contudo, a figura divina e sua afirmação como criadora de todo o universo é recorrente nos diálogos com os sábios do *Mundo Resplandecente* (Baldo,

---

<sup>136</sup> Relativo ou pertencente ao século XVII, isto é, relativo ao movimento artístico, científico e filosófico do século XVII.

2014, p. 67); restando ao episcopado apenas a organização da Igreja e a preparação da liturgia.

[...] Então, dessa forma, a Imperatriz, por sua própria arte e engenho, não apenas converteu o Mundo Resplandecente à sua própria religião como os manteve constantemente crentes, sem enforcamentos ou derramamento de sangue; porque ela bem sabia que crer era algo que não deveria ser forçado ou imposto sobre as pessoas, mas incutido em suas mentes por meio de uma afável persuasão. Dessa forma, encorajou-os também a submeterem-se a todos os outros deveres e ocupações: pois o medo, embora faça com que as pessoas obedeçam, ainda assim não dura muito tempo, nem é uma forma tão certa de mantê-los em suas funções, como o amor. (Cavendish, 2014, p. 67).

Em toda a sua narrativa, Cavendish procurava afirmar a paz, condenando atos de violência como imposição para a crença religiosa, de modo que a crença não deveria ser imposta, mas estabelecida através do amor e da persuasão amorosa. Nesse sentido, a religião desempenhava um papel importante na propagação dos ideais políticos daquele mundo, especialmente no que tange à obediência civil.

Quanto ao debate dos assuntos científicos e à explanação sobre a sua concepção de Filosofia experimental, nota-se a predominância do uso da dialética como método, uma prática comum nas academias, o que indica que provavelmente Cavendish tenha se inspirado na maiêutica de Platão; o que se dá em função de uma pedagogia mais acessível ao todo tipo de público leitor da época, como indica Moraes (2010).

Aliado a este aspecto pedagógico, se manifesta o interesse por uma divulgação mais abrangente do saber. Longe do rigor metodológico e expositivo de um tratado científico ou filosófico, o aspecto ficcional, a maior flexibilidade dos modos de abordagem de determinado assunto e a estrutura polifônica do diálogo são recursos eficazes para a difusão, numa escala maior, de um corpo de conhecimentos já metodicamente formulados, sejam eles técnicos, práticos ou intelectivos. (Moraes apud Baldo, 2014, p. 68).

A escolha da dialética oferece ao leitor não familiarizado à linguagem erudita como aquela dos tratados filosóficos, que geralmente, são escritos em linguagem mais rebuscada, a possibilidade de acompanhar a argumentação, o que indica que sua escolha pelo método segue o padrão praticado por outros filósofos da sua época, como a intenção de tornar o conhecimento mais acessível, como já mencionamos estar presente em seus prefácios.

Ao final das longas reuniões com os mestres e sábios locais, a Imperatriz

promovia as mudanças necessárias, segundo o seu entendimento, para a promoção da paz e da felicidade, no *Mundo Resplandecente*. No campo da religião, ela promove mudanças estruturais, permite a participação das mulheres nas celebrações e constrói duas capelas para as celebrações. De acordo com o relato a Imperatriz,

Ficou incomodada, pois um povo tão sábio e inteligente deveria ter mais conhecimento acerca da verdade divina. Portanto, pensou consigo mesma se era possível convertê-los todos à sua própria religião e, para essa finalidade, resolveu construir igrejas, fazer também uma congregação para mulheres, da qual pretendia ser a líder, e instruí-los sobre as muitas questões relativas à sua religião. (Cavendish, 2014, p. 173).

As igrejas ou capelas, eram construções colossais, construídas com materiais extraídos da natureza, “pedras ígnea, solar e estelar, o que as transforma em dois ícones memoráveis sobre o céu e o inferno” (Baldo, 2014, p. 68), Cavendish apela em grande medida para o uso de símbolos para reforçar a crença religiosa no imaginário do povo local; a própria figura da Imperatriz era descrita como um ser cujo semblante era angelical ao ponto de ser comparada a uma deusa,

A indumentária utilizada por ela depois de ter sido feita Imperatriz era conforme a descrição que segue: na cabeça, usava uma capa de pérolas e uma meia lua de diamantes pouco antes de, no topo de sua coroa, espalharem-se ao redor de um grande carbúnculo, cortados em forma de Sol; seu brasão era formado por pérolas, mescladas a diamantes azuis ornados com os vermelhos; seu calçado e sandálias constituíam-se de diamantes verdes; em sua mão esquerda, segurava um broquel, para significar a defesa de seus domínios, o qual era feito de diferentes tipos de diamantes que tinham diversificadas cores e eram cortados em forma de um arco, o que tornava-o similar a um arco-íris; em sua mão direita, ela carregava uma lança feita de diamante branco, esculpida como a cauda de uma estrela resplandecente, o que significava que ela estaria pronta para atacar aqueles que se revelassem seus inimigos. (Cavendish, 2014, p. 112).

Todo o cenário religioso era devidamente pensando para imprimir a divinização da Imperatriz, de modo a despertar a admiração, veneração e encantamento em seus súditos, e conquistar a sua afeição.

Além da própria imagem divinizada a Imperatriz usou símbolos naturais para reforçar as suas ideologias de poder apelando para o imaginário das pessoas. Isso é visível na construção de suas capelas onde não economiza recursos naturais e artificiais das mais variadas formas,

Uma, ela revestiu com diamantes, tanto no teto quanto nas paredes e nas colunas,



mas a outra resolveu revestir com a pedra estelar; a pedra ígnea, ela colocou acima do revestimento de diamantes, em razão de o fogo não ter poder sobre os diamantes e, quando ela queria que a capela onde estavam as pedras ígneas parecesse toda flamejada, passava a água por meio de tubos artificiais, os quais ao girar de uma torneira, como em uma fonte, surgiam sobre todo o recinto e, assim que as pedras ígneas eram molhadas, a capela parecia-se inteira a uma labareda de fogo. A outra capela, cujo revestimento fora feito com as pedras estelares, refletia apenas uma luz esplêndida e confortável. (Cavendish, 2014, p. 175 – 176).

Em o *Novo Mundo*, as instituições possuem um papel político importante na organização do poder, tanto que, cada capela religiosa possuía uma função estrategicamente determinante,

Na capela forrada pelas pedras ígneas, a Imperatriz pregava sermões de terror para os ímpios e disse-lhes sobre as punições para seus pecados, a saber, que depois dessa vida, deviam ser atormentados por um fogo eterno. Porém, na outra capela, forrada pelas pedras estelares, ela pregava sermões de conforto àqueles que se arrependessem de seus pecados e eram atribulados por sua própria imoralidade. [...]. A outra capela onde estavam as pedras estelares, mesmo iluminada por uma forte luz, permanecia com uma temperatura amena e ali a Imperatriz surgia como um anjo. Enquanto a outra capela era um símbolo do inferno, esta era do céu. (Cavendish, 2014, p. 175-176).

Pela persuasão e pelo apelo ao emocional, a Imperatriz reforçava o seu poder garantia devoção e obediência, o que em nosso entendimento, se tratava de uma estratégia puramente política, como uma forma de convencer as pessoas a concordarem com o seu governo.

Depois de realizar as mudanças na estrutura eclesiástica a Imperatriz se volta às questões sobrenaturais e imateriais, onde dialoga com os sábios locais sobre a existência de outros mundos, sobre o deslocamento dos espíritos e mesmo sobre as noções de céu e inferno. A sua curiosidade acerca dessas questões se manifesta pelo seu interesse em formular uma cabala particular, onde conta com a ajuda de uma escriba que segundo a narrativa, se trata da alma da própria duquesa Margaret Cavendish, uma espécie de amiga imaginária, com quem a Imperatriz passa a dialogar, e assim como em sua filosofia natural, Cavendish decide adotar seu próprio estilo baseado no utopismo. Ao nomear a duquesa como sua escriba, ambas se dedicam a pensar no tipo de cabala que poderiam criar; seguindo as orientações da duquesa, a que ela define como sábia, procura criar um tipo de cabala nunca pensado, assim, descartaram a ideia de criar uma cabala religiosa,

[...] não será de nenhum proveito tanto para vós quanto para seu povo, a menos que fosse da religião judaica, ou melhor, se fosse judia, a interpretação vulgar das sagradas escrituras seria mais instrutiva e mais facilmente crível que essa forma mística de interpretá-la, pois se tivesse sido melhor e mais vantajosa para a salvação dos judeus, certamente Moisés teria salvado as eras posteriores que trabalharam, por meio de seu próprio esclarecimento, sendo ele não apenas sábio, mas também um homem muito honesto, zeloso e religioso. Portanto, a melhor forma é acreditar em generalidade no sentido literal da escritura e não fazer interpretações, cada um de acordo com sua própria imaginação, mas deixar esse trabalho para os doutos ou para aqueles que não têm mais nada para fazer. Também não penso que Deus vá condenar aqueles que são ignorantes ou permitir que se percam por falta de uma leitura mística das escrituras”. (Cavendish, 2014, p. 213).

De acordo com a Duquesa a cabala religiosa não seria de nenhum modo proveitoso para aquele mundo particular, pois seria um erro interpretar as Sagradas Escrituras a partir de uma perspectiva mística. Sendo assim, a Imperatriz pensou na possibilidade de formular uma cabala com inspirações filosóficas, morais ou políticas, ideia pela qual também foi dissuadida pela Duquesa, sob a justificativa de que seria impossível numerar o infinito, no que se refere à contemplação filosófica e que em termos morais. Para ela não há necessidade de interpretação para os princípios da moralidade por eles serem tão claros que não faria sentido procurar interpretá-los, pois “a única matéria”, respondeu a Duquesa, “da moralidade é nada além de temer a Deus e amar ao próximo, e isso não precisa de nenhuma interpretação” (Cavendish, 2014, p. 214). Insatisfeita, a Imperatriz sugere então uma cabala política, contudo a Duquesa avisa que “o principal e único fundamento do governo era a recompensa e punição, o que não necessitava de uma cabala” (Ibidem); a Duquesa pensou na ideia de construir uma cabala poética, pois seria a forma mais adequada ao mundo da Imperatriz, assim ela sugere:

Se vossa Majestade está resolvida em criar uma cabala, eu lhe aconselho, ao invés das outras, fazer uma cabala romanceada ou poética, na qual usaria metáforas, alegorias, similitudes etc., e interpretá-las como lhe aprouver”. Com isso, a Imperatriz agradeceu a Duquesa e abraçou sua alma, dizendo-lhe que seguiria seu conselho. (Cavendish, 2014, p. 214).

A ideia de formular uma nova religião ou uma nova forma de cultuar a divindade, pode ser interpretada como uma crítica aos conflitos religiosos do seu tempo e ainda a sua ambição em alcançar autonomia intelectual e reconhecimento pelos seus pares.

Uma das interpretações mais plausíveis para compreender a razão pela qual

Cavendish adota o gênero utópico para desenvolver suas ideias filosóficas e políticas em seus escritos, é que talvez ela não acreditasse na possibilidade de mudança na realidade inglesa de seu tempo, pois apesar de manifestar apoio ao regime monárquico nota-se que, o trecho em que a Imperatriz retorna ao mundo real para defendê-lo de invasores é classificado no seu prefácio como “fantástico”, isto é, se encerrava na perspectiva da utopia. Assim como, no mesmo trecho, em que defende que cada pessoa pode criar o mundo ideal conforme a sua vontade, ela sugere que esse ideal pode ser apenas particular e não algo que seja necessariamente compartilhado por todos. Tais visões revelam o ceticismo de Cavendish,

[...] diferentemente, as histórias fictícias encontram-se no campo da imaginação do homem, emolduradas em sua própria mente, segundo o que mais lhe agrada, sem se preocupar se o que ele imagina é realmente existente fora do pensamento ou não. De modo que a Razão busca o profundo da Natureza e investiga as verdadeiras causas dos efeitos naturais, enquanto a imaginação cria de acordo com sua própria vontade o que lhe agrada e se deleita com a sua criação. (Cavendish, 2014, p. 86).

Claramente, se trata de uma visão de mundo subjetiva, imaginária, o que indica a escolha pelo gênero utópico como uma afirmação pela subjetividade.

Prosseguindo com a síntese da narrativa, observamos que o *Mundo Resplandecente* é um mundo extremamente rico, além das moradias suntuosas a frota marítima daquele mundo é toda construída com elementos nobres extraídos da natureza, seus navios de guerra comuns, são todos feitos de couro e os do Imperador são todos de ouro,

Os navios do Imperador eram todos de ouro, mas os dos comerciantes e capitães, de couro, as naus de ouro não eram muito mais pesadas que as nossas de madeira, em razão de serem bem arquitetadas, sem a necessidade de uma grossa espessura ou de breu...embora não consistissem em uma única peça, eram tão bem soldados, que não era preciso temer vazamentos, fendas ou rachaduras. (Cavendish, 2014, p. 105).

As moradias e os palácios imperiais eram cravejados de pedras preciosas e a cidade, especialmente a Ilha do Paraíso, onde situava-se o palácio real, possuíam uma rica e imponente arquitetura que em nada se aproximava daquelas do mundo original da viajante. As vestes da Imperatriz eram detalhadamente trabalhadas em finos tecidos, revestidos com pedras preciosas de diversos tipos e sua toda a suntuosidade da indumentaria imperial contribuía para a construção da imagem de uma soberana incomparavelmente poderosa,

A indumentária utilizada por ela depois de ter sido feita Imperatriz era conforme a descrição que segue: na cabeça, usava uma capa de pérolas e uma meia lua de diamantes pouco antes de, no topo de sua coroa, espalharem-se ao redor de um grande carbúnculo, cortados em forma de Sol; seu brasão era formado por pérolas, mescladas a diamantes azuis ornados com os vermelhos; seu calçado e sandálias constituíam-se de diamantes verdes; em sua mão esquerda, segurava um broquel, para significar a defesa de seus domínios, o qual era feito de diferentes tipos de diamantes que tinham diversificadas cores. (Cavendish, 2014, p. 112).

