

CAPÍTULO 11

Una aproximación al pensamiento de Margaret Lucas Cavendish

Sofía Calvente

Algunos datos biográficos

Hace algunos años más de una de nosotras pensaba que no había habido muchas, o siquiera alguna filósofa en la modernidad. Resultaba plausible pensar que dada la organización desigual de la sociedad y del trabajo en términos de género —vigente en ese momento de la historia—, las mujeres no habían podido acceder a las instituciones y ámbitos de producción y circulación de la filosofía. No obstante la adversidad de las condiciones sociales y culturales, hubo una considerable cantidad de mujeres que hicieron filosofía pero por fuera de los circuitos habituales de producción y circulación del conocimiento. Esas filósofas fueron dejadas de lado cuando comenzaron a escribirse los grandes relatos de la historia de la filosofía en el siglo XIX, porque no se consideraba que su producción calificaba como filosofía propiamente dicha. Afortunadamente, en los últimos veinte o treinta años ese proceso de marginación y ocultamiento se ha estado revirtiendo y ha empezado a ver la luz una buena cantidad de obras de filósofas de distintos momentos de la historia gracias al invaluable trabajo de investigadoras como Eileen O'Neill, Sarah Hutton, Jacqueline Broad o Laura Benítez, por nombrar solo algunas⁷⁹.

Una de las filósofas que ha despertado el interés de los estudiosos en estos últimos años es Margaret Lucas Cavendish, duquesa de Newcastle (1623-1673), que fue la primera mujer que publicó obras sobre filosofía natural. Margaret fue la octava hija de un matrimonio que pertenecía a la nobleza de Inglaterra. Le tocó vivir en un momento histórico turbulento: el de la guerra civil entre quienes defendían el régimen monárquico y quienes abogaban por el parlamentario, la proclamación de la república y luego la restauración de la monarquía. Como su familia apoyaba al régimen monárquico, Margaret vivió un tiempo en el exilio, en París, donde conoció a quien sería su esposo, William Cavendish. Cavendish era un militar retirado que se dedicaba a entrenar caballos, pero también escribía poesía y teatro, y era un intelectual *amateur*. Estos intereses los llevaron a frecuentar a un grupo de filósofos ingleses también exiliados en París (Thomas

⁷⁹ Véase el [capítulo 4](#) de este libro.

Hobbes, Kenelm Digby y Walter Charleton), y a tener contacto con intelectuales franceses como René Descartes, Pierre Gassendi y Marin Mersenne.

Al igual que la mayoría de las filósofas de este período, Margaret Cavendish no recibió educación formal. Pero el contacto con el ámbito intelectual en los años del exilio la llevó a interesarse por la filosofía y la impulsó a escribir sobre el tema casi sin haber leído obras al respecto, como ella misma lo confiesa. Al volver del exilio, en 1660, se propuso leer las obras de filosofía natural de los autores que había conocido, y estudiar, en la medida de lo posible, la filosofía natural de los antiguos a través de la *Historia de la filosofía* de Thomas Stanley, ya que ella solo dominaba el idioma inglés. Estos datos biográficos nos sirven para delimitar dos grandes etapas en su obra: la etapa de juventud —de 1653 a 1655— antes de haber leído de forma más sistemática obras de filosofía, y la etapa de madurez —de 1663 a 1668— donde su pensamiento ya da cuenta de un manejo más preciso de nociones y terminología filosófica, y hay una intención de diálogo con y crítica a posturas de pensadores de su época y de la antigüedad.

Para cerrar esta breve viñeta biográfica hay dos hechos que merecen destacarse. El primero es que Cavendish fue la primera mujer en visitar la más famosa sociedad científica de la época, la Royal Society de Londres, en 1667 y la última hasta 1945. El evento generó gran revuelo en su momento, pero no tanto por lo que ella pudo decir o hacer durante la visita, sino porque se le dio más relevancia a su vestimenta, su comportamiento y sus acompañantes. Muchos de los miembros de la institución —creada en 1660— temían que esa visita perjudicara su prestigio, ya que estaba tratando de establecerse como un centro de investigación serio. El segundo hecho es que, como señalamos al comienzo de este apartado, Margaret fue una de las pocas mujeres que publicó trabajos acerca de filosofía natural en la modernidad, y que además no lo hizo de forma anónima sino reconociendo abiertamente su autoría. Más aún, envió sus libros a la Universidad de Cambridge y a pensadores reconocidos del momento para que tuvieran en cuenta su propuesta filosófica pero lamentablemente la comunidad intelectual le dio la espalda.

