

Fantasia y razón en Margaret Cavendish. O acerca del conocimiento de animales, vegetales y minerales

Fancy and Reason in Margaret Cavendish. Or on Animals, Vegetables, and Minerals Knowledge

CLAUDIA AGUILAR*

Resumen: Este artículo tiene como objetivo estudiar las nociones de fantasía y razón en dos obras de Margaret Cavendish: *Fantasías filosóficas* (1653) y *Philosophical Letters* (Cartas filosóficas, 1664). La hipótesis que nos interesa defender es que, a pesar de tratarse de una obra de juventud y una de madurez, esta distinción no hace mella en lo que respecta a estos dos conceptos. Es decir, observamos una continuidad entre el planteo de la obra de juventud de 1653 y el de la obra de madurez de 1664 en lo que respecta a la fantasía y la razón. Asimismo, a pesar de ciertos cambios en los nombres, la filósofa mantiene en *Philosophical Letters* su postura original respecto del conocimiento de animales vegetales y minerales.

Palabras clave: Cavendish, Fantasía, Razón, Conocimiento, Animales, Vegetales.

Abstract: This paper aims to study the notions of fancy and reason in two works by Margaret Cavendish: *Philosophicall Fancies* (1653) and *Philosophical Letters* (1664). I argue that, despite one being an early work and the other a mature one, this distinction does not affect her notions of fancy and reason. Therefore, there is continuity on this topic between the early work of 1653 and the mature work of 1664. Likewise, despite some name changes, in *Philosophical Letters* Cavendish maintains her original position regarding the knowledge of animals, vegetables, and minerals.

Keywords: Cavendish, Fancy, Reason, Knowledge, Animals, Vegetables.

Recibido: 02/09/2022. Aceptado: 15/01/2023.

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su área de investigación es la filosofía moderna temprana. Correo electrónico: claudiaaaguilar@gmail.com. Entre sus trabajos se encuentran Aguilar, C. (2022). Relational Autonomy in Spinoza. Freedom and joint Action. *Comparative and Continental Philosophy*, 14 (1), 1-9 y Aguilar, C. (2020). Una filosofía fantástica. Prólogo a Cavendish, M, *Fantasías filosóficas* (pp. 13-20). Buenos Aires: Rara Avis.

1. Introducción

Los escritos de Margaret Cavendish (1623-1673) presentan una increíble variedad tanto en sus géneros como en los temas que abordan. Generalmente se divide su producción en obras de juventud —que van desde 1653 hasta 1655— y obras de madurez, que abarcan la producción de los años 1663-1668. Esta división tiene en cuenta que en el primer período la autora no había leído obras filosóficas de manera sistemática, como sí sucede con posterioridad (Calvente, 2022: 155). El objetivo de este artículo es analizar las nociones de fantasía y razón en dos de sus producciones: *Fantasías filosóficas* (1653) y *Philosophical Letters* (*Cartas filosóficas*, 1664), en aras de mostrar su continuidad. Ambos textos presentan características peculiares en su escritura. En *Fantasías filosóficas* encontramos una alternancia entre prosa y verso, mientras que *Philosophical Letters* tiene la forma de un epistolario, pero con la particularidad de ser cartas ficticias a una destinataria imaginaria.¹

Lo primero a aclarar es que allí tenemos dos concepciones de razón simultáneas: la primera en sentido amplio que, en el lenguaje de *Fantasías filosóficas*, son los espíritus racionales, y esto incluye la fantasía. En segundo lugar, está la razón en sentido estricto, que se circunscribe a un tipo de movimientos que realizan estos espíritus racionales o la materia racional. Es decir, el sentido estricto de razón lo delimita como un producto específico, entre otros, de la razón en sentido amplio. Aunque este segundo sentido sea muy marginal, motivo por el que no tendrá un análisis exhaustivo, las dos concepciones se mantienen tanto en dicha obra de juventud como en la obra de madurez mencionada. En otras palabras, el criterio para separar su producción no hace mella en su propia concepción de la razón y la fantasía. Por lo anterior, su postura respecto al conocimiento de animales vegetales y minerales sigue intacta desde 1653 hasta 1664.

Elegimos el par fantasía-razón y no solo razón en aras de reivindicar uno de los temas más sobresalientes de la obra de juventud: la fantasía.² Esta concepción de la razón y la fantasía cavendishiana es muy disímil de otras propuestas que encontramos en sus contemporáneos y merece un análisis pormenorizado. Asimismo, nos centramos en estas dos obras ya que, si bien últimamente el interés por la autora ha crecido (Broad, 2011: 457) y esto sobre todo en el mundo anglo-sajón (Monroy Nasr, 2014: 52); no se presta la misma atención a esta obra de juventud, justamente, por considerarla previa a su estudio sistemático filosófico. Quizá este es el motivo por el que, hasta donde pude ver, no hay bibliografía específica sobre el texto *Fantasías filosóficas*.³ Sin embargo, a mi juicio, encontramos ideas filosóficamente valiosas en esta obra de 1653, ideas que de hecho persisten en sus obras de madurez.

1 Para un análisis de la relación entre el estilo de escritura de la autora y su concepto de naturaleza puede consultarse Acevedo-Zapata, 2007. En cuanto a su concepto de naturaleza entendida como racional véase Goldberg, 2017.

2 Por razones de extensión, el análisis pormenorizado de los espíritus sensitivos y de la materia sensitiva será objeto de una investigación futura. En cuanto a la traducción de *sense* si bien en algunos casos se refiere al buen sentido, en los pasajes seleccionados el término se ajusta mejor a «sentidos», aunque para mantener el singular del texto original optamos por el término «sentido».

3 Una excepción a esto es Lisa Sarasohn, quien dedica gran parte del capítulo «The Life of Matter» a *Fantasías filosóficas* (Sarasohn, 2010).