Maravilhada com seu Novo Mundo, próspero, pacífico e feliz, Cavendish sentia-se completamente realizada com a sua criação e conforme relato da autora, ainda que as linhas da sua narrativa não sejam apreciadas pela maioria, ela se sente agraciada pela existência do seu novo e rico mundo, *The Blazing-World - O Mundo Resplandecente*,

[...] o qual não posso categorizar como desfavorecido, se por pobreza considerarmos somente a falta de ouro, prata e joias, pois nele existe mais ouro do que jamais foi ou (como eu verdadeiramente acredito) será possível aos alquimistas produzir. O mesmo ocorre quanto às pedras de diamante, desejo, com toda a minha alma, que sejam compartilhadas entre minhas nobres amigas e, sob esta condição, eu abdicaria voluntariamente de toda a minha parte, e ainda no que diz respeito ao ouro, apenas desejaria quantidade suficiente a fim de reparar as perdas de meu nobre senhor marido [...]. (Cavendish, 2014, p. 88 - 89.)

Neste ponto, a autora provavelmente se refere às perdas de sua família durante a Guerra Civil, onde seu esposo, o Duque de Newcastle teve propriedades e bens confiscados pelo parlamento inglês (Baldo, 2014, 13).

O mundo fictício de Cavendish apresenta profunda afeição pela ciência e pela tecnologia, sendo esta, altamente avançada para a época, o que lhe garantiu o reconhecimento com a primeira mulher a escrever uma obra de ficção científica na modernidade. Em sua narrativa, ela descreve aquilo que seria mais adiante, no século XVII, uma embarcação motorizada com motor à vapor, ela comenta:

[...] eles possuíam um artifício extraordinário, que deveria ser conhecido pelos filósofos experimentais, e era um tipo de motor, o qual sugava uma grande quantidade de ar e lançava-o com grande força. Este motor era colocado na popa do navio, quando o mar estava calmo e na proa, quando havia tormenta, pois, era utilizado para enfrentar ondas furiosas, como canhões contra um exército hostil, ou uma cidade sitiada. Ele podia enfrentar e fustigar as ondas, partindo-as em pedaços, ainda que fossem tão altas como torres e, assim que uma brecha se abria, eles forçavam sua passagem, apesar do mais furioso vento, usando dois desses motores em cada um dos navios, um posicionado na proa, para repelir as ondas, e outro na popa, para impulsioná-lo [...]. Seus navios eram tão engenhosamente planejados, que era possível prendê-los um tão perto do outro como um favo de mel, sem desperdício

de espaço, o que os tornava suficientemente unidos, de maneira que nem vento, nem ondas seriam capazes de separá-los. (Cavendish, 2014, p. 104 – 105).

Por fim, após finalizar a construção do seu Mundo fantástico e dominar completamente todas as artes de saberes relacionados àquele mundo e se consolidar como sua soberana absoluta, a Imperatriz manifesta interesse de saber notícias do seu mundo original quando é informada que o mesmo vem sofrendo com a invasão de exércitos estrangeiros, notícia que lhe desperta profunda compaixão e ânimo em prestar auxílio ao seu antigo mundo, onde, com a ajuda do que aprendeu no *Mundus Intellectualis*, derrota todos os países adversários de sua terra natal na guerra, por meio dos conhecimentos adquiridos e do uso de elementais retirados da natureza. Após obter êxito no conflito, a Imperatriz retorna com toda a sua comitiva ao Mundo Resplandecente, e ao retornarem acata o pedido da Duquesa de retornar ao mundo real para a companhia do seu Senhor (esposo) e assim, retorna seu mundo original. Em suma, Cavendish utiliza a ciência no reforço do poder soberano, o que se manifesta na utilização do terror e do espanto como mecanismos de poder nas capelas e nos cultos religiosos e apoia a leitura de que a ciência tem uma função política na sociedade ideal de Cavendish.

### 5.3

#### Governo político e sociedade civil

Seguindo o curso da nova onda literária consolidada na modernidade, Margaret Cavendish (1623-1673), como já apontamos, participou do debate intelectual e político no século XVII fazendo críticas ao governo político e ao modelo de sociedade inglesa através das cartas e de seus poemas. Em sua teorização, Cavendish apresenta a organização de um estado político fundamentando na unidade do poder, na promoção da paz e na estabilidade social. Como Hobbes em *O Leviatã*, Cavendish considera a articulação entre governo e religião importante para a efetivação do poder soberano e para a promoção da paz. Como destacamos anteriormente o poema filosófico *The Blazing World - O Mundo Resplandecente*, é considerado a primeira obra de ficção científica e a primeira utopia feminina; o texto expõe críticas e reclamações da autora acerca da condição da mulher na sociedade e no mundo ocidental. Publicada pela primeira vez em 1666 como apêndice para *Observations Upon Experimental Philosophy*, segundo o

prefácio de Cavendish.

Na utopia política de Cavendish, a organização do governo político e do poder soberano é baseada na centralização do poder e toda a estrutura governamental era unificada, de modo, que só dominavam uma única língua, só havia um único soberano, uma única lei, uma única religião, a própria descrição da entrada no mundo novo sugere a sua defesa por uma forma absoluta de governo como a forma ideal de governo. Conforme o texto abaixo explicita, quando a Imperatriz questiona acerca da passagem para aquele mundo lhe é respondido pelos seres híbridos locais:

Tendo, por fim, encontrado a passagem, retornaram à Imperatriz e disseram-lhe que assim como o Mundo Resplandecente tinha apenas um Imperador, um governo, uma religião e uma língua, assim também ocorria com uma única passagem para aquele mundo, a qual era tão pequena que nenhum navio maior que um pacote poderia passar por ela. (Cavendish, 2014, p. 259).

A ideia de unidade evidencia a sua tendência ao absolutismo como forma ideal de governo, pois Cavendish sustenta a tese de que “um verdadeiro soberano deve controlar tudo o que tem potencial para o poder”, aponta Anne Tell (2008) no trabalho *The Power of Transport, the Transport of Power: Margaret Cavendish's Blazing World* (Tell, 2008, p. 455), incluindo as instituições: religiosa, educacional e a própria lei, concordando de certa forma com Hobbes em seu modelo político na defesa de um poder soberano absoluto como a forma ideal de governo. Ressalte-se que, como Hobbes, ela testemunhou as oscilações entre Parlamento e Monarquia, o que talvez justifique a sua defesa em um poder unificado como a única possibilidade de reestabelecimento da ordem social e política.

Em seu governo político, a religião deve não só estar subordinada ao Estado, como atuar à serviço da vontade soberana e da promoção da paz. Essa visão, não apenas a aproxima de Hobbes, como evidencia a atualidade do seu pensamento no que se refere ao uso político das instituições nas práticas do poder representativo, isto é, no reforço e na reprodução da ideologia dominante. Enquanto muitos dos seus contemporâneos acreditam que a igreja e a religião possuem pouca importância no governo da comunidade e situam religião e política em diferentes esferas da vida, para Cavendish a fé é considerada importante para cada indivíduo e sua alma, e a autoridade temporal é vista como necessária porque os assuntos terrenos são sua especialidade. Neste ponto expressa seu secularismo.

Hobbes, também fundamenta a justificativa do seu governo político em bases temporais e não defende a necessidade de uma conexão entre o governo e o divino. Para ele, igreja e religião são imprescindíveis ao governo da comunidade, devendo, contudo, estar subordinados ao soberano civil. No capítulo 42 da terceira sessão de *O Leviatã* Hobbes descreve claramente o papel dos ministros religiosos, cuja autoridade se resume basicamente em pregar os ensinamentos das Sagradas Escrituras.

O Reino de Cristo não é deste mundo, portanto os seus ministros não podem (a não ser que sejam reis) exigir obediência em seu nome. Pois, se o rei supremo não tiver o seu poder real neste mundo, por que autoridade pode ser exigida obediência aos seus funcionários? Tal como meu Pai me enviou (assim disse o nosso Salvador), assim também vos envio. Mas o nosso Salvador foi enviado para persuadir os judeus a voltarem para o reino do seu Pai, e os gentios a aceitarem-no, e não para reinar em majestade, tampouco como lugar-tenente do seu Pai, até o dia do Juízo Final. (Hobbes, 2003, p. 416).

Evidentemente, o Estado civil hobbesiano não reconhece a autoridade terrena dos ministros religiosos, ficando o governo do povo estritamente nas mãos do soberano temporal.

A educação, efetivamente, aparece como um instrumento de poder na promoção da paz nos Estados de Cavendish e Thomas Hobbes, contudo, cabe salientar que, no que tange à educação das mulheres há um evidente distanciamento entre o pensamento de ambos. Diferente de Hobbes, ela defende uma educação superior igual para homens e mulheres e afirma que: “sua própria falta de educação superior é a fonte de sua própria limitação intelectual, e ela estende isso às mulheres em geral,” conforme explica Karen Detlefsen no livro *Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Women. In: Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*<sup>137</sup>, (Detlefsen, 2012, p. 149 – 150), para ela o sistema político e cultural é o responsável pela naturalização da inferioridade das mulheres.

O pensamento político e social de Cavendish se aproxima em muitos aspectos do pensamento político de Hobbes. Cavendish sustenta que os seres humanos são motivados principalmente pelo interesse próprio:

O amor-próprio é a base da qual brotam todos os esforços e diligências, nobres qualidades, ações honrosas, amizades, caridade e piedade, e é a causa de todas as

---

<sup>137</sup> Margaret Cavendish e Thomas Hobbes sobre liberdade, educação e mulheres. Em: *Interpretações feministas de Thomas Hobbes*.

paixões, afeições, vícios e virtudes; pois não fazemos nada, ou não pensamos em nada, mas temos uma referência a nós mesmos de um tipo ou de outro<sup>138</sup>. (Cavendish, 1655, p. 45, tradução nossa).

A esse respeito acrescenta que, se trata do movimento mais forte da mente (Ibidem). Para a filósofa, como para Hobbes, a vida na natureza sem a mediação de um poder comum não oferece segurança tampouco qualquer garantia de autopreservação. A questão da estabilidade social é central na filosofia política de Cavendish, conforme Boyle em seu livro *Fame, Virtue, and Government: Margaret Cavendish on Ethics and Politics*<sup>139</sup>, o texto das *Orações* apresenta inúmeras perspectivas acerca de questões sociais e políticas, mas a questão da estabilidade social é central (Boyle 2006, p. 258 e 282 - 286):

Se [não houver] segurança [não há] propriedade, seja de bens, esposas, filhos ou vidas, e se não houver propriedade, não haverá lavoura e as terras ficarão sem adubação; também não haverá comércio nem tráfico, tudo o que causará fome, guerra e ruína, e tal confusão como o reino será como um caos<sup>140</sup>. (Cavendish, 1662, p. 70, tradução nossa).

A estabilidade da sociedade civil é condição necessária para perseguirmos nossos projetos e objetivos particulares. O estado de natureza impõe medo e insegurança perpétuos, além de uma perspectiva de vida bem menor, tampouco desenvolveríamos nossas habilidades naturais. Tal como Thomas Hobbes, Cavendish acredita que a estabilidade e a segurança civil devem ser garantidas e preservadas por um único soberano, cujo poder é absoluto e indivisível (Lewis 2001, 345; Boyle 2006, 282).

Esta Comunidade deve ser governada por um Chefe ou Governador, como um Rei, pois um Chefe é suficiente para um Corpo: pois vários Chefes geram várias Opiniões, e várias Opiniões geram Disputas, e Disputas Facções, e Facções geram Guerras, e Guerras trazem ruína e Desolação [...]. (Cavendish, 1655, p. 205 – 206, tradução nossa).

---

<sup>138</sup> *Self-love is the basis from which all efforts and diligence, noble qualities, honorable deeds, friendships, charity and piety spring forth, and it is the cause of all passions, affections, vices and virtues; for we do nothing, or think nothing, but we have a reference to ourselves of one kind or another.* (Cavendish, 1655, p. 45).

<sup>139</sup> *Fama, Virtude e Governo: Margaret Cavendish sobre Ética e política.* Publicado em 2006.

<sup>140</sup> *If [there is no] security [there is no] property, whether of goods, wives, children or lives, and if there is no property, there will be no tillage and the lands will be without fertilizer; nor will there be trade or trafficking, all that will cause famine, war and ruin, and such confusion as the kingdom will be like chaos.* (Cavendish, 1662, p. 70).



O argumento de Cavendish evidencia a semelhança de seu pensamento com o pensamento político de seu contemporâneo Thomas Hobbes quanto à defesa do governo absolutista como a única via possível para a promoção da paz. Para ambos, quanto mais centralizado o poder, mais difícil se torna a proliferação de facções no interior da sociedade e com isso, o que causa guerras e sedições.

#### 5.4

#### O Estado e a paz

Esta seção apresenta algumas considerações acerca da organização política do *Mundo Resplandecente*, e se volta ao estudo e compreensão dos elementos que concorrem para o estabelecimento e efetivação do poder político como um aspecto fundamental na constituição do Estado político e no exercício da paz.

A pesquisadora e tradutora Milene Baldo<sup>141</sup>, em seu estudo sobre *O Mundo Resplandecente*, aponta que em muitos aspectos o pensamento político de Cavendish se assemelha ao pensamento de Hobbes e compara a Utopia política de Cavendish ao *Leviatã*:

Tratando-se especificamente da organização do estado, já foi meramente apontado que se trata de um governo monárquico, precisamente um império. A justificativa fornecida pelos sacerdotes à Imperatriz, para o fato de terem escolhido essa forma de governo, é haver a necessidade de apenas uma cabeça para um corpo, de modo que este não se torne um monstro de múltiplas cabeças. (Baldo, 2014, p. 89).