Un materialismo vitalista

La actitud de Margaret Cavendish puede definirse como vanguardista y audaz. Como mencionamos recién, ella decidió mantener un perfil alto como filósofa aun siendo consciente de sus propias limitaciones: que no conocía lenguas como el latín y el griego ni era capaz de escribir siguiendo una estructura argumentativa lógica o empleando demostraciones matemáticas (PL Preface, 1.1)⁸⁰. Sin embargo, decidió que quería dar a conocer sus opiniones sobre filosofía natural porque creía que eran originales y dignas de ser sometidas a la consideración del mundo intelectual. Lo vanguardista y audaz de su postura tiene que ver tanto con su concepción

⁸⁰ El método citación de las obras de Cavendish se aclara en la sección Referencias. La traducción de los pasajes de *Observations upon Experimental Philosophy* es nuestra.

materialista de la naturaleza, que veremos a continuación, como con su crítica al método experimental, que revisaremos en el último apartado.

En primer lugar, veamos en qué consiste el materialismo que se le atribuye a Cavendish. El materialismo es una postura definida más por sus detractores que por sus impulsores (Bloch, 1985). Esto hace que no se lo pueda considerar como una escuela filosófica o un movimiento uniforme, sino que bajo ese rótulo encontramos una diversidad de puntos de vista. En la modernidad, el debate acerca del materialismo giró en torno a dos cuestiones: la primera tenía que ver con la vinculación entre lo corporal y lo mental, expresada en la pregunta de si el pensamiento podía generarse a partir de la materia. La segunda cuestión trataba sobre la relación entre lo material y lo vital y se reflejaba en la polémica acerca de si la materia estaba dotada de un principio vital originario (Wright, 2000; Wunderlich, 2016; Wolfe, 2014). Era frecuente que aquellos que se oponían a alguna de las formas de materialismo partieran de una ontología dualista que planteaba la existencia de dos sustancias heterogéneas, de características radicalmente diferentes e incluso contrapuestas: la mente y el cuerpo⁸¹. Desde la perspectiva dualista resultaba inconcebible que el pensamiento, la voluntad o la vida pudieran surgir de la mera materia. En muchos casos, quienes recibían el mote de materialistas por parte de sus opositores, eran también tildados o sospechados de ateísmo, porque se veía en ellos una amenaza a las doctrinas fundamentales de la religión, como la inmortalidad del alma, el libre albedrío o la necesidad de la intervención divina en la animación del mundo natural (Bloch, 1990, pp. 13-19; Yolton, 1983, pp. 5-9).

Dentro de este escenario, la postura de Cavendish puede definirse como un materialismo vitalista (Wunderlich, 2016). Veamos con un poco más de detalle qué hay detrás de esta expresión. En primer lugar, *materialismo*, como es previsible, se refiere a que sostiene que el mundo natural está compuesto íntegramente por materia, sin que intervengan en él sustancias o cualidades incorpóreas. Y, en segundo lugar, el adjetivo *vitalista* se refiere a que la materia que compone la naturaleza no es concebida como algo inerte, como habitualmente proponían los filósofos en ese entonces, sino que posee los atributos de movimiento propio, autoconocimiento y autoorganización (OEP 23-24, 72, 125).

Antes de seguir entrando en detalles, podemos preguntarnos qué lugar ocupa Dios en este sistema, o si hay cabida para un Dios. Cavendish no es atea ni llega a proponer un Dios corpóreo como sugerirá Hobbes en sus últimos escritos⁸², sino que ubica a Dios fuera de la naturaleza, como un ser espiritual sobrenatural e inamovible. Entonces, en rigor propone la existencia de dos sustancias: la sobrenatural, que es Dios, y la natural, que es la materia

⁸¹ Véase [capítulos 9 y 14](#) de este libro.