De manera conjunta, a pesar de ciertos cambios en los nombres, la filósofa mantiene en *Philosophical Letters* su postura original respecto del conocimiento de animales, vegetales y minerales.⁴ En primer lugar, exploraremos las concepciones de fantasía y razón en *Fantasías filosóficas*, así como su postura respecto al conocimiento de animales, vegetales y minerales, su concepción del cerebro, los grados de espíritus racionales, la relación entre los espíritus racionales y los espíritus sensitivos. En segundo lugar, analizaremos los temas antes mencionados en *Philosophical Letters*, a fin de mostrar la continuidad entre lo estudiado en el primer apartado y lo que encontramos en esta obra. Por último, esbozaremos algunas conclusiones.

2. Fantasía y razón en *Fantasías filosóficas*

Escrito en 1653, *Fantasías filosóficas* es el segundo texto que publica Margaret Cavendish. Lo que la autora presenta allí es un monismo material, que consta de una materia eterna e infinita sin lugar para lo inmaterial. Este monismo consta de infinitos grados de materia; es decir, si bien solo hay un tipo de materia, esta tiene infinitos grados: más tenue, más densa, más suave, más dura. Todo es materia, y lo que llama espíritus son cuerpos muy pequeños, un tipo de materia muy tenue y sutil (FF 66).⁵ Asimismo el movimiento también es uno solo pero tiene infinitos grados, ya sea más lento o más veloz (FF 33).⁶

Para analizar la razón y la fantasía en este monismo es necesario remitirnos primero a la individuación en él, ya que tanto una como la otra van a ser de partes individuales. Lo que tenemos al interior de esta materia infinita son infinitas partes, cada una de las cuales tiene una determinada figura. En la individuación de esta materia que se divide en infinitas partes es crucial la acción de un tipo muy específico de materia, la más tenue, que, como dijimos, Cavendish llama espíritus. Los espíritus pueden ser racionales o sensitivos. Los sensitivos son los que le dan movimiento a la materia inerte, cuando construyen determinada figura y posteriormente, al hacer que esta se mueva (FF 49); es decir, ellos construyen la figura reuniendo la materia (FF 55). Así, lo primero que debe suceder para que se construya una figura son espíritus sensitivos actuando sobre la materia inerte:

La materia tenue en la sólida puede avanzar,
y por su movimiento, la materia densa transformar. (FF 41)

Los espíritus sensitivos actúan sobre la materia inerte dándole movimiento y forjándole una figura. Por lo anterior, todas las figuras tienen vida (FF 46). Posteriormente sobre esa figura actúan los espíritus racionales. Entonces « [...] la diferencia entre los espíritus racio-

4 Como sostiene Michaelian, la categoría de conocimiento es central en la filosofía natural de Cavendish (Michaelian, 2009: 31). Este mismo autor realiza un análisis pormenorizado de la distinción entre conocimiento exterior y conocimiento interior. Ya que este tema no corresponde a los textos analizados aquí, no nos ocuparemos de dicha distinción.

5 Para referirme a *Fantasías filosóficas* utilizó las iniciales FF seguidas de la paginación de la traducción castellana consignada en la bibliografía. Por su parte, para referirme a *Philosophical letters* utilizo las siglas PL seguido del número de sección y carta. En caso de citar en castellano algún pasaje de esta obra la traducción es propia.

6 Para un análisis del movimiento en la filosofía cavendishiana véase Peterman, 2019.

nales y los sensitivos es que los sensitivos realizan las figuras a partir de la materia inerte, mientras que los espíritus racionales se ponen ellos mismos en la figura, ubicándose en número y medida» (FF 82). Así, todo tiene espíritus sensitivos y también espíritus racionales, aunque en distintos grados.

Estos espíritus racionales, así podría llamarlos, no obran sobre la materia inerte, como sí hacen los espíritus sensitivos, sino que solamente mueven la medida y el número, los cuales hacen a las figuras. (FF 57)

Los espíritus racionales actúan sobre cada figura, no sobre la materia inerte (FF 54). Por estar habitada por espíritus racionales todas las figuras tienen conocimiento. En una concepción bastante original, Cavendish plantea que el conocimiento es el movimiento que realizan los espíritus racionales en determinada figura. Es por esto que los vegetales y animales también tienen de algún modo sentido, por los espíritus sensitivos, y razón, por los racionales. Aunque debido a los espíritus racionales todas las figuras tengan conocimiento, ellas lo expresan de distinto modo. Los animales lo expresan de manera animal, los minerales de manera mineral y los vegetales de manera vegetal (FF 75). El tipo de conocimiento depende de la figura en cuestión. La autora lo expresa magistralmente en su poema titulado «Del sentido y la razón ejercidos en sus diferentes complexiones (*shape*)»:

Si todo tiene razón y sentido, entonces puede haber humanos, bestias, aves y peces: Ellos tienen, al igual que vegetales y minerales, para expresarlos, a su modo, la complexión de animales. Vegetales y minerales, como el hombre, pueden conocer, por más que como árboles y piedras deban crecer. (FF 77)

La complexión de cada figura es lo que hace a su tipo de conocimiento; y todas las criaturas (o partes individuadas de la materia infinita) son racionales porque la razón, aunque de distintos tipos, es algo que tenemos todos los animales, y también vegetales y minerales. En otras palabras, nos habitan espíritus racionales y tenemos conocimiento según nuestra complexión.⁷

Todo lo que tiene movimiento tiene espíritus sensitivos; ¿y qué hay en la tierra que no haya sido forjado o hecho en figuras, y luego deshecho por estos espíritus? De modo que toda la materia se mueve o es movida por los [espíritus] movientes. Si este es el caso todas las cosas tienen sentidos porque todas tienen en sí mismas algo de estos espíritus, ¿y si tienen espíritus sensitivos, por qué no racionales? Porque hay tanto infinito de cada grado de la materia como si hubiera una sola materia, dado que no hay cantidad en el infinito porque el infinito es una cosa continua. En tal caso, quién sabe, ¿los vegetales y minerales podrían tener algo de esos espíritus racionales que sería como una mente o alma en ellos, al igual que el hombre? Solo que los espíritus