Essa organização do Estado, cujo corpo político pode ter o direito de escolher sua forma de governo, é central no modelo de estado civil hobbesiano. Nesse novo mundo, onde a soberania se encerra na figura da monarca, altamente capacitada e inteirada das mais diversas teorias científicas, configura-se como o modelo político ideal, “todos os cidadãos, dentre homens comuns, virtuosos e príncipes de sangue imperial ‘firmavam o contrato’ com o monarca, a fim de garantir sua segurança e a estabilidade civil do estado” (Baldo, 2014, p. 89); nada e nenhuma instância escapada desse poder. A religião, a educação e as leis, são categorias centrais no sistema político de ambos; em Hobbes a religião aparece como a instituição cuja função fundamental é atuar a serviço do poder político e do controle social, “a

---

<sup>141</sup>Tradutora e intérprete da única obra completa de Cavendish para o Português. BALDO, Milene Cristina da Silva. O mundo resplandecente, de Margaret Cavendish: estudo e tradução / Milene Cristina da Silva Baldo. - Campinas, SP: [s.n.], 2014.

religião tem o propósito de tornar os homens mais aptos à obediência, à paz e às leis, à caridade, e à sociedade civil” (Hobbes, 1979, p. 79), pelo discurso e pelas práticas religiosas, o poder político é reforçado na comunidade. Há, portanto, um poder, nas utopias e nas representações religiosas que servem ao Estado na distribuição e na efetivação da autoridade soberana através da obediência, promovendo pelo menos temporariamente, as condições para a paz civil.

Quanto à organização do estado político e a função das instituições, tanto Cavendish quanto Hobbes, defendem uma educação voltada para a paz em seus respectivos projetos políticos, assumindo a manutenção da paz e a estabilidade, e concomitantemente, a prevenção da guerra civil, como o objetivo cívico primário; em ambos é comum a existência de um governo baseado na soberania absoluta como condição para a preservação da paz.

A utopia de Cavendish mostrará que a preocupação da liderança, do soberano, por sua vez, deverá ser voltada para o desenvolvimento das artes e das ciências. Com esta condição de paz, o monarca organizaria a sociedade – seus membros – em prol do estudo da natureza, em prol da ciência, a qual deveria favorecer o bem-estar dos súditos como bem entendia Bacon. (Baldo, 2014, p. 76).

A utopia política de Cavendish, consiste em um mundo em que a vontade geral é limitada e subordinada ao soberano, e em um mundo predominantemente científico, ou seja, um mundo fundado nas bases da experiência racional cuja configuração política favorece a construção de uma sociedade pacífica.

Quanto à função política da educação, em seu governo ideal, Hobbes atribui à educação um papel significativo na construção da civilidade, isto é, daquilo que chamamos de domesticação das paixões humanas, como a condição para a formação de uma sociedade pacífica. Em outras palavras, é necessário desenvolver um senso de docilidade no indivíduo hobbesiano:

Porquanto os homens encontram-se na condição de simples natureza (que é a condição de guerra) o apetite é pessoal, é a medida de bem e mal. Por conseguinte, todos os caminhos ou meios da paz, os quais são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as restantes leis da natureza: quer dizer, as virtudes morais [...]. (Hobbes, 1979, p. 95).

O excerto hobbesiano converge com o pensamento de Cavendish, em ambos a paz faz morada em entremeios que muitas vezes passam despercebidos e nem sempre considerados.

Em seu Tratado político, Thomas Hobbes parte de uma concepção antropológica do homem como produto de suas paixões, sustentando que a única forma de manter os homens em respeito, evitando a guerra civil é através da instauração de um poder forte e centralizado efetivado pelas instituições e, sobretudo, pela lei civil. Cavendish, ao fundar o seu governo político, estabelece uma organização orientada para a promoção da paz e da harmonia social; em ambos, nota-se uma preocupação com a estabilidade social. Na narrativa cavendishiana as instituições como Educação, Religião e a Lei, à maneira do Leviatã possuem um papel puramente político, isto é, são subordinados ao Estado e ao soberano.

[...] ele tem poder em alguns pontos, como, por exemplo, colocar e deslocar súditos em seus governos particulares, tanto da Igreja quanto do estado e, tendo isso, ele tem o comando sobre a Igreja e o estado e nenhum deles pode ousar se opor a ele. (Cavendish, 2014, p. 230).

No contexto da educação, no que corresponde ao método educacional, Cavendish, como Montaigne e Bacon e posteriormente, como Locke, desenvolveu seu próprio método de educação de jovens, defendendo práticas de ensino a partir de brincadeiras que despertassem o prazer, satisfação, bondade e o respeito pela natureza e sua variedade, estimulando os jovens à curiosidade e senso de interesse. Criticou as políticas da educação formal, que em sua opinião tinham maior probabilidade de afastar uma criança de estudar do que inspirar um interesse em aprender, pois para ela “havia mais falhas nos educadores do que na natureza” (Cavendish apud Spencer, 2021, p. 231).

A educação sugerida por Cavendish, era baseada no desenvolvimento das habilidades naturais; rejeitava a aplicação rigorosa da memorização mecânica e da aprendizagem irrefletida, o que a aproximava de Montaigne que no Renascimento já defendia uma educação mais humana e natural baseada no desenvolvimento das virtudes e do bom senso. Michel de Montaigne no Ensaio XXV - *Do Pedantismo* - aponta: “indagamos sempre se o indivíduo sabe grego e latim, se escreve em verso ou prosa, mas perguntar se se tornou melhor e se seu espírito se desenvolveu – o que de fato importa – não nos passa à mente.” (Montaigne, 2016, p. 174). Nessa perspectiva, a educação visava o desenvolvimento pessoal e espiritual do sujeito e não apenas a erudição. Como crítica do sistema educacional predominante na sociedade inglesa ela escreveu: “há tão pouca compreensão é no mundo que, se o

mundo da humanidade fosse dividido em quatro partes, três partes e meio da quarta são idiotas ignorantes” - *there is so little understanding in the world that, if the world of humanity were divided into four parts, three and a half of the fourth would be ignorant idiots* (Cavendish, 1664, p. 87, tradução nossa), neste ponto, ela se dirige aos cidadãos formados pelas escolas e universidades da Inglaterra.

Em sua utopia, Cavendish oferece a visão de uma sociedade ideal, caracterizada pela ordem, pela paz e pela estabilidade. O papel da razão, nesse contexto, é restringir o comportamento auto interessado dos homens com o objetivo de promover de modo mais sólido e duradouro o bem individual, pois a razão impõe limites e restringe o auto interesse em nome do benefício próprio. Uma vez que a conservação duradoura exige a eliminação da guerra (característica do estado de natureza) a razão oferece normas para a promoção e manutenção da paz, normas que se configuram como leis na medida em que, ao impor restrições comportamentais, ditam as regras de nosso comportamento em relação aos outros. Contudo, a razão sozinha não é suficiente para garantir a conformação das ações dos homens.

De acordo com essa visão, a construção da sociedade ideal, pacífica e feliz, envolve a organização política das instituições sociais, de modo que todas as instâncias de poder devem estar dispostas à serviço desse fim.

As leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o podem fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros. (Hobbes, 2003, pp. 143 -144).

Para a professora e pesquisadora Yara Frateschi (2015)<sup>142</sup>, é o medo que aciona a razão em função da construção da paz, assim, surge o Estado como resultado dos acordos, dos pactos entre os homens e com a finalidade de mediar as

---

<sup>142</sup> Leviatã e as Lógicas da Força e da Punição (café filosófico).  
<https://tvbrasil.ebc.com.br/tags/leviata>

relações humanas, moderar as paixões e promover a paz. Tal Estado seria soberano, e garantiria a liberdade individual, a propriedade, a preservação da paz, a segurança.

A razão do estado existir é a proteção, a paz e a segurança dos súditos, e é neste sentido que a educação aparece como meio para a realização deste fim, pois é a instância que atua diretamente na docilização das paixões. É papel do estado o - Leviatã - criar regras de controle e punição, mas o seu objetivo é promover a paz e a segurança, já que o homem tende naturalmente ao conflito por conta de sua igualdade natural. O estado é, portanto, produto da vontade humana que sente a necessidade de constituição de um árbitro que seja capaz de regular as suas vontades.

Portanto, se a convergência de muitas vontades a um mesmo fim não basta para conservar a paz e promover uma defesa duradoura, é preciso que, naqueles tópicos necessários que dizem respeito à paz e autodefesa, haja tão somente uma vontade de todos os homens. Mas isso não se pode fazer, a menos que cada um submeta sua vontade a algum outro (seja este um só ou um conselho) que tudo o que for vontade deste, naquelas coisas que são necessárias para a paz comum, seja havido como vontade de todos em geral, e de cada um em particular. (Hobbes, 2002, p. 95, grifo nosso).

Hobbes atribui a origem da sociedade não à convergência da vontade entre os homens, mas ao medo recíproco que uns tinham dos outros levou os homens a instituírem um poder maior para regular as liberdades. Enquanto o impulso de Hobbes era ter cidadãos bem-educados, não indivíduos considerados em si mesmos, mas cidadãos responsáveis em suas ações, seu objetivo com a educação é alcançar a estabilidade de um certo tipo de sistema político, com o benefício que reverterá para os indivíduos, coexistência pacífica, garantia de preservação da vida e de suas propriedades etc.

Esse ponto de vista, contrasta com o objetivo principal da educação em Cavendish, que seria basicamente desenvolver as capacidades e habilidades dos indivíduos ao máximo, incluindo a igualdade de educação para as mulheres, até então negligenciada. A educação diferenciada para homens e mulheres está totalmente descartada no projeto político pedagógico de Cavendish, enquanto não está descartada em princípio na perspectiva de Hobbes.

E ela oferece uma teoria da educação no mundo social-cívico que promove a racionalidade humana e o entusiasmo, tanto para o próprio bem do homem quanto para que ele ou ela possa entender melhor como entrar em relações produtivas,

cuidadosas e iguais com outros humanos, não importa seu gênero. Esses pontos, juntamente com seu reconhecimento de que as mulheres podem ter maiores restrições internas devido ao fato de terem sido tão socializadas, e que essas restrições representam um estado de menor liberdade, indicam que Cavendish oferece uma alternativa feminista estimulante à teoria da liberdade de Hobbes<sup>143</sup>. (Detlefsen, 2012, p. 166 – 167, tradução nossa).

A nota acima expressa a oposição de Cavendish a Hobbes quanto à educação das mulheres. A autora chega a reclamar explicitamente em seus discursos, a igualdade de educação entre mulheres e homens.

De acordo com Patrícia Springborg<sup>144</sup>, Hobbes foi antes de tudo um teórico da paz, rejeitando os motivos usuais para a guerra, pretextos baseados em guerra justa, violações de propriedade ou comércio e, portanto, transgressão. Contudo ela aponta que, é provável que aqueles que se baseiam apenas nas três causas da guerra na concepção de Hobbes: “competição”, “desconfiança” e “glória”, não tenham notado a relação entre a teoria da guerra de Hobbes e o governo político. Já no mundo utópico de Cavendish, na parte dedicada à discussão de temas políticos, a guerra é admitida apenas quando se trata da defesa daquele mundo frente às ameaças externas e como prova do seu poder. Em um relato a duquesa explica que naquele mundo não há a necessidade de guardas porque em razão de sua unidade não há conflitos ou sedições internas e eles não contraem inimigos,

[...] sua guarda de estado (pois ela de nada precisa para segurança, uma vez não haja rebeldes ou inimigos) consiste em gigantes, mas raramente servem à Sua Majestade no exterior, porque suas extraordinárias altura e dimensão impedem a sua visão. (Cavendish, 2014, p. 294 – 295).

Como em toda utopia, o Mundo Intelectual de Cavendish é um ambiente harmônico e pacífico.

Em sua argumentação acerca do papel da religião e sua relação com o Estado, presente em detalhes em sua narrativa ficcional *The Blazing World*, Cavendish sustenta “que um verdadeiro soberano deve controlar tudo o que tem potencial para

---

<sup>143</sup> *And it offers a theory of education in the social-civic world that promotes human rationality and enthusiasm, both for the man's own good and so that he or she can better understand how to enter into productive, careful and equal relationships with other humans, It doesn't matter your gender. These points, together with your recognition that women may have greater internal restrictions due to the fact that they have been so socialized, and that these restrictions represent a state of less freedom, indicate that Cavendish offers a stimulating feminist alternative to Hobbes's theory of freedom.* (Detlefsen, 2012, p. 166 – 167).

<sup>144</sup> Springborg, P. *Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace*, 2018.

o poder<sup>145</sup>” - *that a true sovereign must control everything that has potential for power* (Thell, 2008, p. 455, tradução nossa), incluindo a Igreja. Para ela, o objetivo da igreja é manter todos os súditos obedientes ao soberano e viverem em uma paz duradoura, pelo discurso religioso e pela prática da obediência à Deus. A religião também estava no centro das teorias políticas desenvolvidas pelos contemporâneos de Cavendish, contudo, para a maioria dos teóricos a igreja e a religião ocupavam pouca importância no governo da comunidade e situam religião e política em diferentes esferas da vida. Na sua utopia política a fé é considerada importante para cada indivíduo, e a autoridade temporal (religiosa) é necessária apenas para tratar dos assuntos terrenos e a organização dos cultos, neste ponto se revela seu secularismo.

Para Cavendish, a razão e a fé constituem domínios distintos, por isso a sua abordagem das noções de matéria e alma não são ameaças aos dogmas da religião, pois a essência divina e a salvação da alma são assuntos particulares da Igreja.

De todas as opiniões concernentes à alma natural do homem eu gosto mais daquela que afirma que a alma é uma substância auto movente; mas, ainda, adicionarei uma substância auto movente material; pois a alma do homem é parte da alma da natureza, e a alma da natureza é material; eu digo somente da alma natural, não da alma divina do homem, que eu deixo para a Igreja<sup>146</sup>. (Cavendish, 1663, p. 221, tradução nossa, grifo nosso).

Dessa forma, Cavendish funda as bases religiosas do seu mundo em termos inteiramente temporais. Outros filósofos do século XVII também baseiam a justificativa do governo em bases temporais, e não defendem a necessidade de uma conexão entre o governo e o divino. Thomas Hobbes, cujo pensamento sobre a relação entre governo e religião se distingue do de seus contemporâneos em muitos aspectos, como Cavendish, argumenta que igreja e religião são instâncias importantes no governo da comunidade. Devem estar subordinados ao soberano civil e, na terceira parte de *O Leviatã*, Hobbes descreve uma formulação do cristianismo que atende aos interesses de uma comunidade temporal,

---

<sup>145</sup> Tradução própria.