⁸² Estas alusiones a un dios corpóreo aparecen en la edición latina del *Leviatán* (1668) y en la respuesta al obispo Bramhall publicada póstumamente en 1682, pero probablemente escrita en 1668. Para una exposición completa sobre el tema remitimos a Gorham (2013).

creada por Dios (PL 1.2)⁸³. La naturaleza tiene la capacidad de actuar por sí misma, lo que la convierte en un sistema autosuficiente y autónomo. No es necesario que Dios intervenga en su organización y funcionamiento, porque al dotarla de movimiento propio (OEP 89-90, 207-8, 217), todos los procesos naturales se llevan a cabo a partir de principios de índole material (PL 1.2).

Cavendish justifica este esquema metafísico mediante una identificación de lo sobrenatural con lo inmaterial, y de lo natural con lo material (PL 1.2, 1.3), afirmando que ambas sustancias son infinitas y coexisten paralelamente⁸⁴. Estas sustancias no pueden mezclarse entre sí ni transmutarse la una en la otra: lo material no puede refinarse o purificarse hasta convertirse en inmaterial ni viceversa (OEP. 35)⁸⁵. Tampoco es posible combinar las causas y efectos naturales con los sobrenaturales. La imposibilidad de la mezcla o interacción entre ambas sustancias se debe a que no es posible cambiar la naturaleza de las cosas: lo natural no puede volverse sobrenatural ni viceversa (PL 1.2). Por lo tanto, en el ámbito de la naturaleza no hay nada que no sea material: inclusive el movimiento y el pensamiento se explican en términos únicamente materiales (PL 1.2). A criterio de Cavendish, esta separación tajante entre lo sobrenatural y lo natural no debilita los argumentos de corte teológico sino que los fortalece, ya que los sistemas que intentan conjugar razones filosóficas y teológicas terminan proponiendo explicaciones que se asemejan a ficciones poéticas y pierden rigor filosófico, además de debilitar la fe (PL 1.2).

Los grados de la materia

Podemos preguntarnos por qué Cavendish postula que la naturaleza tiene las cualidades de movimiento propio y auto organización, cuando muchos otros autores de la época atribuían estas cualidades a Dios, quien intervenía continuamente dotando de movimiento y organización a su creación o fijaba leyes naturales para garantizar su funcionamiento regular. Como señalamos en el apartado anterior, Cavendish ubica a Dios por fuera de la naturaleza y considera que dada la incompatibilidad de lo sobrenatural con lo natural, no es posible proponer una intervención divina en el ámbito natural. Sin embargo, cualquiera puede constatar que existe orden y armonía en el universo (PL 1.11, OEP 207) y eso requiere de una causa. Ahora bien, así como la causa de ese orden no puede ser Dios, Cavendish tampoco cree que pueda ser el mero azar, porque no puede

⁸³ La ontología de Cavendish puede considerarse de todos modos como materialista, porque no considera que haya intervención divina en el mundo creado ni, por lo tanto, interacción de lo material con lo inmaterial (Wunderlich, 2016, p. 800).

⁸⁴ A pesar de plantear que tanto Dios como la materia son infinitos, Cavendish afirma explícitamente que Dios no es equivalente a la naturaleza, sino que creó a la naturaleza, aunque ambos son eternos (PL 1.2, 1.3). Por ese motivo no podríamos establecer una analogía entre su postura y la de Spinoza, al menos en este punto.

⁸⁵ Como plantea su contemporánea Anne Conway en *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Véase el [capítulo 12](#) de este libro.

haber orden ni método en el movimiento ciego e ignorante⁸⁶. Por lo tanto, el principio ordenador tiene que ser inherente a la naturaleza.

¿Cuál es ese principio ordenador? La naturaleza, como señalamos antes, está compuesta íntegramente de materia. Esa materia posee dos grados: el animado y el inanimado. El animado es activo y semoviente, mientras que el inanimado es inerte y pasivo. El grado animado se subdivide, a su vez, en racional y sensible: el racional es más puro, fino y sutil, y se encarga de organizar, dar direcciones y supervisar al sensible. Este último es el que trabaja directamente sobre la parte inerte de la materia, siguiendo las directivas del grado racional y creando las diversas figuras (OEP 24, 35, 205-258) y los diversos grados de densidad, rareza, pureza, dureza, suavidad, etc. que percibimos en la naturaleza (OEP 129). Para ilustrar la estructura organizativa interna de la materia Cavendish usa una metáfora arquitectónica que resulta bastante clara:

Así como en la construcción de una casa se necesita en primer lugar un arquitecto o supervisor que ordena y diseña el edificio, y pone a los obreros a trabajar; luego, los trabajadores u obreros mismos, y finalmente, los materiales con los cuales se construye la casa, del mismo modo la parte racional (...) es, en el marco de los efectos naturales, como el supervisor o arquitecto; la parte sensible es la trabajadora u obrera, y la inanimada, los materiales. Estos tres grados son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza (OEP 24).