7 Quien explora las consecuencias éticas de esta postura cavendishiana es Deborah Boyle en su capítulo «Humans and the Natural World» (Boyle, 2018). Sobre la originalidad de su concepción en el siglo XVII, puede consultarse Broad, 2011: 458.

quieren que esa figura (con un tipo de movimiento adecuado para eso) exprese el conocimiento de ese modo. (FF 74-75)

Podemos observar en el pasaje que la filósofa identifica el alma o mente de los animales con el conjunto de los espíritus racionales de esa figura. Los espíritus van «entrando» a la figura por grados, a medida que ocurre el crecimiento de dicha figura; la razón aumenta con los años según la concurrencia de los espíritus (FF 69-70). Si bien los espíritus racionales habitan particularmente una sección de una figura animal: la cabeza (FF 68) o, más precisamente el cerebro, ellos se encuentran en cada parte de la materia animada. Por lo anterior, es un error confundir el cerebro con la mente, porque la mente es el conjunto de los espíritus racionales de una figura, no se localiza en una sola parte. Ahora bien, estos espíritus parecen deleitarse más en materia como la sangre, el cerebro y los nervios, ya que al ser esponjosa, suave y líquida es más cercana a su propia naturaleza y allí además pueden moverse con más espacio (Cavendish incluso llega a conjeturar que tal vez la savia podría ser a las plantas lo que es el cerebro a los animales, FF 85). En efecto, si bien hay espíritus racionales en cada parte de un animal, la cabeza de los animales es como sala de mando de los espíritus racionales donde «bailan» sus figuras; ya que allí es el espacio más grande y con materiales esponjosos (FF 70). Cavendish nos trae la imagen de los bailes para referirse a los distintos movimientos que los espíritus racionales realizan, en contraste con la imagen del reloj sumamente elegida por los mecanicistas de su época (Boyle, 2018: 68). Estos bailes dependen de la complejidad de cada figura.

Volviendo a la fantasía, lo primero a recalcar es que son los espíritus racionales los que la generan. Primero los espíritus sensitivos actúan sobre la materia inerte, luego los espíritus racionales actúan sobre determinadas figuras generando lo que usualmente llamamos facultades: memoria, entendimiento, imaginación, fantasía, etcétera (FF 57). En esta obra, ellas son los distintos bailes que realizan los espíritus racionales. Cada una de ellas es un tipo de movimiento y el conocimiento de una figura consiste en la totalidad de ellas. Por ejemplo, cuando bailan la misma figura sin el objeto exterior se llama rememoración, se trata de fantasía «cuando los espíritus bailan figuras que ellos mismos han inventado; y de entendimiento, cuando bailan a la perfección, podría decir, para no perder ni la más mínima parte de aquellas figuras traídas por los sentidos» (FF 58). Su calidad depende de la cantidad de espíritus racionales involucrados, así como de la regularidad del movimiento de estos. Así, la fantasía es un producto de estos espíritus racionales, y en este sentido se ha llegado a sostener que en Cavendish la fantasía tiene una intencionalidad racional (Hock, 2018: 801). A su vez, la fantasía es un tipo de movimiento distinto del que estos espíritus racionales realizan cuando hablamos de razón en sentido estricto, es decir, de razonar. Razonar es un tipo de movimiento interno. Los movimientos de los animales pueden ser internos o externos. Como ejemplos de estos últimos tenemos: trepar, arrastrarse, volar, nadar, correr, etcétera. Los movimientos internos consisten, entre otros, en planear, resolver, examinar, comparar, juzgar, contemplar y, repetimos, razonar (FF 54). Por la enumeración aquí retomada y la que se presenta en múltiples pasajes (como, por ejemplo, FF 57 y FF 58), podemos sostener que Cavendish en varias ocasiones utiliza “entendimiento”, “razón” y “razonar” como términos intercambiables. Pero en este caso “razón” no se refiere al conjunto de los espíritus racionales sino a un movimiento peculiar de ellos. Así, razón en sentido amplio consiste en

el conjunto de los espíritus racionales que incluye la fantasía, y razón en sentido estricto nos circunscribe a un tipo de movimiento que estos espíritus racionales realizan, y que es distinto de la fantasía. Por lo anterior, la fantasía es un producto de estos espíritus racionales con tanta legitimidad como lo es la razón en sentido estricto.

Ahora bien, aunque los campos de acción de los espíritus racionales y sensitivos estén bien diferenciados, «los espíritus racionales son tan aptos para cometer excesos como los espíritus sensitivos» (FF 61), cuando hay muchos espíritus que no concuerdan y presionan unos sobre otros. En otras palabras, no hay una caracterización negativa de los espíritus sensitivos en aras de ensalzar a los racionales. Por ejemplo, el mismo movimiento que entre los espíritus sensitivos causa la fiebre en el cuerpo, entre los espíritus racionales causa la locura en la mente (FF 58). Lo que quisiera poner de relieve es que para la filósofa los espíritus racionales, la razón en sentido amplio, también pueden errar. Cavendish invierte el ejemplo cartesiano para sostener que cuando los espíritus racionales se mueven con *fantasmes* no generan el movimiento acorde al impacto corporal correspondiente, por lo que los pensamientos no registran ese impacto. A diferencia del caso cartesiano de dolor sin impacto, como vemos en el ejemplo del miembro fantasma (Descartes, 2004: 164), lo que falla en el ejemplo de Cavendish es el registro de los espíritus racionales de algo sensitivamente correcto: los *fantasmes* impiden que se note adecuadamente dichas afecciones corporales (FF 72). Traigo lo anterior a colación para mostrar que en la concepción cavendisheana la razón, los espíritus racionales, no está por encima de los espíritus sensitivos, esquema según el cual la razón vendría a enmendar los errores de los sentidos.