<sup>146</sup> *Of all the opinions concerning the natural soul of man I like more that which affirms that the soul is a self-moving substance; but still, I will add a material self-moving substance; for the soul of man is part of the soul of nature, and the soul of nature is material; I say only of the natural soul, not of the divine soul of man, which I leave to the Church.* (Cavendish, 1663, p. 221).

[...] os primeiros fundadores e legisladores de repúblicas entre os gentios, cujo objetivo era apenas manter o povo em obediência e paz, em todos os lugares tiveram os seguintes cuidados: primeiro, o de incutir nas suas mentes a crença de que os preceitos que ditavam a respeito da religião não deviam ser considerados como provenientes da sua própria invenção, mas como os ditames de algum deus ou outro espírito, ou então de que eles próprios eram de natureza superior à dos simples mortais, a fim de que as suas leis fossem mais facilmente aceitas [...] E por meio destas e outras instituições semelhantes conseguiam, a fim de alcançar sua finalidade (que era a paz da república), que o vulgo, em ocasiões de desgraça, atribuísse a culpa à negligência ou a erros cometidos nas suas cerimônias, ou à sua própria desobediência às leis, tornando-se assim menos capaz de se rebelar contra os seus governantes. Portanto, os romanos, que tinham conquistado a maior parte do mundo então conhecido, não hesitavam em tolerar nenhuma religião que fosse, mesmo na própria cidade de Roma, a não ser que nela houvesse alguma coisa incompatível com o governo civil. E assim se vê como a religião dos gentios fazia parte da sua política. (Hobbes, 2003, p. 100 – 101).

A importância da religião não se justifica pela ideia de que a crença garante o acesso à vida eterna (Martinich, 1992, p. 296), mas sobretudo, pelo seu papel na educação das paixões e na internalização do senso de obediência. Cavendish, também não está interessada na salvação das almas ou na vida eterna (objetivos da religião), em sua comunidade ideal a religião possui a função unicamente política de promover a admiração e o respeito ao poder soberano.

No Estado de Cavendish, assim como em Hobbes, a teologia é subordinada ao poder soberano e atua como dispositivo de poder no reforço da autoridade, em o *The Blazing World* a autora concebe a religião como um instrumento de poder, seria em sua opinião um instrumento poderoso de garantia da autoridade soberana (Cavendish, 2014 p. 215). Esta implicação mútua, tem como fim último a obediência. No romance a autora usa o espetáculo religioso para reproduzir a imagem do soberano como “divino”, de modo que para os súditos a Imperatriz representa a imagem da própria divindade. Entendendo com isso que a cerimônia é usada como dispositivo de exercício e efetivação do poder político, cujo fim principal, é a obediência,

Cavendish afirma que a fé religiosa dos súditos, a obediência ao soberano e a disposição para a coexistência pacífica não são permanentes, mas podem se desgastar com o tempo. A natureza divina da soberana não é suficiente para garantir que os súditos a considerem um ser piedoso e permaneçam obedientes a ela. A obediência contínua ao soberano e à igreja requer encorajamento, e Cavendish afirma que o soberano deve usar cerimônia e símbolos externos para indicar quem é o governante e para estabelecer um status divino mais visível a fim de manter a fé religiosa e a paz entre os súditos. Cerimônia é, portanto, um elemento importante do



culto à personalidade que Cavendish introduz<sup>147</sup>. (Walters, 2014, p. 149, tradução nossa).

Em síntese, as categorias “Educação, Religião, e a Lei” são fundamentais na formação do “governo da paz” na utopia política de Cavendish, e estão no centro dos sistemas políticos dos governos absolutistas. A religião por exemplo, aparece como meio para a efetivação do poder político na produção do senso de obediência nos súditos, e essa por seu turno, consiste na condição mais fundamental da paz civil; a educação atua no controle das paixões e a lei regulamenta as condutas individuais.

Tendo o Estado, por meio de um contrato, a finalidade de assegurar a vida de todos e manter os súditos em segurança, consequentemente promove a estabilidade e a paz. No sistema hobbesiano, o Estado de paz se apoia na educação a partir do controle das paixões. Tendo vivido em um ambiente marcado por conflitos políticos e pela guerra civil inglesa, Hobbes pretende, em sua obra, constituir os elementos fundamentais para uma sociedade pacífica, um Estado que guarde e cuide da vida de cada indivíduo preservando a segurança de todos. O contrato será insuficiente para instaurar uma condição pacífica sem a instituição de um soberano dotado de poder absoluto para usar a força contra aqueles que não respeitam os acordos. E este poder soberano, ao usar a espada, também terá ação sobre as paixões, na medida em que as ameaças de punição despertam nos homens uma paixão fundamental para induzi-los à paz, na concepção de Hobbes, o medo.

As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza, das quais falarei mais particularmente nos dois capítulos seguintes. (Hobbes, 2003, p. 111).

Nas obras *Leviatã* e *De Cive* (Do cidadão) Hobbes coloca a educação como condição necessária para o estabelecimento da paz. A Educação do homem voltada

---

<sup>147</sup> *Cavendish states that the religious faith of subjects, obedience to the sovereign and willingness to peaceful coexistence are not permanent, but can wear out with time. The divine nature of the sovereign is not sufficient to ensure that her subjects consider her a godly being and remain obedient to her. Continued obedience to the sovereign and the church requires encouragement, and Cavendish states that the sovereign should use ceremony and external symbols to indicate who is the ruler and to establish a more visible divine status in order to maintain religious faith and peace among the subjects. Ceremony is therefore an important element of the personality cult that Cavendish introduces.* (Walters, 2014, p. 149).

para a paz deve começar pelos sentimentos (paixões), e considerando o medo e a esperança, como as duas paixões mais fundamentais, pois todos os seres humanos convivem com tais sentimentos. Somente após esse processo de “sensibilização” ou “domesticação” é que se deve partir para o nível do uso da razão, a qual dará a lei geral pela busca da paz (Hobbes, 1979, p. 78). A paz só é possível após a saída do estado de natureza e consequentemente com o nascimento do Estado.

Em Hobbes, fora do Estado Civil não há possibilidade de paz, pois na natureza, onde todos somos iguais, a sedição é um risco eminente. Nele não há estabilidade, a insegurança é permanente e não há diferenças significativas entre as pessoas.

A natureza deu a cada um o direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível e por tanto possuir, usar e desfrutar tudo que quisesse ou pudesse obter. Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato dele a desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir, para sua conservação [...], de tudo isso então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é este o significado daquele dito comum, “a natureza deu tudo a todos”, do qual portanto o entendemos que, no estado de natureza a medida do direito está na vantagem que for obtida. (Hobbes, 2002, p. 32).

Em estado de natureza, todos dispõem igualmente dos mesmos direitos, e é nesse sentido que para Hobbes a liberdade é uma condição de todos. E, enquanto seres igualmente livres, nos tornamos tendenciosos ao conflito, pois as vontades estão sujeitas a entrar em conflitos o tempo todo, o que leva à guerra generalizada; e, como sujeitos dotados de vontade e de razão os homens criaram uma forma artificial de governar a sua própria natureza, o Estado é um artifício da vontade humana, um artifício necessário dada a incapacidade de o homem sozinho, controlar-se a si mesmo. O estado é o aparelho que controla nossas paixões a partir da prática da obediência voluntária, e se não garante, ao menos favorece a convivência pacífica entre os indivíduos. Nas palavras de Hobbes (2003, p. 111), a paz é produto da vontade deliberada e do acordo mútuo entre os homens pois, “a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordos. (Hobbes, 2003, p. 111).

Todos possuem esperança de atingir seus fins e em contrapartida, também experimentam o medo da morte violenta, ou de qualquer ameaça que coloque em perigo a continuação do ser (da sua existência). Como o Estado Hobbesiano tem

poder absoluto ele tem o domínio total dos súditos, cabendo inclusive a legitimidade do uso da força, quando necessário, o uso da punição. E é esse medo da punição que leva à obediência voluntária das regras e das normas legais.

O historiador britânico Quentin Skinner (1940), no livro *Hobbes e a Liberdade Republicana*, comenta que a obediência deriva do medo da punição,

O único mecanismo provado para induzir à obediência é o medo. Embora as leis da natureza sejam regras da razão bem como máxima de autopreservação, somente podemos esperar seguir suas injunções pela paixão mais do que pela razão. É apenas quando deliberamos sobre as consequências da desobediência que experimentamos o tipo de terror que nos inibe seguramente de proceder desobedientemente. (Skinner, 2010, p. 150).

No contexto da educação civil, para Hobbes, é função do soberano auxiliar os cidadãos no desenvolvimento da habilidade de viver em conjunto; ele acredita que o soberano possui liberdade para determinar o que será ensinado, mas reforça a importância de os cidadãos aprenderem a obedecer à lei civil. Assim, o único acordo artificial necessário para produzir unidade e estabilidade no Estado é, para Hobbes, sobre a necessidade de obediência à lei civil. A filosofia de Hobbes, embora não contemple um projeto de educação propriamente dito, nos oferece alguns elementos que podem auxiliar na reflexão dos caminhos para uma sociedade de paz.

E, ao considerarem a contrariedade das opiniões e costumes dos homens em geral, afirmam que é impossível manter uma amizade civil constante com todos aqueles com os quais os negócios do mundo nos obrigam a conviver, negócios que quase sempre consistem apenas numa perpétua disputa por honras, riquezas e autoridade. A isso respondo que estas são sem dúvida grandes dificuldades, mas não impossibilidades, pois pela educação e disciplina podem ser, e algumas vezes são, somadas. O juízo e a imaginação podem existir no mesmo homem, mas alternadamente, conforme o exigir a finalidade que se propõe. (Hobbes, 2003, p. 583).

Evidentemente, a educação possui um papel político importante no sistema político hobbesiano. Pela razão, educação e disciplina são favoráveis ao respeito e ao cumprimento da lei. As instituições de poder, instâncias que atuam a serviço da distribuição e manutenção do poder político, compõem o corpo político do Estado civil e desempenham uma importante função política no Estado hobbesiano. Este, por sua vez, só existe graças ao pacto, como já mencionamos.

Em *O Leviatã*, Hobbes desenvolve a sua teoria do Estado político partindo da

ideia de que o Estado é um corpo ou aparelho, devidamente organizado e legitimado em função do estabelecimento da paz, da segurança e da prosperidade social. Assim sendo, o Estado se apoia em suas instituições para a plena efetivação do seu poder. Da mesma forma a utopia política de Cavendish apresenta uma organização política e do poder completamente favorável à promoção da convivência pacífica entre os súditos e à efetivação da estabilidade social.

Em sua descrição do Novo Mundo, Cavendish expõe o problema das guerras e insurreições civis e aponta simultaneamente para a necessidade de ordenação. Nessa medida, o relato dos debates da personagem da imperatriz em *The Blazing World* pode ser interpretado como uma versão fictícia que se pretende real, sobretudo quando interpretamos o relato de viagem como uma crítica à sociedade política constituída e às suas imperfeições, o que fica evidente no diálogo entre as protagonistas do romance:

Um mundo miserável como aquele do qual eu venho, onde há mais soberanos que mundos, e mais falsos governantes que governo, mais religiões que deuses e mais formas de pensar naquelas religiões que verdades; mais leis que direitos e mais subornos que juízes; mais políticas que necessidades e mais medos que perigos; mais cobiça que riqueza, mais ambição que mérito; mais serviços que recompensas, mais linguagens que inteligência, mais controvérsias que conhecimento, mais relatórios que ações e mais presentes por parcialidades que acordos por mérito; tudo isso é uma grande miséria. (Cavendish, 2014, p. 252).

Considerando as instabilidades políticas e sociais que marcaram a época em que a autora viveu, os diálogos estabelecidos entre as personagens da narrativa podem ser interpretados como uma versão fictícia das pretensões reais da autora, enquanto o relato de viagem pode ser interpretado como uma crítica à organização da sociedade política constituída e às suas imperfeições.

## 5.5 Estado, educação e liberdade

Como indicamos no início desse capítulo, a escrita da filósofa Margaret Cavendish pode ser interpretada como um verdadeiro ato político. A autora é reconhecidamente uma pioneira na escrita ficcional, sua obra quando considerada em conjunto, pode ser considerada um grande corpus político-filosófico-científico.

Susan James<sup>148</sup> no livro *Political Writing*, destaca que as alusões feitas na utopia cavendishiana, apontam os múltiplos debates intelectuais com os quais a autora se engaja. As obras: *Orações de Diversos Tipos*, *O Mundo Resplandecente*, e as *Cartas Filosóficas e Sociáveis*, e outros escritos como as *Peças*, expressam a fecundidade do seu pensamento político; suas reivindicações femininas estão presentes em diversos discursos<sup>149</sup> onde se dirige às mulheres sugerindo uma reflexão sobre o seu lugar e o seu papel secundário na sociedade e nas escassas possibilidades de emancipação abertas por um confinamento doméstico. Em *As Orações - Orations of Divers Sorts, Accommodated to Divers Places*<sup>150</sup>, discurso dirigido às mulheres, ela denuncia a condição da mulher na sociedade: “as mulheres vivem como morcegos ou corujas, trabalham como bestas e morrem como vermes” - *women live like bats or owls, work like beasts and die like worms* (Cavendish, 1668, p. 02, tradução nossa), Cavendish não via outro caminho para a saída das mulheres da condenação social que não fosse pela educação.

Em seu discurso inicial, ela faz uma exortação às mulheres inglesas como um convite ao engajamento político,

Damas, senhoras e outras mulheres de menor alcunha, mas não menos respeitáveis,

Empenhei-me muito em reuni-las aqui e desejaria poder persuadi-las a nos frequentarmos, unirmos e nos associarmos, de modo a podermos trocar conselhos prudentes com o fim de sermos tão livres, felizes e célebres quanto os homens, enquanto hoje vivemos e morremos como se tivéssemos sido engendradas por bestas e não por humanos; pois os homens são felizes e nós somos miseráveis; eles possuem toda a calma, o repouso, o prazer, a riqueza, o poder e a fama, enquanto as mulheres vivem agitadas pelo trabalho e oprimidas pela dor, tornam-se melancólicas por falta de prazeres e inúteis por falta de poder, e morrem no esquecimento ao carecer de notoriedade. Não obstante, os homens são tão impiedosos e cruéis conosco, que pretendem nos privar de todos os tipos de liberdade, a fim de impedir a livre associação do nosso sexo, e têm prazer em nos enterrar em suas casas ou em suas camas como em uma tumba; na verdade, vivemos como morcegos ou corujas, trabalhamos como bestas e morremos como vermes<sup>151</sup>. (Cavendish, 1668, p. 02, tradução nossa).