A pesar de distinguir entre grados de la materia, Cavendish afirma que lo racional, lo sensible y lo inanimado se encuentran inseparablemente mezclados, de manera tal que “ninguno puede estar sin el otro en ninguna parte o criatura natural, aunque esta pudiese dividirse en átomos” (OEP 24). Esta relación entre los grados de la materia no es de yuxtaposición o contacto entre superficies, sino que cada partícula de la naturaleza está compuesta por materia animada e inanimada⁸⁷. La mezcla, sin embargo, no les hace perder su especificidad.

Cavendish vincula la capacidad de movimiento propio con la percepción y el autoconocimiento, ya que para que se mantenga el orden en el universo es necesario lograr la coordinación entre las partes que lo componen. Esa acción coordinada se alcanza si cada parte conoce cómo moverse (autoconocimiento) y cómo se mueven las partes que la rodean (percepción) (OEP 139; vease Boyle, 2015, p. 439, 441). Así, la naturaleza misma posee los atributos que le permiten autoorganizarse (Cunning, 2006).

⁸⁶ Aquí se trasluce la crítica de Cavendish a la teoría epicúrea del surgimiento de la organización causal de la naturaleza. Cavendish rechaza esta teoría porque dice que el choque azaroso de partículas no sensibles entre sí no pudo haber dado lugar a la materia sensible, racional y animada (O'Neill, 2001, p. xxvi).

⁸⁷ O'Neill (2001, pp. xxii, xxiv-xxv) sugiere que Cavendish pudo haber tomado esta idea del estoicismo.

Panorganicismo y panpsiquismo

Hay dos características que se desprenden de la mezcla completa entre los grados de la materia y nos permiten comprender el calificativo vitalista que se le añade al materialismo de Cavendish. Esas características son el *panorganicismo* y el *panpsiquismo*: si la materia animada está presente en cada partícula de la naturaleza, entonces cada partícula y cada ser están dotados de vida, razón y sensación. Esto se debe a que el movimiento natural que es propio de la materia, es el autor y productor de todas las cosas. En tanto la parte animada, que es la que tiene la capacidad de moverse a sí misma, está unida siempre a la inanimada, no hay parte que no pueda moverse y, por lo tanto, que no esté dotada de vida (OEP 72). Veamos estas características más detenidamente.

El movimiento de la parte animada produce la composición y separación de la materia generando así la variedad de figuras que observamos. Cavendish sostiene que en la naturaleza no hay generación ni aniquilación, sino que hay cambios de forma y figura (OEP 127). La cantidad de materia es siempre constante, y la materia está en permanente movimiento, no hay reposo. Entonces, en la generación no se produce materia nueva, sino que se trata de la misma materia que cambia de forma; de ahí que Cavendish considere que es más adecuado llamarlo alteración o cambio de movimiento antes que generación (OEP 73). Lo mismo respecto de la aniquilación: no hay muerte, ni destrucción, sino cambio de estado y de forma.

El movimiento, como vimos, está ligado para Cavendish con el conocimiento propio y de las restantes partes de la naturaleza, ya que ambos garantizan la conservación del orden y la armonía naturales. El autoconocimiento es el fundamento de la percepción (OEP 155) y es inherente tanto al grado inanimado como al animado de la materia; es un conocimiento fijo, innato e interno⁸⁸. La percepción, por su parte, pertenece al grado animado de la materia y si bien presupone el autoconocimiento, también involucra como causa ocasional al movimiento propio⁸⁹, por eso el grado inanimado de la materia no tiene percepción, mientras que el grado animado sí la tiene. Sin embargo, si recordamos que los grados de la materia están mezclados, no hay parte o partícula de materia que no tenga tanto autoconocimiento como percepción. A diferencia del autoconocimiento, la percepción es ocasionada por la presencia de objetos externos (OEP 166). Así como hay dos clases de materia animada, hay dos tipos de percepción: la racional y la sensible. La racional, al igual que el grado racional de materia, es más sutil, activa y penetrante que la sensible (OEP 156,175), porque no trabaja directamente con la parte inanimada de la materia.