Por el contrario, la relación entre ambos grupos de espíritus la autora la explica remitiéndonos a la imagen de los «compañeros de trabajo» (FF 61). Existe una concordancia entre los espíritus racionales y los espíritus sensitivos reunidos en una figura, ellos son como compañeros de trabajo que se dan asistencia mutua en la elaboración de las tareas. Lo que se propone es una cooperación organizada entre ambos (Manzo & Calvente, 2022: 40). Esto sucede cuando ambos grupos van en la misma dirección. Ahora bien, ellos también pueden no concordar: los espíritus racionales se mueven a veces en una dirección y los sensitivos en otra. En este caso, la razón intenta moderar el apetito de los sentidos a través de indicaciones amorosas, esto es, con un movimiento contrario suave busca para que la imiten y sigan la indicación con movimientos semejantes.

Vemos así que la razón no es la rectora de los espíritus sensitivos, incluso, aunque a veces preferirían moverse en otra dirección, los espíritus racionales concuerdan con los movimientos de los espíritus sensitivos, moviéndose en la dirección que quieran los últimos (FF 61-62). Y lo que tenemos como resultado es una semejanza del movimiento de los espíritus racionales con los sensitivos (FF 71), por lo que existe una relación de complementariedad entre las acciones de ambos grupos. Sin embargo, también cabe aclarar que esta horizontalidad es contradicha por momentos en la obra, como cuando sostiene al referirse a los espíritus racionales que: «son más fuertes ya que, se podría decir, pertenecen a un extracto más alto de la química de la naturaleza, que produce los diferentes grados en el conocimiento debido a la diferencia de fuerza y finura, o sutileza, de la materia» (FF 74).

En resumen, en *Fantasías filosóficas* la razón en sentido amplio es el conjunto de los espíritus racionales de determinada figura, y la fantasía es uno de los «bailes» que estos espíritus pueden hacer, cuando es una figura que ellos inventan. Otro baile es la razón en

sentido estricto, que es un baile regulado. Los espíritus racionales al moverse en distintas direcciones producen diferentes tipos de conocimiento (FF 65), que las distintas figuras expresan a su manera. Así, la razón no es el cálculo de medios y fines, ni la facultad que domina las pasiones, sino este conjunto peculiar de cuerpos llamados espíritus racionales que, entre otras cosas, realizan las fantasías. Pero todos los movimientos de esos espíritus son conocimiento. Con esta concepción de los espíritus racionales Cavendish explica el conocimiento de todas las figuras de la naturaleza, al estar todas habitadas por espíritus racionales, luego de ser forjadas por espíritus sensitivos. Así cada animal, vegetal o mineral conoce según su propia complexión.

3. Fantasia y razón en *Philosophical Letters*

Como mencionamos, *Philosophical Letters* es una obra estructurada de modo epistolar que Cavendish escribe como si estuviese hablando con una destinataria. La obra se divide en cuatro secciones: en la primera discute ideas de Hobbes y Descartes, en la segunda de More, en la tercera de Van Helmont. En la última sección debate sobre concepciones de múltiples autores (de manera no tan pormenorizada como en las secciones previas) y presenta ideas propias sobre diferentes tópicos. No nos detendremos en esta ocasión en las controversias con otros filósofos, sino en la propia postura de la autora, que aparece en estas discusiones, respecto de la fantasía y la razón y en su concepción del conocimiento de los animales, vegetales y minerales.⁸

En cuanto a los rasgos generales de su filosofía, en primer lugar, podemos observar que en *Philosophical Letters* su concepción de la materia como única e infinita persiste. La materia es una y a partir de la acción del movimiento se generan distintas figuras.

No hay más que una materia y su movimiento es su acción por la que produce varias figuras y efectos. De modo que la naturaleza de la materia es una y la misma, aunque sus movimientos, es decir, sus acciones, sean diversos, pues los diversos efectos no alteran la naturaleza o la unidad de la única materia.⁹ (PL 4, 18)

La figura y, por tanto, la individuación se dan a partir del movimiento de la propia materia. Es decir, si tenemos en cuenta la obra de 1653, a grandes rasgos, su concepción de la individuación no cambia. Sin embargo, en esta descripción de la materia ya podemos observar una omisión crucial. No son los espíritus sensitivos los que forman la figura. En efecto, Cavendish abandona la terminología de «espíritus», ya sean racionales o sensitivos, debido a que esta nominación generó confusiones. La autora explica que anteriormente había llamado a la materia racional y sensitiva «espíritus racionales» y «sensitivos». Pero, en clara referencia a la postura cartesiana (Descartes, 1997), aclara que dicha denominación siempre

8 Para un análisis comparativo entre el materialismo de Cavendish, el de Hobbes y el de More véase Duncan, 2012.

9 «there is but one matter, and the motion of that matter is its action by which it produces several figures and effects; so that the nature of the matter is one and the same, although its motions, that is, its actions, be various, for the various effects alter not the nature or unity of the onely matter».

refirió a espíritus materiales en el sentido en que los eruditos hablan de espíritus animales que son materiales. La autora confiesa que jamás concibió espíritus inmateriales, ya que no puede concebir una naturaleza imaterial. Entonces, el cambio de nombre tiene que ver solamente con una intención de esclarecimiento (PL 2, 34). Como veremos a partir de las mismas cartas, este cambio en la denominación no implica un cambio en su concepción de la razón y los sentidos. Volviendo a la materia, al igual que en *Fantasmías filosóficas*, esta es todo lo que hay: no hay absolutamente nada en la naturaleza que no sea corpóreo (PL 2, 16), y no solo es única, sino que además es eterna (PL 4, 32). La materia también en esta obra es infinita al igual que el movimiento. A su vez, el movimiento es infinito en sus cambios y variaciones y la materia es infinita en sus partes (PL 1, 30).