<sup>148</sup> James, Susan, ed. Margaret Cavendish: Political Writings. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>149</sup> Na décima parte das *Orações de Diversas Sortes*, intitulada: Discursos femininos, Cavendish se dirige diretamente às mulheres em seu discurso. Cavendish, Margaret. *Oration of divers sorts accommodated to divers places*. Written by the Lady Marchioness of Newcastle, 1622.

<sup>150</sup> *Orações de diversos tipos acomodadas em diversos lugares*, 1668.

<sup>151</sup> *Ladies, ladies and other women of lesser but no less respectable nickname, I have endeavored very much to gather them here and would wish to persuade them to come together, unite and associate with me, so that we may exchange wise advice in order to be so free, As happy and famous as men, while today we live and die as if we were begotten by beasts and not by humans; for men are happy and we are miserable; they possess all the calm, the rest, the pleasure, the wealth, Power*

O discurso, direcionado às mulheres, é puramente político e reflete o espírito reivindicativo e autônomo da autora.

O espírito insurgente de Cavendish em pleno século XVII, faz da autora não só uma escritora e cientista importante, mas sem dúvidas, uma filósofa política cuja ousadia permitiu romper o “insulamento e domesticidade forçada” (Satler, 2018, p. 01), uma domesticidade à serviço do matrimônio e do claustro da vida privada destinada às mulheres. A defesa de direitos das mulheres, em uma época em que o próprio feminismo não existia e suas críticas às precárias condições de cidadania impostas às mulheres indicam sua postura progressista, especialmente, por reclamar autonomia e direitos de igualdade em relação à educação e à cultura. Satler (2018), destaca que Cavendish foi uma precursora pela luta por direitos humanos e por cidadania feminina, “incluindo a outorga e a legitimidade da escritura – o direito de ser considerada como escritora e como filósofa. Por fim, o direito a uma autonomia filosófica e literária,” (Satler, 2018, p. 01). O argumento indica que a literatura de Cavendish pode ser interpretada como um instrumento de resistência frente posição secundária da mulher na sociedade de sua época.

Em sua epistemologia, Cavendish questiona os modos hierárquicos de pensamento, revisa os conceitos de matéria e natureza representados como femininos pela tradição, portanto, caracterizados como passivos, sem movimento e irracionais; em um contexto em que a mulher é representada como uma criatura igualmente passiva, incapaz e racionalmente inferior ao homem. Cavendish, erige uma filosofia natural que eleva o status ontológico do feminino atribuindo à matéria racionalidade e movimento próprios, e à natureza, força, poder, conhecimento e sabedoria, dessa maneira, a natureza e o feminino recebem em Cavendish os atributos de racionalidade e movimento desconstruindo as teses de supremacia do masculino.

No sistema filosófico cavendishiano, masculino e feminino são igualmente dotados dos mesmos atributos e capacidades e, portanto, possuem o mesmo valor na natureza,

---

*and fame, while women live agitated by work and oppressed by pain, become melancholy for lack of pleasures and useless for lack of power, and die in oblivion for lack of notoriety. Nevertheless, men are so merciless and cruel to us that they intend to deprive us of all kinds of freedom in order to prevent the free association of our sex, and they enjoy burying us in their homes or in their beds as in a tomb; In fact, we live like bats or owls, work like beasts and die like worms.* (Cavendish, 1668, p. 02).

A verdade é que nosso sexo faz grandes acusações de que os homens, desde a primeira criação, usurparam uma supremacia para eles, apesar de termos sido feitas iguais por natureza: cujo governo tirânico eles têm mantido desde então; de modo que jamais viremos a ser livres, mas mais e mais escravizadas... Cujas escravidão tem abatido tanto nossos espíritos, que nós nos tornamos tão estúpidas, que os homens nos usam como [se estivéssemos] um grau acima das bestas, estando as bestas apenas um grau abaixo de nós. Ao passo que na natureza nós possuímos um entendimento tão claro quanto os homens, se fôssemos criadas em escolas para amadurecer nossos cérebros<sup>152</sup>. (Cavendish, 1664, p. 04, tradução nossa).

Apesar da revisão conceitual entre masculino e feminino, o conceito de Deus (cuja representação é masculina) ainda é a entidade que confere à natureza seus atributos, na visão da autora. No entanto, partindo de uma perspectiva materialista, Cavendish concebe a natureza como uma esfera dotada de sabedoria, poder, força e conhecimento, diminuindo assim, o distanciamento entre Deus e natureza e homem e mulher. O argumento apresentado na carta I da quarta secção da obra *Cartas Filosóficas* expressa essa opinião:

As partes sensíveis e racionais na Natureza, que são divididas, sendo infinitas, em cada Figura ou Criatura; não posso dizer que estão divididas igualmente, não mais, então posso dizer que todas as criaturas têm formas, tamanhos, propriedades, forças, quantidades, qualidades, constituições, aparências, apetites, paixões, capacidades, formas, naturezas e semelhantes<sup>153</sup>. (Cavendish, 1664, p. 416, tradução nossa).

Cavendish imagina um cosmos onde corpos e corporeidade são definidos como infinitamente iguais.

Mas é de se notar que, embora a natureza se deleite com a variedade, ela não se deleita com a confusão, mas, como é próprio da maturidade trabalhar de forma variada, ela também trabalha de forma feminina que é a razão pela qual a parte racional e sensitiva da Natureza, que são as partes dignas e arquitetônicas, mantêm

---

<sup>152</sup> *The truth is that our sex makes great accusations that men, from the first creation, have usurped a supremacy for them, although we were made equal by nature: whose tyrannical rule they have maintained ever since; so that we will never become free, but more and more enslaved... Whose bondage has so much fallen upon our spirits, that we have become so stupid, that men use us as [if we were] a degree above the beasts, with the beasts only one degree below us. Whereas in nature we have an understanding as clear as men, if we were raised in schools to mature our brains.* (Cavendish, 1664, p. 04).

<sup>153</sup> *The sensible and rational parts in Nature, which are divided, being infinite, in each Figure or Creature; I cannot say that they are equally divided, no more, so I can say that all creatures have forms, sizes, properties, forces, quantities, qualities, Constitutions, appearances, appetites, passions, capacities, forms, natures and the like.* (Cavendish, 1664, p. 416).

as espécies de cada tipo de criatura por meio da Translação na Geração, ou Produção natural<sup>154</sup>. (Cavendish, 1664, p. 416, tradução nossa).

Evidentemente, a contribuição de Lady Margaret para a situação das mulheres ultrapassa a forma de suas obras e aparece em seu conteúdo; a sua autonomia se reflete na ressignificação dos conceitos da filosofia natural que pressupõem as hierarquias de gênero e na própria crítica à condição feminina e sua posição secundária culturalmente determinada. Nas palavras da autora, em seu prefácio na obra *The Worlds Olio* (1671), sem paginação: ela reclama que os homens:

[...] desde a primeira criação, usurparam uma supremacia para eles, apesar de termos sido feitas iguais por natureza: cujo governo tirânico eles têm mantido desde então; de modo que jamais viremos a ser livres, mas mais e mais escravizadas... Cujas escravidão tem abatido tanto nossos espíritos, que nós nos tornamos tão estúpidas, que os homens nos usam como [se estivéssemos] um grau acima das bestas, estando as bestas apenas um grau abaixo de nós. Ao passo que na natureza nós possuímos um entendimento tão claro quanto os homens, se fôssemos criadas em escolas para amadurecer nossos cérebros [...] <sup>155</sup>. (Cavendish, 1671, tradução nossa).

Para a autora, as mulheres são completamente capazes de qualquer realização, desde que lhes seja permitido. Contudo, nota-se um certo ceticismo quanto à transformação social, especialmente, no que corresponde às relações conjugais, amplamente criticadas no texto de *As Orações*, onde o casamento é descrito como: o maior infortúnio para a vida das mulheres, “o sofrimento das mulheres é generalizado, mas elas estão ainda mais vulneráveis dentro do casamento” (James, 2003, p. 248). Cavendish entende o casamento como uma prisão para a maioria das mulheres, pelo casamento as mulheres são ainda mais sujeitas ao tratamento de inferioridade e ao insulamento doméstico. Em *The Blazing World* ela expõe o seu descontentamento com a condição da mulher na sociedade.

---

<sup>154</sup> *But it is to be noted that although nature delights in variety, it does not delight in confusion, but as it is proper of maturity to work in a varied way, it also works in a feminine way which is the reason why the rational and sensitive part of Nature, that are the worthy and architectural parts, maintain the species of each type of creature through Translation in Generation, or natural production.* (Cavendish, 1664, p. 416).

<sup>155</sup> [...] *from the first creation, they usurped a supremacy for them, although we were made equal by nature: whose tyrannical rule they have maintained since then; so that we will never become free, but more and more enslaved... Whose bondage has so much fallen upon our spirits, that we have become so stupid, that men use us as [if we were] a degree above the beasts, with the beasts only one degree below us. Whereas in nature we have an understanding as clear as men, if we were raised in schools to mature our brains [...].* (Cavendish, 1671).



Um mundo miserável como aquele do qual eu venho, onde há mais soberanos que mundos, e mais falsos governantes que governo, mais religiões que deuses e mais formas de pensar naquelas religiões que verdades; mais leis que direitos e mais subornos que juizes; mais políticas que necessidades e mais medos que perigos; mais cobiça que riqueza, mais ambição que mérito; mais serviços que recompensas, mais linguagens que inteligência, mais controvérsias que conhecimento, mais relatórios que ações e mais presentes por parcialidades que acordos por mérito; tudo isso é uma grande miséria. (Cavendish, 2014, p. 252).

Os diálogos entre as personagens Imperatriz e Duquesa ao longo do *The Blazing World*, também podem ser interpretados como uma versão fictícia do descontentamento da autora quanto ao papel e a posição da mulher na sociedade seiscentista, e mesmo uma crítica ao sistema social e político.

O problema da educação das mulheres estava no centro da vida e da obra de Cavendish, tanto que em suas peças ela questionou a ordem cultural do seu tempo. Cavendish, como a maioria das mulheres do período Stuart, era relativamente ignorante, o que certamente se traduz como uma das inúmeras dificuldades ao seu desejo de fama. Contudo, era consciente da posição secundária das mulheres na sociedade. Se Cavendish lamenta a falta de oportunidades disponíveis para as mulheres devido a circunstâncias ideológicas em alguns de seus escritos, ela também espalha inúmeras críticas ao seu sexo feminino, originadas na sua própria indignação perante sua sorte.

A maioria dos seus escritos expõe a sua crítica à educação das mulheres, sempre voltada ao desenvolvimento das virtudes e das habilidades domésticas em detrimento do desenvolvimento intelectual. Cavendish reclama abertamente da falta de liberdade e de acesso às mulheres ao ensino universitário e à erudição; para ela a educação não visava o conhecimento ou a erudição e por isso, reivindicava uma formação orientada a moldar o próprio caráter de modo a permitir a saída da condição ideologicamente inferiorizada na qual se encontravam as mulheres do seu tempo. Embora ela não ofereça de fato nenhuma proposta sistematizada em torno na educação das mulheres, ela infere inúmeras sugestões ao longo de seus escritos que podem ser interpretadas em seu próprio drama. Cavendish reprovava o envio de meninas aos internatos, pelo tipo de educação que recebiam, eram educadas em função do casamento. Em *The Worlds Olio* ela critica essa cultura, pois as jovens eram criadas individualmente e preparadas para o casamento e para a vida doméstica, “aquelas meninas que parecem vestidos de carne em uma loja de culinária [...]” - *those girls who look like meat dresses in a cooking shop [...]*

(Cavendish, 1655, p. 61 – 62), como se as mulheres fossem apenas objetos à serviço das exigências do patriarcado.

Em sua defesa, a educação das mulheres beneficiaria a sociedade em geral, uma vez que mulheres instruídas poderiam auxiliar na educação de outras mulheres e cooperar para a ascensão feminina em espaços públicos e para a saída da condição de subordinação. Nas epístolas ao leitor de *As Opiniões* (1663) ela reclama:

Sendo uma mulher não posso, ou se pudesse, não seria adequado para mim pregar publicamente, publicar ou ensinar, como a maioria dos filósofos mais famosos fez, que, assim, tornaram suas opiniões filosóficas mais famosas do que eu temo que as minhas jamais sejam; Pois embora escrever e imprimir expliquem o texto, mas não o expôs claramente como a fala faria. Mas tenho esperança, este meu trabalho se encontrará com os leitores compreensivos, a quem eu o deixo<sup>156</sup>. (Cavendish, 1663, p. 09 – 10, tradução nossa)

Cavendish não só reclama o direito das mulheres à educação formal como reivindica a liberdade de atuar em funções acadêmicas e em espaços públicos tal como os homens o fazem. Segundo ela, “a boa educação não é a educação das meninas para se preocuparem com a moda, nem é a criação de meninas em formas menos favoráveis de educação, muitas vezes perseguidas por homens” - *good education is not the education of girls to worry about fashion, nor is it the creation of girls in less favorable forms of education, often persecuted by men* (Cavendish apud Detlefsen, 2012, p. 155, tradução nossa)<sup>157</sup>, a boa educação deve incluir as mulheres em todos os tipos de conhecimento oferecidos aos homens. Claramente, as categorias: liberdade e educação são centrais no pensamento político de Cavendish, ela associa o aumento da capacidade intelectual pela educação com o aumento da liberdade das mulheres, indicando o poder libertador de um intelecto bem desenvolvido.