Como consecuencia de la mezcla de los distintos grados en cada partícula de materia, cada ser natural tiene la capacidad de percibir: no solo los animales, sino también los vegetales, los

⁸⁸ Cavendish no ofrece una caracterización detallada del autoconocimiento por lo que la noción queda rodeada de cierta oscuridad. Michaelian (2009, pp. 45-49) y Boyle (2015, pp. 441-442) ofrecen explicaciones tentativas al respecto.

⁸⁹ O'Neill señala que Cavendish distingue entre la causa primera y principal, que es la fuerza y naturaleza interna de un cuerpo que lo lleva a producir el efecto en cuestión, y la causa ocasional, que desencadena o ayuda a actuar a la causa principal en la producción de un efecto (2001, pp. xxx-xxxi). En este caso, el autoconocimiento sería la causa primera y principal, y el movimiento propio actuaría como causa ocasional.

minerales y los elementos. Pero no todos perciben de la misma manera. Mientras que el autoco-
nocimiento, como dijimos recién, es fijo, las percepciones varían no solo de acuerdo a sus obje-
tos, sino también de acuerdo al tipo de criatura del que se trate (animal, vegetal, mineral). Ca-
vendish nos dice que:

un hombre, un árbol y una piedra pueden tener percepciones de un objeto,
pero sus percepciones no son iguales, porque el árbol no tiene percepción
animal o mineral, sino vegetal, y lo mismo el hombre, no tiene percepción
vegetal o mineral, sino animal, y la piedra, no tiene percepción animal o ve-
getal, sino mineral, cada uno de acuerdo con la naturaleza interior de su pro-
pia figura (OEP 167).

La percepción también varía de acuerdo a cada criatura individual (este caballo, este árbol,
esta piedra) y de acuerdo a cada parte de cada criatura, ya que cada parte y partícula de cada
criatura tienen a su vez percepción. Es decir que hay muchas clases de percepción, no solo
porque hay una enorme diversidad de criaturas, sino porque la percepción es una acción corpó-
rea y figurativa, y la naturaleza está en constante cambio, produciendo nuevas formas y figuras
permanentemente. En ese sentido, Cavendish dice que “según los movimientos corporales figu-
rativos se alteran y cambian, de la misma manera lo hacen las percepciones” (OEP 169).

Más allá de esta variedad, en líneas generales, Cavendish presume que toda percepción se
hace mediante lo que podríamos traducir como *figuración (figuring/framing of figures)*, porque
“todas las acciones corporales son figurativas” (OEP 170). En algunas criaturas, como en los
seres humanos, existe un tipo particular de figuración que puede traducirse como *copia de un
modelo (patterning)* o imitación de los objetos o acciones externos (OEP 169). De esta manera,
por ejemplo, “el objeto no se imprime o actúa de un modo u otro en el ojo, sino que son los
movimientos sensibles del ojo los que modelan [*pattern out*] la figura del objeto” (OEP 79).

Este modo de comprender la percepción es de una gran novedad y viene a confrontar al
modelo tradicional que se remonta hasta Aristóteles, que la explica por presión y reacción, si-
guiendo el clásico ejemplo de la cera que es impresa por el sello, y que tenía plena vigencia entre
los autores mecanicistas modernos. Para Cavendish la percepción no ocurre por presión de unas
partes de la materia sobre otras, sino por los movimientos libres de los grados racional y sensible
de la materia, que elaboran un modelo de aquello que es objeto de la percepción (PL 1.4).