En cuanto a la razón, vemos que aquella concepción tan particular de su obra de juventud persiste en 1664. Aunque lo que en *Fantasmías filosóficas* eran llamados espíritus racionales en esta ocasión se los nombre como movimientos corporales racionales, lo que ellos hacen sigue siendo lo mismo. Primero, los antes llamados espíritus sensitivos, ahora denominados partes sensitivas de la materia, hacen la figura. Luego, la materia racional es la causa de todas las nociones, conceptos, imaginaciones, memorias y cualquier otra cosa que pertenezca a la mente, que obviamente sigue siendo material (PL 2, 13). Nuevamente, la razón es inseparable de la materia (PL 4, 18). La parte racional actúa sobre la figura forjada por la parte sensitiva, por lo que, al igual que en 1653, siguen siendo «compañeros de trabajo».

Similar a lo que ocurría en *Fantasmías filosóficas*, el grado de racionalidad de determinada figura depende de la regularidad de los «espíritus racionales» que habitan en ella. Cuando un ser humano tiene más materia racional regulada, tiene más sabiduría que otro, ya que la materia racional que se mueve de forma regular tiene mayor sutileza (PL 1, 10). Asimismo, la idea de que en determinada figura los espíritus racionales entran por grados es una concepción de *Fantasmías filosóficas* que se mantiene en estas cartas, por ejemplo, para explicar la razón en los niños. Así, Cavendish insiste en su concepción de la razón por grados para discutir con Hobbes la cuestión de si los niños tienen o no razón (PL 1, 11). La autora reconoce que algunas criaturas parecen tener más conocimientos que otras al nacer; por ejemplo, un potrillo tiene muchas más habilidades que un niño o un joven humano. Lo anterior no demuestra que un niño no tenga razón en absoluto, así como tampoco que el ser humano sea el monopolio de toda la razón porque los sentidos y la razón están en todas las criaturas (PL 1, 11). Lo que sucede es que existen distintos tipos y distintos grados de ello.

Uno de los pilares de *Fantasmías Filosóficas*, esto es, el conocimiento de animales vegetales y minerales, se mantiene intacto en esta obra de 1664. Cavendish se explaya sobre la idea de Hobbes de que la facultad de razonar es propia del ser humano, ya que este, cuando concibe algo, puede preguntarse por las consecuencias de eso. La respuesta de la filósofa es que todas las criaturas pueden hacer lo mismo, solo que no lo hacen de la misma manera que el ser humano, por lo que este autor asume que no pueden hacerlo de ninguna manera. Lo anterior es independiente de que las otras criaturas no lo hagan a partir de aforismos o teoremas, sino según la manera particular de su inteligencia (PL 1, 10). Continúa:

[...] pues, ¿qué sabe el hombre si los peces no saben más de la naturaleza del agua, y de su flujo y reflujo, y de la salinidad del mar? ¿O si las aves no saben más sobre la naturaleza y grados del aire, o de la causa de las tempestades? ¿O si las lombrices

no saben más acerca de la naturaleza de la tierra, y de cómo se producen las plantas? ¿O las abejas de las diversas clases de jugos de las flores que los hombres? ¿Y si no hacen allí aforismos y teoremas a la manera de su inteligencia?¹⁰ (PL 1, 10)

El desprecio hacia las otras criaturas tiene su germen en la ignorancia humana respecto de ellas, por lo cual los seres humanos se imaginan como dioses diminutos en la naturaleza (PL 1, 10), y esto impide apreciar el conocimiento de las otras criaturas. Conocimiento que tienen por poseer todas ellas materia racional.

Cavendish explícitamente niega la postura de Hobbes según la cual la razón no es más que el cálculo. Para ella el cálculo no es la razón sino solo uno de sus tantos efectos. Al igual que en *Fantasías filosóficas*, la razón es, en sí misma, la parte más pura y sutil de la materia animada y los diversos movimientos de este tipo de materia producen diversos efectos que son las percepciones, la memoria, el recuerdo, etcétera (PL 1, 9). No se circunscribe al mero cálculo. «Por lo tanto, esta razón no se encuentra en una parte indivisa, ni está ligada a un solo movimiento, *ya que se encuentra en cada criatura más o menos*, y se mueve en sus propias partes de manera diversa»¹¹ (PL 1, 9. La cursiva es nuestra). Lo anterior es así ya que la materia racional produce distintos movimientos y todos ellos son conocimiento. En este sentido, Cavendish también discute enfáticamente con Hobbes el tema del lenguaje y la razón en animales no humanos. La filósofa resume la postura hobbesiana afirmando que para este autor el entendimiento es la concepción causada por el habla y esto a juicio del inglés es algo particular del ser humano. La autora insiste en que no sabe por qué Hobbes sostiene que el habla es algo únicamente humano, pero explicita la conclusión hobbesiana de que entonces el entendimiento es algo que pertenece solo a los seres humanos. La concepción de Cavendish es que el entendimiento es una parte del conocimiento; por lo que no es causado por el habla ni por los objetos externos. Al igual que en la obra de juventud, él es causado por la materia racional. La autora insiste en que el razonamiento no consiste en la adición y sustracción como sostiene Hobbes, sino que justamente la adición y sustracción son un producto del movimiento de la razón (PL 1, 10), entendiendo por esta la materia racional tal como ella la explica. Reiteramos, el entendimiento, equiparado aquí con la razón en sentido estricto (o razonar), es uno de los muchos efectos de la materia racional de una criatura, que es la razón en sentido amplio.

Ahora bien, para defender el conocimiento de criaturas que no sean humanas Cavendish no se contenta con refutar a Hobbes, sino que necesita explayarse sobre una de sus principales fuentes: Descartes. Así, la filósofa discute la idea cartesiana de que, a excepción de los humanos, los animales carecen de razón. El argumento cartesiano que retoma es que los animales no pueden expresar sus pensamientos por el habla o por algún otro signo como lo hacen los humanos. Para demostrar lo anterior, el autor señala que no es por falta de órga-

10 «for what man knows, whether Fish do not Know more of the nature of Water, and ebbing and flowing, and the saltness of the Sea? or whether Birds do not know more of the nature and degrees of Air, or the cause of Tempests? or whether Worms do not know more of the nature of Earth, and how Plants are produced? or Bees of the several sorts of juices of Flowers, then Men? And whether they do not make there Aphorismes and Theoremes by their manner of Intelligence?»