Em sua crítica à posição secundária da mulher na sociedade, o casamento aparece como o fator que aprofunda ainda mais o sofrimento das mulheres, é uma condenação para muitas, um tipo de cárcere que impede o desenvolvimento

---

<sup>156</sup> *Being a woman I cannot, or if I could, it would not be appropriate for me to preach publicly, publish or teach as most famous philosophers have done, thus making their philosophical opinions more famous than I fear mine ever will be; For although writing and printing explain the text, but did not clearly expose it as speech would. But I hope, this work of mine will meet with understanding readers, to whom I leave it.* (Cavendish, 1663, p. 09 – 10).

<sup>157</sup> Detlefsen, Karen. Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Women. In: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright (eds). College Park: Pennsylvania State University Press, 2012.

intelectual e profissional das mulheres e as mantém longe dos espaços de poder. Cavendish é consciente de como as relações são capazes de permitir e restringir as habilidades e a liberdade de um indivíduo, e de acordo com Karen Detlefsen (2012), “mostra-se sintonizada com o fato social real de que as mulheres foram rotineiramente constrangidas por suas relações com os homens, enquanto os homens foram rotineiramente incapazes de reconhecer a subjetividade das mulheres” - *shows itself attuned to the real social fact that women were routinely constrained by their relationships with men, while men were routinely unable to recognize women's subjectivity* (Detlefsen, 2012, p. 153, tradução nossa). Para a filósofa, o posicionamento das próprias mulheres é a saída da sua condição de sujeição.

No modelo político de Cavendish as concepções de educação e de liberdade divergem bastante das concepções impressas no sistema hobbesiano. Em suas *Cartas Filosóficas*, ela discorda da concepção hobbesiana de liberdade segundo a qual a vontade humana não é livre. Na concepção de Hobbes em *O Leviatã* “Um HOMEM LIVRE é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Hobbes, 2003, p. 179). Hobbes rejeita a definição tradicional de vontade como um apetite racional, para ele o homem não pode determinar sua vontade mais do que qualquer outro apetite, ele explica a vontade como apetite: “a vontade é o último apetite na deliberação [...], um ato voluntário é aquele que deriva da vontade, e nenhum outro. Mas se, em vez de dizermos que é um apetite racional, vontade é simplesmente o último apetite antes da ação” (Hobbes, 2003, p. 55). Na perspectiva de Hobbes a vontade é ato do querer, é ação voluntária.

Em Hobbes, liberdade e necessidade são compatíveis, assim, as ações voluntárias por derivarem da nossa vontade derivam também da nossa liberdade,

A liberdade e a necessidade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da necessidade. (Hobbes, 2003, p. 180).

A concepção de liberdade natural de Hobbes como compatível à vontade

necessária é contestada por Cavendish em as *Cartas Filosóficas*. Para a autora, essa ideia seria uma contradição pois se a vontade é condicionada à necessidade, e “se ela depende de uma causa precedente”, como indica Hobbes (2003, p. 180), “ela não pode ser livre”. (Cavendish, 1664, p. 95). Cavendish argumenta que:

Isso implicaria em uma contradição chamá-los de movimentos próprios ou voluntários, e ainda dizer que são causados e dependem de puramente de nossa imaginação...pois, como podem ser movimentos voluntários? Sendo de uma maneira forçada e obrigada a se mover de acordo com a Fantasia ou Imaginação<sup>158</sup>? (Cavendish, 1664, p. 95, tradução nossa, grifo nosso).

Na concepção de Cavendish, os humanos, como os outros seres, são compostos de matéria inanimada completamente misturada com matéria animada, quer dizer, auto ativa ou auto movente, sensível e racional. Cavendish defende o livre movimento da matéria, composta por três diferentes graus, inanimada, animada sensível e animada racional, sendo completamente autônoma e, portanto, livre. Em sua explicação, as ações voluntárias são ações do eu, do princípio interior e não dependem de qualquer causa externa.

Por ações voluntárias eu entendo as ações do eu; isto é, as ações cujo princípio de movimento está dentro delas mesmas e não procedem de um agente externo. Se algo material (como a vontade) é movido devido ao fato de que outras “partes materiais o impulsionam ou pressionam”, então são ações forçadas e constrangedoras; enquanto [sic] movimentos naturais são livres e voluntários<sup>159</sup>. (Cavendish, 1664, p. 95, 225, tradução nossa).

Ela observa que, as vontades humanas, podem ser inteiramente livres de determinação exterior. “O fato de a vontade humana, como todos os corpos materiais da natureza” ser racional significa que ela pode fornecer suas próprias razões para agir da maneira que age. Cavendish também se distancia de Hobbes quanto à sua compreensão da transição do estado natural para a sociedade civil; como liberdade propriamente dita, ele só admite a liberdade natural, já que ao

---

<sup>158</sup> *This would imply a contradiction to call them own or voluntary movements, and still say that they are caused and depend on purely our imagination...because how can they be voluntary movements? Being in a forced manner and obliged to move according to the Fantasy or Imagination? (Cavendish, 1664, p. 95).*

<sup>159</sup> *By voluntary actions I mean the actions of the self; that is, the actions whose principle of movement is within themselves and do not proceed from an external agent. If something material (like will) is moved due to the fact that other "material parts push or press it", then they are forced and constraining actions; while [sic] natural movements are free and voluntary. (Cavendish, 1664, p. 95, 225).*

pactuar os homens estão, todos, sob a restrição da lei civil,

Mas, do mesmo modo que os homens criaram um homem artificial, a que chamamos república, para alcançar a paz e com isso sua própria conservação, também criaram laços artificiais, chamados leis civis, os quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta aos seus próprios ouvidos. (Hobbes, 2003, p. 181, grifo próprio).

A liberdade dos súditos é uma liberdade em face dos pactos, significa que, as ações dos sujeitos civis, são limitadas. Cavendish explica a sua concepção de liberdade a partir de sua teoria da natureza, e ainda que se trate de uma pensadora monarquista, ela manifesta clara defesa da igualdade de gêneros em seus textos de *Filosofia Natural*.

aDe acordo com Karen Detlefsen (2010), a teoria da liberdade de Cavendish prescreve implicitamente que “devemos estar atentos ao fato de que estamos inseridos em relações com os outros, que essas relações tornam possíveis e impossíveis certos poderes e habilidades em nós mesmos e nos outros” - *we must be aware of the fact that we are inserted in relations with others, that these relations make possible and impossible certain powers and abilities in ourselves and in others* (Detlefsen, 2012, p. 161, tradução nossa), devemos regular nosso comportamento de acordo com essas circunstâncias. Por fim, a sua teoria da liberdade é fundamentada na racionalidade, pois quanto mais racional a vontade, mais livre será da influência determinante das paixões ou mesmo de outros indivíduos que possam influenciar o curso de ação racionalmente determinado.

No contexto da educação das mulheres, especificamente, à medida em que se desenvolve intelectualmente, Cavendish aprimora suas críticas ao sistema educacional e ao próprio lugar da mulher na sociedade inglesa seiscentista. Em *As Cartas Sociáveis* ela expõe a sua defesa da educação voltada às mulheres:

As mulheres não são educadas como deveriam, quero dizer as de Qualidades, pois a sua Educação consiste em Dançar e Violinizar, em escrever Cartas Complementares, em ler Romances, em falar alguma Língua que não seja a sua Nativa, que Educação, é uma Educação do Corpo, não da mente, e mostra que seus pais cuidam mais de seus pés que de sua cabeça ... pois esta educação é mais para a exibição externa do que para valor interno, faz do corpo um cortesão e da mente um palhaço<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> *Women are not educated as they should, I mean the ones of Qualities, because their Education consists in Dancing and Violinizing, in writing Complementary Letters, in reading Romances, in*

(Cavendish, 1664, p. 37, tradução nossa).

Em sua crítica, autora denunciou a educação das mulheres como um processo puramente ornamental, voltada para o desenvolvimento de habilidades domésticas e para o casamento, ou seja, para a vida privada, conforme determina a cultura patriarcal, o que pode ser entendido como uma crítica à educação das mulheres no mundo moderno.

O romance ficcional *The Blazing World* de Cavendish, pode ser lido como uma tentativa de justaposição dos papéis de masculino e feminino. Na obra, a protagonista, uma Imperatriz, aparece como a figura mais poderosa, e com competência intelectual e política altamente desenvolvidas. Assim, o *Novo Mundo* de Cavendish, pode ser interpretado como uma tentativa de reescrever o posicionamento histórico do sujeito feminino, quer dizer, da mulher. A imperatriz da sua utopia política era uma figura brilhante, erudita e sabia capaz de reformular e presidir sua própria sociedade erudita, recriou o sistema religioso e liderou o exército de maneira brilhante demonstrando que a mulher, quando recebe educação formal é capaz de atuar em qualquer campo.

No prefácio às *Observações*, obra que precede *The Blazing World* (O Mundo Resplandecente), ela explica a sua crença na igualdade da capacidade de inteligência entre homens e mulheres:

Nosso sexo não foi tolerado para ser instruído em escolas e universidades, e não pode ser educado para isso. Não direi, mas muitas do nosso sexo podem ter tanta inteligência e ser capaz de aprender tão bem quanto os homens; mas como desejam instruções não é possível que as alcancem<sup>161</sup>. (Cavendish, 2001, p. 11, tradução nossa).

Baseada em sua própria educação informal, em sua inteligência inata e na tendência à contemplação, Cavendish acreditava que as mulheres tinham as mesmas capacidades intelectuais que os homens e evidenciou isso em sua ficção, onde criou um mundo em que as mulheres poderiam ser capazes de governar, de liderar

---

*speaking some Language that is not their Native Language, that Education, is a Body Education, not of the mind, and shows that his parents take care more of their feet than of their head ... for this education is more for external display than for internal value, makes the body a courtier and the mind a clown.* (Cavendish, 1664, p. 37).

<sup>161</sup> *Our sex has not been tolerated to be educated in schools and universities, and cannot be educated for it. Not to say, but many of our sex may have as much intelligence and be able to learn as well as men; but as they desire instructions it is impossible for them to reach them.* (Cavendish, 2001, p. 11).

exércitos e de erudição. O retrato de uma governante erudita em *The Blazing World*, não só oferece uma alternativa às mulheres como a sua crítica à filosofia experimental produzida pelos seus contemporâneos. Cavendish explorou em seus escritos diferentes alternativas de educação feminina, inclusive em algumas das suas *Peças* ela chega a sugerir a criação de internatos, academias ou conventos como alternativas para a educação das mulheres.

O percurso da exploração de Cavendish sobre a educação das mulheres foi bastante sinuoso, vai desde as heroínas ensinadas informalmente em suas peças *The Contract* (1656), *The She-Anchoret* (1656) e *Youth's Glory, and Death's Banquet* (1662), até as mulheres formalmente educadas da *The Female Academy* e *O Convento do Prazer*. Todas as suas heroínas e a própria Imperatriz de *O Mundo Resplandecente* são exemplos de que em sua concepção as mulheres compartilham as mesmas capacidades inatas que os homens e, se educadas adequadamente, são tão capazes quanto os homens. Para Detlefsen, muitos destes textos de Cavendish “apontam para a necessidade de uma boa educação para as mulheres como uma mudança social crucial” - *point to the need for good education for women as a crucial social change* (Detlefsen, 2012, p. 152, tradução nossa), a escrita da autora sugere que a mudança no sistema educacional beneficiaria toda a sociedade.

Ao longo de suas peças e em seu romance utópico Cavendish apresentou inúmeras maneiras de desenvolver ao máximo as capacidades e habilidades dos indivíduos, especialmente, das mulheres. Nas peças por exemplo, as meninas recebiam instruções e acesso a obras de filosofia moral, filosofia natural, e sobre as leis. Esse tipo de educação proporcionou às suas heroínas e protagonistas o desenvolvimento do senso de autoconfiança e autonomia incomparáveis.

Por fim, Cavendish defendeu uma educação pautada na bondade, afirmando que as crianças deveriam ser ensinadas principalmente pela bondade e cultivo da razão e não pela opressão e pelo constrangimento, antecipando John Locke, conforme aponta Spencer (2021), que em sua pedagogia, observou que as crianças “adoram ser tratadas como Criaturas Racionais mais cedo do que se imagina” (Locke apud Spencer, 2021, p. 235), Locke defende uma educação especialmente voltada para a tolerância e para o desenvolvimento físico, moral e intelectual do ser humano. Na seção 98ª do seu Tratado sobre educação *Some Thoughts Concerning Education* (1693), Locke sugere que o processo de aprendizagem deveria incluir a participação ativa do aprendiz permitindo-lhe a oportunidade de fala.

§ 98.

A familiaridade do discurso, se pode tornar-se um pai para seu filho, pode muito mais ser condescendente por um tutor para com seu aluno. Todo o tempo que passam juntos não deve ser gasto lendo palestras e ditando-lhe magistralmente o que ele deve observar e seguir. Ouvi-lo, por sua vez, e usá-lo para raciocinar sobre o que é proposto, fará com que a regra desça mais facilmente e se aprofunde ainda mais, e lhe dará gosto pelo estudo e pela instrução: e ele começará então a valorizar o conhecimento, quando ele vê que isso o permite discursar e encontra o prazer e o crédito de participar da conversa; e de ter suas razões às vezes aprovadas e ouvidas; particularmente na moralidade; prudência e educação, os casos devem ser apresentados a ele e seu julgamento solicitado<sup>162</sup>. (Locke, 1695, p. 169, tradução nossa).

O método de Locke sugere que o tutor não deve sobrecarregar o aprendiz com leituras e explanações enfadonhas, mas, sobretudo, deve ouvi-lo a fim de que possa despertar nele o interesse pelo saber. Por fim, as reivindicações, as inovações e as críticas presentes nos escritos de Margaret Cavendish atestam a natureza política de seu sistema filosófico e a situam como uma importante pensadora política moderna.