El segundo rasgo que permite comprender el adjetivo vitalista que se le atribuye al materia-
lismo de Cavendish es el pansiquismo. Se trata de una expresión que nos remite a la idea de
que toda la naturaleza está dotada de alma o mente –recordemos que en la época estos términos
eran usados como sinónimos-, alma que por supuesto es material, porque no hay otro tipo de
sustancia en la naturaleza. En contraposición a autores dualistas como Descartes, que proponen
que lo mental puede ser separado de lo corpóreo y existir de manera independiente, Cavendish
afirma que como lo mental es un grado de la materia y no una sustancia distinta de ella, no puede
separarse del resto y subsistir por sí sola (PL 1.35). El pansiquismo implica que hay un “alma
de la naturaleza”, pero también que cada criatura tiene a su vez un alma natural individual. El

alma de la naturaleza (OEP 221) es toda la materia racional que hay en el mundo, de la que las almas de los individuos son parte (Duncan, 2014). Respecto de los individuos, las almas serían toda la materia racional que hay en cada uno de ellos (PL 1.14). Al haber una mezcla completa entre los grados de la materia, la mente de los individuos no estaría localizada en un lugar específico, como por ejemplo el cerebro en los animales, sino que estaría “diluida y entremezclada a lo largo de todo el cuerpo” (PL 1.35).

Al igual que en el caso de la percepción, habría mentes animales, minerales, vegetales y, por supuesto, humanas. Esto no significa atribuir a todas las criaturas el mismo tipo de mente, porque eso implicaría la afirmación contrafáctica de que una piedra tendría una razón igual a la humana. Como la materia se mueve de diversas maneras en cada criatura, produce como consecuencia distintos tipos de sensación y razón, es decir, diferentes tipos de mente. Así, una piedra posee una mente mineral y un ser humano, una mente humana (OEP 221), pero esa diferencia no implica que un tipo de mente sea superior a otro. Este punto revela que para Cavendish ninguna criatura tiene supremacía respecto de las demás sino que cada una es perfecta en su tipo (OEP 204-205, PL 1.36). No existe una jerarquía natural de seres en la que los minerales ocupan el lugar más bajo y el hombre el más elevado. Esta visión jerárquica se construye a partir de una perspectiva antropocéntrica de la naturaleza y de la ignorancia del hombre respecto de las otras criaturas, lo que lo conduce a despreciarlas y a considerarse a sí mismo como un semidios. Sin embargo, cada criatura tiene un modo de conocimiento que le es propio, y el hecho de que sea diferente del humano no implica que no sea racional (PL 1.10).

Finalmente, Cavendish propone la existencia de un alma sobrenatural en el caso específico del ser humano. El único rasgo que nos destaca por encima del resto de los seres naturales es que además del alma natural poseemos un alma divina (OEP 221; PL 1.10, 1.14). El alma sobrenatural solo es mencionada al pasar, sin profundizar demasiado en el tema, ya que dice que deja su descripción “en manos de la Iglesia” (OEP 221), porque está fuera del ámbito de la filosofía natural. Lo único que podemos inferir es que al ser sobrenatural, sería inmaterial, aunque a diferencia de Dios, sería una entidad espiritual finita. Pero como lo sobrenatural no interactúa con lo natural, en principio no sería posible una interacción entre ambas almas. No contamos con mucha más información al respecto, ya que nuestra percepción es material, y lo inmaterial no puede ser percibido por lo material (OEP 89)⁹⁰.

Las críticas a la filosofía experimental

Por último, vamos a ocuparnos de las críticas de Cavendish hacia la filosofía experimental. Este modo de investigación surgió gracias al ímpetu inicial de Francis Bacon (1561-1626) y se

⁹⁰ En su última obra de filosofía natural, *Fundamentos de filosofía natural (Grounds of Natural Philosophy, 1688)*, Cavendish parece argumentar contra la existencia de almas sobrenaturales, por lo que el alma divina del ser humano aparece y desaparece de sus trabajos a lo largo del tiempo, como si hubiese cambiado de parecer acerca del tema (Duncan, 2014).

materializó en la Royal Society, fundada solo seis años antes de que Cavendish publicara su obra *Observaciones sobre la filosofía natural (Observations upon Experimental Philosophy)*. Las objeciones de Cavendish pueden ubicarse a dos niveles: uno epistémico, vinculado con los roles que la razón y la sensación ocupan en el proceso de conocimiento, y otro ontológico, relacionado con la oposición entre lo natural y lo artificial. Estos dos aspectos se articulan en la crítica que hace al uso de instrumentos artificiales tales como el microscopio y el telescopio, que era una de las características sobresalientes del experimentalismo.