11 «Wherefore this Reason is not in one undivided part, nor bound to one motion, for it is in every Creature more or less, and moves in its own parts variously;»

nos que dichos animales no pueden hablar; porque, por ejemplo, algunas aves sí pueden hacerlo. El problema es que no entienden nada de esas palabras (Descartes, 2004: 77-78). La respuesta de Cavendish es que un ser humano que expresa sus pensamientos por medio de palabras no declara con ello su excelencia sobre las demás criaturas (más aún, afirma que un ser humano que habla no es tan sabio como uno que contempla). En definitiva, del hecho de que esos animales no hablen como los humanos o se expresen como ellos no nos habilita a concluir que no tengan conocimiento, razón o inteligencia (PL 1, 36). Vemos en esta ocasión que la insistencia de la autora en defender el conocimiento de los animales no humanos no se circunscribe a *Fantasías filosóficas*; por el contrario, en las cartas es una de sus declaraciones más recurrentes. Lo que ella postula es la peculiaridad de cada conocimiento, que es diferente en los distintos animales, al igual que en su obra de juventud (Aguilar, 2020: 17-18).

Ahora bien, como sabemos desde el apartado anterior, Cavendish no se contenta con postular el conocimiento de animales no humanos. Desde 1653, su postura es mucho más audaz. Lo que ella pretende defender es el conocimiento no solo de los animales (ya sean humanos o no), sino también de los vegetales y minerales. Esto nos marca una completa continuidad entre lo sostenido en *Fantasías filosóficas* y lo que encontramos en *Philosophical Letters*.

En su última carta se complace en expresar que algunos hombres que se consideran sabios se rieron con desprecio de mi opinión, cuando digo que toda criatura tiene vida y conocimiento, sentido y razón. Lo consideran no solo ridículo, sino absurdo. Preguntándose también ¿cómo podría creerse que un trozo de madera, metal o piedra tenía tanto sentido como una bestia, o tanta razón como un humano, sin tener cerebro, sangre, corazón o carne, ni órganos, conductos, partes o complexiones como los animales? A lo cual, respondo que no es ninguna de estas cosas mencionadas la que hace la vida y el conocimiento, sino que la vida y el conocimiento es la causa de ellos, que la vida y el conocimiento es materia animada, y está en todas las partes de todas las criaturas. Y para hacerlo más claro y perspicaz, el sentido y la razón humana pueden percibir, que la madera, la piedra o el metal, actúan tan sabiamente como un animal: como, por ejemplo, el ruibarbo o las drogas similares actúan muy sabiamente al purgar.¹² (PL 4, 30)

Nuevamente, toda figura tiene vida, por tener materia sensitiva, y toda figura tiene conocimiento, por tener materia racional. El problema que señala Cavendish es que los seres humanos creen que los vegetales y minerales son criaturas muertas, inertes, sin sentidos ni

12 «In your last, you were pleased to express, that some men, who think themselves wise, did laugh in a scornful manner at my opinion, when I say that every Creature hath life and knowledg, sense and reason; counting it not onely ridiculous, but absurd; and asking, whether you did or could believe, a piece of wood, metal, or stone, had as much sense as a beast, or as much reason as a man, having neither brain, blood, heart, nor flesh; nor such organs, passages, parts, nor shapes as animals? To which, I answer: That it is not any of these mentioned things that makes life and knowledg, but life and knowledg is the cause of them, which life and knowledg is animate matter, and is in all parts of all Creatures: and to make it more plain and perspicuous, humane sense and reason may perceive, that wood, stone, or metal, acts as wisely as an animal: As for example; Rhubarb, or the like drugs, will act very wisely in Purging».

razón porque ellas no tienen la misma complexión (*shape*) que los animales. Así, el error es no considerar los diversos e intrincados caminos de la naturaleza que no son conocidos por una criatura en particular: el ser humano. Desde la primera sección de la obra, la filósofa enfatiza que no hay una parte en la naturaleza que no tenga vida y conocimiento, porque toda parte de la naturaleza es una mezcla de materia animada e inanimada. La materia animada se mueve por sí misma y la inanimada se mueve con la ayuda de esta (PL 1, 30). Lo que antes era llamado “espíritus racionales” y “sensitivos” conforman ambos lo que en esta obra es la materia animada. Y lo que en 1653 era nombrado como materia inerte es llamado en esta obra materia inanimada (Sarasohn, 2010: 59). Pero aunque la parte inanimada no tenga vida o conocimiento, ella nunca se da sola. La parte sensitiva le otorga vida y la racional, conocimiento. Así, reiteramos, el conocimiento, en tanto movimientos que produce la materia racional, puede ser humano, animal, vegetal o mineral, según cada figura (PL 2, 17). En otras palabras, las partes sensitivas y racionales de la materia son las partes vivas y conocedoras, respectivamente, de la naturaleza; no se puede sostener que los sentidos sean solo algo propio de los animales y la razón algo propio de los humanos, eso sería sostener que la naturaleza es ignorante en su mayor parte, y está muerta en todas sus partes que no son animales (PL 2, 18).