## 5.6 Considerações

Neste capítulo abordamos algumas das principais ideias e argumentos políticos de Margaret Cavendish, destacando aspectos particulares de seu pensamento político e do contexto em que a autora se situa na História. O diálogo com outros pensadores modernos é importante para a consideração da sua obra, que quando considerada nos pormenores, se trata, em nosso entendimento, de um grande sistema filosófico e político. O sistema de governo proposto na utopia política de Cavendish se assemelha em muitos aspectos do modelo hobbesiano, contudo, assim como na educação, ela também discorda de Hobbes quanto ao uso da política do medo adotada pelo Leviatã para promover a ordem e estabelecer uma sociedade pacífica. Para Cavendish, uma racionalidade mais desenvolvida permitirá

---

<sup>162</sup> *The familiarity of speech, if it can become a parent to your child, can much more be condescending by a tutor to his student. All the time they spend together should not be spent reading lectures and masterly dictating to him what he should observe and follow. To listen to him, and use him to reason on what is proposed, will make the rule more easily descend and deepen even further, and give him pleasure in study and instruction: and he will then begin to value knowledge, when he sees that it enables him to speak and finds the pleasure and credit of participating in the conversation; and of having his reasons sometimes approved and heard; particularly in morality; prudence and education, cases must be presented to him and his judgment requested.* (Locke, 1695, p. 169).



apreender melhor a ordem pacífica adequada que deve ser alcançada entre todos os indivíduos e assim, atingir o estado de paz.

Evidentemente, a filosofia da natureza ocupa posição central na obra de Margaret Cavendish, contudo a sua filosofia natural é atravessada por temas políticos. Susan James (2003) na obra “*Escritos Políticos de Margaret Cavendish*”, aponta que a obra de Cavendish se trata de uma profunda inflexão em assuntos políticos. James explica as alusões feitas no texto das “*Divers Orationes*” (Orações) sobre a vida social e política inglesa, juntamente com o romance *The Blazing World* e direciona os leitores aos muitos debates intelectuais com os quais Cavendish se envolve. Juntas, essas duas obras revelam o caráter crítico e o alcance do pensamento político de Margaret Cavendish, que critica as instituições científicas, a religião e as relações de gênero estabelecidas no seu tempo.

Apesar de suas tendências políticas conservadoras, a própria Cavendish pode ser vista como um modelo para escritoras posteriores, sua postura insurgente revela uma tendência republicana. Ela escreveu dezenas de livros, pelo menos cinco dos quais só sobre filosofia natural, sob seu próprio nome, um feito que pode torná-la a autora feminina mais publicada do século XVII e uma das filósofas mais prolíficas do início do período moderno. Além de escrever sobre filosofia natural, ela escreveu sobre uma variedade de outros tópicos e uma ampla gama de gêneros. Sua obra poética composta pelas peças de teatro, cartas e ensaios são tão filosoficamente valiosos quanto seus tratados de filosofia natural.

## 6

### Considerações Finais

*Arrisco-me a dizer que Anônimo, que escreveu tantos poemas sem cantá-los, com frequência era uma mulher.*

Woolf (1929, p. 73).

A revisão da literatura de Margaret Cavendish como uma tentativa de apresentar a magnitude da sua obra e destacar a contribuição da autora para as ciências da natureza e para a reflexão política, especialmente, acerca da situação das mulheres na sociedade inglesa seiscentista, consiste em um importante instrumento de reflexão sobre a participação feminina na formação do pensamento moderno e na História da filosofia moderna. Lady Margaret, desponta como uma grande novidade no cenário intelectual inglês do século XVII, tanto pela sua ousadia em desafiar o patriarcalismo estrutural ao discutir temas filosóficos, como em propor a ressignificação de conceitos da filosofia natural que pressupõem hierarquias de gênero, o que evidentemente provocou afeição e rejeição de muitas personalidades de sua época.

O exame da filosofia natural de Cavendish, aponta uma ruptura complexa dos significados culturais que fundaram as primeiras compreensões modernas dos corpos e da matéria, atesta o seu espírito insurgente e nos leva a pensar que a sua obra, especialmente, a sua literatura utópica constitui um grande levante rumo à luta pela cidadania feminina encetada mais tarde, na Ilustração, principalmente pela pena de Mary Wollstonecraft (1759), a primeira feminista, conhecida por reclamar publicamente da opressão social das mulheres; e como Cavendish, reivindicar o direito das mulheres à educação, e por último pelas objeções diretas à pedagogia de Rousseau impressas em sua obra *“Reivindicação dos Direitos da Mulher”* publicada em 1792 como protesto à exclusão dos direitos da mulher proletária na Constituição francesa recém promulgada. Wollstonecraft questiona diretamente o projeto iluminista de Rousseau que destinou às mulheres uma posição inferior na sociedade.

A compreensão dos argumentos políticos de Margaret Cavendish norteou a centralidade deste estudo e ofereceu insights que evidenciam a participação da

literatura utópica no debate filosófico e político moderno e ainda aponta a correspondência do Discurso literário com o discurso filosófico. A sua utopia política apresenta uma importante discussão das questões reais do seu tempo, e sua protagonista possui uma postura liberal, incitando o diálogo e a discussão dos mais diversos assuntos como as suas preocupações com o lugar e o papel da mulher na sociedade inglesa.

Desde que Virginia Wolf (1928) redescobriu a obra de Margaret Cavendish e a cita em seu livro *Um Teto Todo Seu*, os escritos da autora inglesa vêm ganhando bastante notoriedade. Inicialmente, explorada apenas pela epistemologia feminista, mas atualmente, seus escritos científicos e filosóficos, muitas vezes em estudos pareados com seus textos ficcionais e autobiográficos têm elevado o interesse de estudiosos pela obra da autora e atestam o caráter interdisciplinar da sua obra. O estudo exploratório da sua obra, a análise crítica e a tradução para outras línguas têm se intensificado nos últimos anos e despertado interesses, sobretudo, no campo das ciências da natureza e da política. Após mais de três séculos de sua morte, Cavendish finalmente, alcança a fama desejada, a filósofa atualmente é celebrada por feministas, teóricos literários e historiadores; existem conferências anuais organizadas pela Sociedade Internacional de Estudos em Margaret Cavendish e grupos de estudos de gêneros lendo a sua obra.

A compreensão da filosofia natural de Cavendish exige a consideração do contexto em que a autora desenvolve suas teorias. Graças à menção de Wolf no século XX, a obra de Cavendish desponta como grande novidade entre os estudiosos ingleses e de outras partes do mundo. Desde então, importantes estudos (a maioria de pesquisadoras mulheres) se voltam à obra de Cavendish com a finalidade de fomentar a revisão do cânone e afirmar a participação feminina na História da Filosofia e do pensamento político moderno como a pesquisadora Jaqueline Broad (2007), com a obra: *The natural philosophy of Margaret Cavendish: Reason and fancy during the Scientific Revolutio* (A filosofia natural de Margaret Cavendish: Razão e fantasia durante a Revolução Científica), e *Women Philosophers of the Seventeenth Century* (2003), na qual realiza uma importante discussão da filosofia política de Cavendish, e também publica um trabalho em conjunto com Karen Green intitulado: *A History of Women's Political* (2014); a densa obra da inglesa Liza Walters (2014), *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*, que aborda as noções de gênero, ciência e política em Cavendish; A

biógrafa Anna Battigelli (1998), no livro *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind* (1998), onde explora em profundidade a vida intelectual de Cavendish, rejeitando a ideia de Cavendish como uma pensadora isolada e solitária argumentando que o papel do exílio era uma postura retórica, que permitiu a Cavendish a abordagem crítica do seu mundo.

Como outros autores que escreveram durante o período após as guerras civis inglesas, Cavendish concentrou-se diretamente no problema da relação entre a mente e o mundo, nesse sentido, o estudo de Battigelli (1998), apresenta a profundidade e a seriedade de Cavendish enquanto escritora; a historiadora Sara Hunton Mandelson (2009), escreveu sobre Margaret Cavendish e especialmente na obra *Em Diálogo com Thomas Hobbes: A Filosofia Natural de Margaret Cavendish* na qual realiza uma análise da filosofia natural de Cavendish; Eileen O'Neill (2001), teve importante papel na divulgação do trabalho de Cavendish, primeiro com sua conferência inovadora em 1997 e depois com sua edição de *Observations upon the Experimental Philosophy* de Margaret Cavendish's (Cambridge 2001); Karen Detlefsen (2007), com estudos como *Reason and freedom Margaret Cavendish on the order and disorder of nature* e a obra *Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Women*. In: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* publicado em 2012, também oferece uma grande contribuição ao estudo e a compreensão do pensamento de Cavendish.

A historiadora Lisa Sarasohn (1984), publica a primeira obra inteiramente dedicada à filosofia natural de Cavendish, realiza uma cronológica, desde as primeiras obras filosóficas “fantasiosas”, os *Poemas e Fantasias* (1653) e *Fantasias Filosóficas* (1653), até *As Opiniões Filosóficas* (1655), passando pelos escritos tardios ou escritos da maturidade, *As Cartas Filosóficas* (1664), *As Observações Sobre a Filosofia Experimental* (1666) e seus *Fundamentos da Filosofia Natural* (1668). A autora se dedica à explicação dos tópicos centrais de cada obra de Cavendish procurando destacar as principais características de cada texto e apontando a originalidade da filósofa em discutir a filosofia natural no século XVII a partir de uma perspectiva de gênero e publica uma vasta literatura sobre Margaret Cavendish.

Para Sarasohn, a alcunha de excêntrica atribuída à Cavendish provavelmente se deve à sua ousadia em criticar a ciência moderna e em desafiar as normas da

escrita da época. Ela acrescenta: “a revolução científica não foi incontestada e que talvez tenha sido uma mulher quem melhor conseguiu desafiar as pretensões e o poder da nova ciência” - *that the scientific revolution was not undisputed and that it was perhaps a woman who best managed to challenge the pretensions and power of new Science* (Sarasohn, 2010, p. 197, tradução nossa), na posição de exílio intelectual, em que se encontrava, Cavendish realizou uma interpretação privilegiada da revolução científica, o que se evidencia em sua crítica aos instrumentos óticos desenvolvidos pelos filósofos experimentais. Naturalmente, ela estava enganada ao considerar inúteis os instrumentos da experimentação, contudo, na opinião de Sarasohn, a sua filosofia natural apresenta aspectos originais incontestáveis; a autora também realiza uma consistente contextualização histórico-intelectual do pensamento de Cavendish.

No Brasil, o pensamento da Cavendish tem sido bastante difundido, mas apesar de o estudo da sua obra ter florescido bastante, são poucos os textos traduzidos para o português do Brasil. A pesquisadora e tradutora Milene Baldo (2014), UNICAMP, é responsável pela única versão completa de uma obra de Cavendish traduzida para o português, onde se dedica à tradução e ao estudo do romance ficcional *The Blazing World*; há ainda, a tese de doutorado do pesquisador Mateus Pereira (2021), sobre as *Inspirações estoicas na filosofia de Margaret Cavendish*, UFMG; A pesquisadora Nastassja Pugliesi *at all*, UFRJ (2021), é responsável pela tradução de duas das *Cartas Sociáveis*, as cartas XXX e XXXI de Cavendish, onde a filósofa se concentra no estudos das categorias: espaço e movimento, e realiza objeções a Hobbes e a Descartes. Ademais, a professora Janyne Sattler (2021), titular na – UFSC, tem sido responsável por grande parte dos estudos da obra de Cavendish realizados no Brasil; Sattler, coordena o projeto Germina da UFSC que tem por objetivo divulgar o trabalho das mulheres filósofas e é fundadora do canal *Rede Brasileira de Mulheres Filósofas*. Atualmente, além desta tese, existem estudos em andamento voltados para a compreensão do pensamento político, para a filosofia natural e a subjetividade feminina, temas centrais na obra de Margaret Cavendish.

Quanto à pertinência do estudo da obra de Cavendish, Sara Hutton comenta no artigo *In Dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's natural philosophy* (1997), que a importância da obra de Cavendish se situa na ideia de se tratar de uma pensadora política independente que participou na discussão

filosófica do século XVII oferecendo a sua própria e única contribuição sob a forma de uma utopia. As noções políticas de Cavendish se refletem à luz de seus estudos científicos e nas práticas políticas e religiosas romanas, o que conecta o seu pensamento político e a escrita utópica à tradição da teorização política. Evidentemente *The Blazing World* é uma importante contribuição para a discussão política do início da era moderna.

Além da vasta obra sobre filosofia natural, Cavendish escreveu sobre uma variedade vertiginosa de outros tópicos e, talvez o mais impressionante, em uma ampla gama de gêneros. Sua poesia, peças de teatro, cartas e ensaios filosoficamente informados são às vezes tão filosoficamente valiosos quanto seus tratados de filosofia natural. Por fim, o cotejamento dos principais conceitos filosóficos presentes na vasta obra de Margaret Cavendish possibilita a compreensão da dimensão política da sua escrita e confirma, como já salientamos, a hipótese de que a obra de Margaret Cavendish constitui uma consistente teorização filosófica e política, especialmente pelas suas críticas e proposições contrárias ao sistema político e cultural do seu tempo. O estudo também destacou o papel da literatura na formulação do pensamento político e filosófico da modernidade.

## Referências Bibliográficas

### Fontes primárias

CAVENDISH, Margaret. *Philosophical Letters*. London.1664.

\_\_\_\_\_. *Philosophical Letters*. London, 1666.

\_\_\_\_\_. Eileen O'Neill, ed. *Observations Upon Experimental Philosophy by Margaret Cavendish*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.

\_\_\_\_\_. *Observation upon Experimental Philosophy*. (Edited with introduction by Eugene Marshall). Indianapolis: Hackett Publishing, 2016.

\_\_\_\_\_. *Poems and Fancies* (Facsimile Reprint). Menston: Scolar Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *Una mente propia: selección de Cartas sociables y Discursos femeninos*. Tradução de Mariadel Carril. Buenos Aires: Mardulce Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. 'To the Two Universities' (TPPO sig. B2v).

\_\_\_\_\_. *Orations of divers sorts accommodated to divers places*. Written by the Lady Marchioness of Newcastle, p. 303-304 / 225. 1622.

\_\_\_\_\_. *Grounds of Natural Philosophy*. London, UK: Locust Hill Press, 1668. Facsimile reprint: West Cornwall, CT, 1996.

\_\_\_\_\_. *The Worlds olio*. London: Printed for J. Martin and J. Allestrye. 1655.

\_\_\_\_\_. *The Worlds olio*. London, N, Printed by A. Maxwell, in the Year 1671.

\_\_\_\_\_. *The blazing world and other writings*, ed. Kate Lilley. London: Penguin. 1992.