Aunque cada especie tenga percepciones diferentes no por eso unas tienen conocimiento y otras no. A decir de esta autora, una percepción diferente no es una no percepción. Cavendish plantea una posible objeción: hay quienes sostienen que es irreligioso afirmar que, a excepción del ser humano, alguna criatura es racional. Lo que responde a esta acusación es que, por el contrario, es irreligioso sostener que la única criatura racional de toda la naturaleza es el ser humano (PL 4, 30). Cavendish brinda dos ejemplos correspondientes al conocimiento vegetal y mineral: una campana y una caja de sorpresas, que es un juguete de madera. Cada uno de ellos en su propia especie tiene tanto conocimiento como un animal en la suya (PL, 2, 13). La campana tiene conocimiento mineral y este juguete, al ser de madera, conocimiento vegetal. Porque todos ellos tienen materia racional y el conocimiento consiste en los movimientos de esta última. La autora sostiene que asumir que solo el ser humano tiene razón es algo que muestra un exceso de orgullo, autoconvencimiento y presunción (PL 4, 30).

Ahora bien, como adelantamos, al igual que en *Fantasías filosóficas*, encontramos en las cartas una noción amplia de razón junto con una concepción más acotada de ella. En consonancia con su obra de juventud, vemos aquí una concepción de la razón en sentido amplio que es sinónimo de esta materia racional y una concepción de la razón en sentido estricto que define de la siguiente manera:

El razonamiento es una comparación de las diversas figuras con sus diversas posturas y acciones en la mente, lo cual, unido a las distintas palabras, producidas por movimientos sensitivos, informan a otra parte distinta y separada; como a otro hombre, sobre las concepciones de su mente entendimiento, opiniones, y similares.¹³ (PL 1, 10)

13 «Reasoning is a comparing of the several figures with their several postures and actions in the Mind, which joyned with the several words, made by the sensitive motions, inform another distinct and separate part, as an other man, of their minds conceptions, understanding, opinions, and the like».

Esta definición complementa de manera más minuciosa lo sostenido en *Fantasías filosóficas*, donde solo aparecía una pequeña mención. La materia racional tiene distintos efectos, entre ellos la comparación antes mencionada, que llama razonar, y otro producto peculiar es la fantasía. Así, la concepción de la obra de juventud según la cual la fantasía es un producto de la materia racional continúa en *Philosophical Letters*, aunque en esta ocasión no nos remita a la imagen de los distintos bailes para explicar en qué consiste. En la carta 16 de la tercera sección, encontramos también esta concepción de la fantasía, ya presentada en *Fantasías filosóficas*, como algo material hecho por la materia racional. En esta ocasión, la autora declara que una fantasía material no puede producir efectos inmateriales, esto es, ideas de espíritus incorpóreos, negando nuevamente la existencia de estos últimos (PL 3, 16). Los apetitos son producto del movimiento de la materia sensitiva; pero la fantasía (junto con las pasiones,¹⁴ la memoria y la imaginación) es un efecto del movimiento de la materia racional.

Ahora bien, como la materia sensitiva y la racional son muy parecidas en sus acciones es difícil distinguirlas (PL 1, 12). Esta dificultad al distinguirlas no invalida lo sostenido en *Fantasías filosóficas* respecto a que los espíritus racionales y los espíritus sensibles son como compañeros de trabajo, con acciones distintas y delimitadas entre sí. La parte racional de la materia es similar a la sensitiva porque ambas son parte de la materia animada. Por eso, aunque distinguibles entre sí, es posible confundirlas (PL 1, 35). La filósofa insiste en su idea de que la distinción entre la materia racional y la sensitiva tiene que ver con que la materia racional es más sutil y pura y esto implica una diferencia entre sus efectos (PL 1, 37); pero lo anterior no modifica la idea de cooperación mutua entre la materia sensitiva y la racional.

En cuanto al cerebro, de modo similar a como lo hizo en su obra anterior, la autora explica que lo que hay en cada cuerpo es una mezcla de materia animada racional y sensitiva, así como también materia inanimada. Por lo cual, no se puede asignar un lugar exclusivo a la materia racional, otro lugar a la sensible y otra a la inanimada, sino que todos estos grados de materia están mezclados entre sí en todo el cuerpo. Por lo anterior, los sentidos y el conocimiento no son una propiedad específica únicamente del cerebro o de la cabeza. En la carta 18 de la segunda sección Cavendish se explora sobre la relación entre la fantasía, la razón y el cerebro: su opinión es que la fantasía y la razón no están hechas solamente en el cerebro. Si ellas suceden en el cerebro, no es porque es un cerebro, sino porque allí hay materia sensible y racional. Pero ambas actúan en todas las partes de una figura, no solo en el cerebro. Al igual que en su obra temprana, lo que llama aquí «alma» o «mente» de cada criatura consiste en la parte racional de la materia de su figura, que produce la fantasía, los pensamientos, etcétera. En breve, es un alma material (PL 2, 30). Como mencionamos, esta concepción del alma de los animales también pudimos observar en *Fantasías filosóficas*, cuestión que denota nuevamente una continuidad entre ambas obras. La autora insiste en que la mente humana es algo material y que la creencia humana de poder encontrar algo inmaterial procede de su vanagloria: esta creencia en sustancias inmateriales en la naturaleza es como la creencia en duendes que asustan a los niños (PL 1, 18). En conclusión, vemos así que su concepción de 1653 de que el cerebro es el lugar donde habita mayor materia racional en una figura animal se continúa en esta obra de madurez. Sin embargo, al igual que

14 De este modo, son llamadas por Begley «pasiones racionales». (Begley, 2017)

en *Fantasías filosóficas*, la materia racional (o, en los términos de su obra de juventud, los espíritus racionales) no es algo que se ubique únicamente en el cerebro, sino en toda porción de materia, en cada figura. Y toda esa materia racional de una figura es su mente o alma.