\_\_\_\_\_. *Peças Nunca Antes Impressas*. Londres, impresso por A. Maxwell, 1668.

### Traduções completas

BALDO, Milene Cristina da Silva. *O mundo resplandecente, de Margaret Cavendish: estudo e tradução* / Milene Cristina da Silva Baldo. - Campinas, SP: [s.n.], 2014.

### Fontes secundárias

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

APPELBAUM, Robert. *Literature and Utopian Politics in Seventeenth Century England* (Locais do Kindle 12). Edição do Kindle. 2002.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Editora Ícone, 2007, p.16.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Col. Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução: SOUZA, E. de. Porto Alegre: Globo, 1996.

ATHERTON, Margaret (ed.). *Women Philosophers of the Early Modern Period*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994. [Seleção das Cartas Filosóficas].

AZAMBUJA, Darcy. *Teoria Geral do Estado*. Porto Alegre- Rio de Janeiro: Globo. 1991. p. 98.

BARTTIGELLI, Anna. Political thought/political action: Margaret Cavendish's Hobbesian dilemma. In: Smith, Hilda L. (ed.). *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, p.40-55, 1998.

BENDER, John. *Ends of Enlightenment*. Stanford Univ., 2012.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Trad, Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed Campus, 1991.

\_\_\_\_\_. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

\_\_\_\_\_. *O Futuro da Democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

\_\_\_\_\_. *O futuro da democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 8ª ed. São Paulo: Paz e Terra. 2000.

\_\_\_\_\_. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Editora UnB, 9ª. ed., 1997.

\_\_\_\_\_. *Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política*. 14ª edição. Tradução Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

BOESKY, Amy. *Founding Fictions: Utopias in Early Modern England*. Georgia University Press, Athens, Georgi, (1996).

BOYLE, Deborah. Fame, Virtue, and Government: Margaret Cavendish on Ethics and Politics. *Journal of the History of Ideas*. 67 (2): 251-289, 2006.

\_\_\_\_\_. Freedom and Necessity in the Work of Margaret Cavendish. In: Broad, Jacqueline & Detlefsen, Karen. (eds.). *Women and Liberty, 1600-1800*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

BOLANDER, Alisa Curtis. *Margaret Cavendish and Scientific Discourse in Seventeenth-Century England*. Theses and Dissertations. 2004.



BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tradução de Robert M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1983.  
 \_\_\_\_\_. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1999.

BROAD, Jacqueline. *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRÉHIER, É. *História da filosofia*. v. 7. São Paulo: Mestre Jou, 2003.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. (Tradução de Álvaro Cabral). 2ª Edição. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.

CASNABET, Michèle Crampe. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. (Tradução de Maria Carvalho Torres). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (orgs). *História das mulheres no Ocidente*. V.3. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1990.

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre a utopia. *Ciência e Cultura*, São Paulo, vol. 60, n. spe. 1, julho 2008. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000500003&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 30 nov. 2023.

CHEVALLIER, Jean Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 2001.

CIORAN, Émile Michel. *História e Utopia*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

CUDDON, J. A. *Dictionary of literary terms & literary theory*. Penguin Books: London, 1999.

CUNNING, David. Margaret Lucas Cavendish. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012.

DAVIS, J.C. *Utopia and the Ideal Society*. A Study of English Utopian Writing 1516–1700. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

DETLEFSEN, Karen. Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education, and Women. In: *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Nancy J. Hirschmann and Joanne H. Wright (eds). College Park: Pennsylvania State University Press, 2012.

DEWALD, John. Europe 1450 to 1789: *Encyclopedia of the early modern world*, volume 6. Michigan: Charles Scribner's Sons, 2004.

DRONKE, Peter. *Las Escritoras de la edad media*. Barcelona: Critica, 1994.

EFIMOV; GALKIN; ZUBOK: *As Revoluções Burguesas*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974, p. 17.

ÉSQUILO. *Oréstia. Agamêmnon. Coéforas. Eumênides*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 6ª ed. Editora Zahar. São Paulo, 1991.

FERRARO, A. R. (2022). Querela das Mulheres, Igualdade e Direito à Educação: França, 1399 a 1793. *Educação & Realidade*, 46(3). Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/113918>.

FIRPO, Luigi. *Para uma Definição de “Utopia”*. Morus: Utopia e Renascimento. Campinas: Unicamp, 2005.

FIRTH, C. H. (ed.). *The Cavalier in Exile; Being the Lives of the First Duke & Dutchess of Newcastle*. London: G. Routledge & sons limited, 1903.

FITZMAURICE, James (ed.). *Margaret Cavendish: Sociable Letters*. Introduction by James Fitzmaurice. New York: Garland, 1999.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: Aula inaugural no collège de france, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOWLER, Ellayne (1996): Margaret Cavendish and the ideal commonwealth. *Utopian Studies*, Vol. 7, No. 1, 1996, 38–48.

FRATESCHI, Yara. *A Física da Política: Hobbes contra Aristóteles*. Tese de Doutorado, USP, 2003.

GASPAR, A. M. *A representação das Mulheres no Discurso dos Filósofos: Hume, Rousseau, Kant e Condorcet*. Rio de Janeiro: Uapê, 2019.

GATELL, Rosa Rius. Introducción – Las Filósofas de Gilles Ménage. In: MÉNAGE, Gilles. *Historia da las Mujeres Filósofas*. Barcelona: Herder Editorial, 2009, p. 11-41.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GILLESPIE, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HANSEN, João Adolfo. A alegoria - estado da questão. In: *Alegoria*. Construção e interpretação da metáfora. São Paulo: Atual, 2006.

HESSEN, Johannes. *Teoria do conhecimento*. 7ª ed. Coimbra – Portugal: Martins Fontes. 1980.

HOBBS, Thomas [1651] (1991): *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge University Press, Cambridge.

\_\_\_\_\_. *Leviatã*. (Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Cláudia Berliner.) 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. 3 ed. São Paulo: M. Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humana, tratado do corpo político*. (Trad. de Fernando D. Andrade). São Paulo: Ícone, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. 1651. Tradução: Monteiro, J. P; Silva, M. B. N. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh\\_thomas\\_hobbes\\_leviatan.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf). Acesso em: 23 nov. 2023.

\_\_\_\_\_. De Corpore. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. London, W. Molesworth, Vol. I, 1966.

HUTTON, Sara. In *Dialogue with Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's Natural Philosophy*. Women's Writing: the Elizabethan to Victorian Period 4:3 (1997): 421-432.

\_\_\_\_\_. *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

JAMES, Susan (ed). *Margaret Cavendish: Political Writings*. Introduction by Susan James. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *The philosophical innovations of Margaret Cavendish*. 1999.

JESSEPH, Douglas. *Hobbes and the Method of Natural Science*. Sorrell, p. 88 (1996).

KARAWCZYK, Mônica. "Christine De Pisan, uma Feminista no Medievo?!" *Historiæ*, v. 8, 2017, p. 189-203.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos Galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino e feminino. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru-SP: EDUSC, 2002. p. 137-149.

LAFLEY, A. *Introdução ao Antigo Testamento: perspectiva feminista*. São Paulo: Paulus, 1994.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos da Retórica Literária*. Tradução, 2ª ed. Prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes. Fundação Calouste, Lisboa 1972.

LESSA, R. *Utopia e negatividade: modos de re-inscrição do irreal*, 2015.

LILLEY, Kate (ed.). *The Description of a New World, Called the Blazing World and Other Writings*. New York: New York University Press, 1923.

LIMONGI, Maria Isabel de M. P. *Os Contratualistas*. In.: RAMOS, Flamarion C. et al. *Manual de Filosofia Política*. São Paulo: Saraiva, 2012.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo, Martins Fontes, 1998, II.

\_\_\_\_\_. Some Thoughts Concerning Education. Disponível em: <http://fordham.edu/harsall/mod/l692/lock-education.html>. Acessado em: 15/03/2020. MACEDO, José Rivair. *A Mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução maria Julia Goldwasser. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 1996.

MARCONDES, Danilo. *Crença, descrença, conversão*. em Conferência: Ceticismo, Filosofia e História da Filosofia: Homenagem a Oswaldo Porchat (USP). São Paulo. 2018.

\_\_\_\_\_. *Raízes da dúvida*. Rio de Janeiro: Zahar. 2019.

MONTAIGNE, Michel. *Ensaaios*. Edição integral, tradução e notas Sergio Milliet; revisão técnica e notas adicionais de Edson Querubini. São Paulo, Editora 34. 2016.

MORE, Thomas. *A Utopia*. Tradução de Luís de Andrade. 4ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1988, Col. Pensadores.

NEGRU, Teodor. *Heidegger e Blumenberg sobre a modernidade*. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 2, p. 93-120, Maio/Ago., 2012.

O'NEILL, Eileen, ed. Cavendish Margaret. *Observations Upon Experimental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PAEAGEAU, Sandrine. *Catching the 'Genius of the Age'*: Margaret Cavendish, Historian and Witness. *Etudes Epistémè* 17: 55-67, 2010.

PRICLADNITZKY, Pedro. O Materialismo Vitalista de Margaret Cavendish: Uma Alternativa ao Mecanicismo do Século XVII. *Seiscentos*, Rio de Janeiro, vol. 1, n 2, 2022.

PIZAN, C. *A Cidade das Damas*. Tradução e Apresentação brasileira de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Estudo e Tradução. [Tese de Doutorado] Recife; UFPE, PPG Letras, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *A república*. Vol. 1. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

QUINTILIANO, M. F. *Instituciones oratorias*. Tradução direta do Latim por Ignacio Rodriguez y Pedro Sandler. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Madrid, 1887.

REALE, Giovanni. *Aristóteles: História da filosofia grega e romana* vol. IV. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Platão: História da filosofia grega e romana* vol. III. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007b.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*. Linguagem de poder em Hobbes. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. (org.). *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, v.1 1995.

ROBBINS, Michael (ed). *Margaret Cavendish: selected poems/edited and with an introduction by Michael Robbins*. New York: New York Review Books, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social e Ensaio sobre a origem das línguas* (Os Pensadores, vol. 1). Trad. de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da Educação*. Trad. De Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROSENDAHL, Katri Maria. Political Power, Government and Religion in Margaret Cavendish's *The Blazing World*. 2015. 75f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Social e Moral) – Faculdade de Ciências Sociais: Universidade de Helsinki.

SARASOHN, Lisa. *A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish*. Pennsylvania. *Huntington Library Quarterly*, vol. 47, n. 4, p. 289-307, 1984.

\_\_\_\_\_. *Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy during the Scientific Revolution*. Baltimore, MD: (e Johns Hopkins University Press)

2010.

SALOMON, Marlon. [org.] *Alexandre Koyré: Historiador do Pensamento*. Goiânia: Almeida e Clément Edições. 2010.

SATLER, Janyne. *Insurreições feministas da Modernidade - A utopia de Margaret Cavendish e a política feminista da linguagem*. 2018, p. 01.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. s. ed. Tradução por Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hobbes e a teoria clássica do riso*. s. ed. Tradução por Alessandro Zir. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2004.

\_\_\_\_\_. *Quentin, Hobbes e a liberdade republicana*. s. ed. Tradução por Modesto Florezando. São Paulo: Unesp, 2010.

SILVA, M. S. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: *Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 76-88.

THELL, Anne M. *The Power of Transport, the Transport of Power: Margaret Cavendish's Blazing World*. Women's Studies, Vol. 37, Issue 8, 2008, 441–463.

TROUSSON, Raymond. La Cite, l'Architecture et les Arts em Utopie. *Morus: Utopia e Renascimento*. Campinas: Unicamp, 2004, n. 1.

\_\_\_\_\_. Utopia e Utopismo. *Morus: Utopia e Renascimento*. Campinas: Unicamp, 2005, n. 2.

VERNANT, Jean-Pierre. "O nascimento de imagens". In: COSTA LIMA, Luiz (org). *Mímesis e a reflexão contemporânea*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2010.

VIEIRA, Mónica Brito. *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes Theory of the State*, de 2009.

WALTERS, Lisa. *Margaret Cavendish: Gender, Science and Politics*. 2014.

WIECKER, Franz. História do Direito Privado Moderno. 3ª edição, Fundação Calouste Gui Benkian, Lisboa, Tradução de A. M. Hespanha, do original intitulado *Privatrechtsgeschicht Der Neuzeit Unter Besonderer Berücksichtigung Der Deutschen Entwicklung*, 2ª edição. *Revista Vandenhoeck & Ruprecht*, Göttingen, 1967.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Texto estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. Notas revistas por Eric Desmons. Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WHITAKER, Katie. *Mad Madge: Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle: Royalist, Writer and Romantic*. London: Chatto & Windus. 2002.

WOOLF, Virginia. *Um teto todo seu*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1990.

ZARKA, Y. C. *Hobbes and Modern Political Thought*, de 1995.

## Links

A Razão da Sociedade Civil em Thomas Hobbes (unesp.br)

<http://womenwriters.digitalscholarship.emory.edu/toc.php?id=atomic>

[http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/269926/1/Baldo\\_MileneCristinadaSilva\\_M.pdf](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/269926/1/Baldo_MileneCristinadaSilva_M.pdf)

<https://projectvox.org/cavendish-1623-1673>

[biografia-e-obras-de-margaret-cavendish.pdf \(wordpress.com\)](#)

[Mad Madge : Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle, royalist, writer and romantic : Whitaker, Katie, 1967- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive](#)

[GERMINA – Grupo de Estudos em Reflexão Moral Interdisciplinar e Narratividade \(wordpress.com\)](#)

[https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/emilie-du-chatelet/Mulheres sempre existiram na Filosofia - Le Monde Diplomatique Brasil](https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/emilie-du-chatelet/Mulheres%20sempre%20existiram%20na%20Filosofia%20-%20Le%20Monde%20Diplomatique%20Brasil)

[Margareth Cavendish por Janyne Sathler: As Pensadoras agora em nosso canal \(filosofas.org\)](#)

[Verbetes – Mulheres na Filosofia \(unicamp.br\)](#)

[Vista do O Materialismo Vitalista de Margaret Cavendish: Uma Alternativa ao Mecanicismo do Século XVII \(ufrj.br\).](#)