En verdad, en mi opinión, el hombre es más irracional que cualquiera de esas criaturas, cuando cree que todo el conocimiento no solo está confinado a una sola clase de criaturas, sino a una parte de una criatura en particular, como la cabeza o el cerebro del hombre; porque ¿quién puede pensar razonablemente que no hay otro conocimiento sensible y racional en la materia infinita, sino lo que está solo en el hombre o en las criaturas animales?¹⁵ (PL 4, 30)

Al respecto, la filósofa es taxativa: la materia racional está tanto en los poros de la piel como en las partes del cerebro; tanto en el talón como la cabeza. Esto hace que, aunque haya diferencia de clases y tipos, en todas partes hay conocimientos. Por lo tanto, la diferencia de conocimiento no es un argumento para sostener que algunas partes no tienen conocimiento en absoluto. En definitiva, no solo todas las criaturas tienen conocimiento, sino también todas sus partes (PL 2, 19); en tanto criaturas que son partes individuadas de una materia infinita sensible y racional.

4. Conclusiones

El análisis de las nociones de razón y fantasía nos muestra una continuidad taxativa entre *Fantasías filosóficas* y *Philosophical Letters*. Ya se nombre a la razón como espíritus racionales o de otra manera, esta se corresponde con la materia racional que habita cada figura de la naturaleza. Asimismo, la fantasía es un producto de esta razón entendida en sentido amplio; como así también es un efecto de esta razón el razonar, la razón en sentido estricto. Por este motivo, la fantasía no es menos racional que la razón en sentido estricto, porque ambas son efectos de los espíritus racionales o materia racional, ambas son distintos movimientos de ella. La fantasía ocupa un lugar menor dentro del análisis de *Philosophical Letters* en comparación a su rol en *Fantasías filosóficas*. Pero, sin embargo, su concepción de la fantasía se mantiene en la obra de 1664. Poner de relieve la continuidad de ambas obras, y en especial de su concepción de la fantasía, es importante para valorar profundamente este escrito de juventud, que no ha recibido tantos análisis como otras producciones de la filósofa.

La continuidad de las obras también es observada en su concepción del conocimiento de animales, vegetales y minerales, que permanece intacta entre 1653 y 1664. La defensa del conocimiento animal, vegetal y mineral es de suma importancia en *Fantasías filosóficas* y toma un lugar aún más protagónico en las discusiones de *Philosophical Letters*. En las cartas no teme discutir directamente esta postura con filósofos contemporáneos a ella. Por lo anterior, vemos que el conocimiento de todas las criaturas no era solo un invento de su

15 «Truly, in my opinion, Man is more irrational then any of those Creatures, when he believes that all knowledge is not onely confined to one sort of Creatures, but to one part of one particular Creature, as the head, or brain of man; for who can in reason think, that there is no other sensitive and rational knowledg in Infinite Matter, but what is onely in Man or animal Creatures?»

fantasía en la obra temprana, sino también un producto de la razón en sentido estricto. Esta concepción del conocimiento como los movimientos de los espíritus racionales que habitan en cada figura, ya sea animal, vegetal o mineral, es una idea previa a su lectura sistemática de obras filosóficas, pero que no es abandonada con posterioridad al estudio correspondiente. Tener en cuenta esta concepción, y considerarla en su complejidad, nos ayuda a evitar el camino de aquellos mencionados en las cartas: que se consideran sabios y se ríen con desprecio de dicha opinión por un exceso de orgullo, autoconvencimiento y presunción.

Bibliografía

- Aguilar, C. (2020). Prólogo a Cavendish, M. (2020), *Fantasías filosóficas*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Azevedo Zapata, D. M. (2017). Margaret Cavendish, Escritura, Estilo y Filosofía Natural. *Kriterion*, 137, 271-290. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2017n13703dmaz>.
- Begley, J. (2017). The Minde is Matter Moved: Nehemiah Grew on Margaret Cavendish. *Intellectual History Review Department of English, University of Oxford*, 4 (27), 1-22. <https://doi.org/10.1080/17496977.2017.1294862>.
- Boyle, D. (2018). *The Well-Ordered Universe: the Philosophy of Margaret Cavendish*. New York: OUP.
- Broad, J. (2011). Is Margaret Cavendish worthy of Study Today? *Studies in History and Philosophy of Science*, 42 (3), 457-461. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2011.02.004>.
- Calvente, S. (2022). Una aproximación al pensamiento de Margaret Lucas Cavendish. En S. Manzo (coord.). *Filósofas y filósofos de la modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP.
- Cavendish, M. (2020). *Fantasías filosóficas*. Buenos Aires: Rara Avis.
- Cavendish, M. (1664). *Philosophical Letters, or, Modest Reflections Upon some Opinions in Natural Philosophy, Maintained by several Famous and Learned Authors of this Age*. Londres.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. La Plata: Terramar.
- Duncan, S. (2012). Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More. *History of Philosophy Quarterly*, 29 (4), 391-409.
- Goldberg, B. (2017). Epigenesis and the rationality of nature in William Harvey and Margaret Cavendish. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 39 (2), 1-23. <https://doi.org/10.1007/s40656-017-0134-5>.
- Hock, J. (2018). Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish's *Poems and Fancies*. *Studies in Philology*, 115 (4), 766-802. <https://doi.org/10.1353/sip.2018.0029>.
- Manzo S. & Calvente S. (2022). El empirismo y el racionalismo modernos: definiciones, evaluaciones y alternativas. En S. Manzo (coord.). *Filósofas y filósofos de la modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. La Plata: EDULP.
- Michaelian, K. (2009). Margaret Cavendish's Epistemology. *British Journal for the History of Philosophy*, 17 (1), 31-53. <https://doi.org/10.1080/09608780802548259>.

- Monroy Nasr, Z. (2014). Margaret Cavendish y sus críticas observaciones a la Filosofía Experimental. En Platas Benítez, V. & Toledo Marín, L. (Eds.) (2014). *Filósofos de la Modernidad temprana y la Ilustración*. México: Universidad Veracruzana, Biblioteca Digital de Humanidades.
- Peterman, A. (2019). Margaret Cavendish on Motion and Mereology. *Journal of the History of Philosophy*, 57 (3), 471–499. <https://doi:10.1353/hph.2019.0055>.
- Sarasohn, L. (2010), *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy in the Scientific Revolution*. Baltimore: John Hopkins University Press.