Detengámonos primero en el nivel epistémico y veamos qué propone respecto de los roles de la razón y la sensación. Como vimos más arriba, Cavendish distingue entre dos tipos de percepción, la racional y la sensible. En el caso del ser humano, la percepción sensible se concentra principalmente en los cinco sentidos, aunque no es exclusiva de ellos porque como sabemos, el grado sensible está mezclado con el resto de la materia, por lo que “cada poro de la carne es un órgano sensible así como el ojo o el oído” (PL 1.35), del mismo modo que el grado racional está “diluido y entremezclado” también con los restantes. Generalmente ambos trabajan coordinadamente, dado que “la sensación informa a la razón” (OEP 182), es decir que ante la presencia de un objeto externo, la percepción sensible copia sus formas y movimientos, y la percepción racional copia a su vez los movimientos y formas que la percepción sensible imita. El carácter más libre y activo de la percepción racional le permite desempeñar un rol integrador de las percepciones particulares que produce la sensibilidad (Michaelian, 2009, p. 42), uniéndolas y ofreciendo un conocimiento general del objeto que resulta más claro, ya que la parcialidad y división que puede ofrecer la sensación “causa una oscuridad general” (OEP 144). Además, la percepción racional es capaz de corregir los defectos de la sensible y enmendar su ignorancia, aunque ella misma tampoco es infalible sino que puede ser engañada al igual que los sentidos (OEP 47, 226).

Los filósofos experimentales pasan por alto las características de ambos tipos de percepción y sus roles, dándole preeminencia únicamente al uso de los sentidos (OEP 197). Esta preeminencia se apoya en la concepción mecanicista de la percepción a la que Cavendish, como vimos, opone el modelo de la figuración. Lo que Cavendish encuentra cuestionable del modelo mecanicista es que proponga que la razón tiene como única fuente de información a los sentidos, cuando en realidad, existen tanto una percepción sensible como una propiamente racional (OEP 182). Esta crítica se arraiga en uno de los puntos de su cosmología, aquel que plantea que no existen jerarquías ontológicas en el universo, sino que todos los seres y modos de percepción están en pie de igualdad. Por otra parte, así como su metafísica expresa una interconexión inseparable entre las partes de la naturaleza, lo mismo ocurre con los tipos de percepción y conocimiento. En tanto los dos tipos de percepción pertenecen a los dos tipos de materia activa, y a su vez los grados de materia están unidos en una mezcla completa, no sería posible disociarlos ni desestimar uno de ellos para darle preeminencia al otro, porque eso implicaría ignorar las funciones que desempeñan los grados de la materia en el orden del universo. En este sentido, recordamos que Cavendish, al presentar las características de la materia, afirma que los tres grados “son necesarios en cada acción compuesta de la naturaleza” (OEP 24). Su propuesta no consiste entonces

en invertir la pretendida jerarquía experimentalista sensación-razón, sino en darle a cada tipo de percepción el lugar que debe ocupar según su naturaleza y funciones, buscando su adecuada complementariedad (OEP 100, 226, 242).

La primacía que los experimentalistas le conceden a la sensación se agrava, a criterio de Cavendish, por el uso de instrumentos que median en el proceso de conocimiento. Esto añade a la de por sí falible y limitada percepción sensible, una complicación extra: la de la distorsión que ocasionan las lentes de los microscopios y telescopios (OEP 4, 9, 87). Cavendish hace notar que según la calidad de las lentes y el tipo de iluminación, las imágenes pueden sufrir variaciones considerables. (OEP 50, 53). Por lo tanto, en lugar de perfeccionar nuestra capacidad cognoscitiva, el uso de instrumentos le da un fundamento frágil, inconstante e incierto a la filosofía experimental (OEP 99). Esta crítica quedó plasmada en un pasaje muy famoso de su obra de ficción utópica *El mundo resplandeciente* (*The Blazing World*) que fue publicada en un único volumen junto con *Observaciones sobre la filosofía experimental*. El mundo resplandeciente es una región habitada por seres híbridos —mitad humanos, mitad animales— cuya profesión está de acuerdo con lo que es más adecuado a la naturaleza de su especie. Ese mundo está gobernado por una emperatriz, quien a lo largo de la novela va convocando a los distintos profesionales para dialogar con ellos. Quienes se ocupan de la filosofía experimental son los hombres-oso. Ante las discusiones que se originan por las observaciones que hacen con sus telescopios, la emperatriz les dice que “si sus lentes fueran informadoras veraces, corregirían la irregularidad de su razón y sentidos” (BW 82)⁹¹. Luego agrega:

Sin embargo (...) la naturaleza os ha dotado con unos sentidos y un raciocinio más precisos que los que la técnica ha dado a vuestras lentes; pues estas no son sino embusteras que jamás os llevarán a conocer la verdad (...) os ordeno, pues, que las rompáis, pues mejor podréis observar el movimiento de los cuerpos celestes con vuestros ojos naturales que con lentes artificiales (BW 82-83).

Como podemos notar, Cavendish no desestima la observación como método de conocimiento, ya que la emperatriz no ordena a los hombres-oso que se dediquen a especular acerca del movimiento de los cuerpos celestes sino que los observen sin la mediación de instrumentos (ver PL 3.12). La discusión en torno al uso de instrumentos pone de relieve que el problema no son nuestros sentidos, sino la distorsión de su funcionamiento regular. Esta cuestión también se manifiesta en la crítica de Cavendish a la práctica de la experimentación, la que por definición implica alterar deliberadamente el curso natural de los hechos. Las observaciones acerca de la legitimidad de tales recursos epistémicos se comprenden con mayor precisión si las ubicamos en el marco de la distinción ontológica que Cavendish traza entre naturaleza y artificio.

⁹¹ Esta es una alusión a la crítica que Cavendish le hace a Robert Hooke, quien abogaba por el uso de instrumentos porque sostenía que podían corregir las limitaciones de la percepción sensible (OEP 48-9).

A nivel ontológico, la crítica se relaciona con el estatus que Cavendish le otorga al artificio y al arte en general. Los efectos del arte son en parte naturales y en parte artificiales, y por eso los considera “hermafroditas” (OEP 197). Son naturales, porque la naturaleza abarca todo lo que yace dentro de ella. El arte no puede producir nada que esté por fuera o más allá de la naturaleza, porque emplea materia natural e involucra movimientos naturales (OEP 197-8). Por este motivo, Cavendish considera que el arte es efecto y nunca causa: solo puede modificar lo que la naturaleza brinda pero no puede crear algo desde cero (OEP 202-203). Pero, por otro lado, los artificios no son naturales porque no son producidos de la misma manera que la naturaleza produce sus efectos. Mientras que la naturaleza trabaja de manera regular y constante, los artificios son irregulares.

Los filósofos experimentales plantean la posibilidad de alterar el curso natural para manufacturar hechos naturales, suponiendo que se llega al mismo efecto tanto por vías naturales como artificiales. Al hacerlo, Cavendish considera que ignoran o pasan por alto el estatus degradado de los productos del arte en relación con los naturales (OEP 209). Los experimentalistas también plantean la posibilidad de corregir los errores e imperfecciones de la humanidad por medio del arte, por ejemplo, los defectos de la percepción, pero Cavendish considera que esta empresa equivaldría a querer corregir a la naturaleza por medio del arte, es decir, corregir a la causa por medio del efecto (OEP 49). Toda disrupción del funcionamiento regular de la naturaleza, sea mediante la interposición de artefactos en la observación o la producción artificial de hechos naturales, termina en última instancia perjudicando a la filosofía porque nos aleja de la posibilidad de alcanzar un conocimiento confiable de la naturaleza.

Así como el grado racional de la materia desempeña un rol directivo porque tiene las cualidades de diseñar, examinar y dirigir, y el grado sensible actúa en función de esa orientación (OEP 49, 99), en filosofía natural, la parte contemplativa debe preceder a la experimental, porque es la que ofrece las razones, los argumentos y las instrucciones al arte de la experimentación (OEP 196-197, 210). Esto no implica oponer la filosofía experimental a la especulación, sino proponer una complementariedad organizada entre la razón y la sensación donde cada una respeta el rol que por naturaleza le corresponde, en función del tipo de materia que las constituye. En definitiva, la producción de conocimiento humano no debe alterar la organización de la totalidad natural de la que forma parte.

La complementariedad entre la especulación y la experimentación no solo obedece al respeto del orden natural, sino también a un propósito netamente epistémico. A pesar de que Cavendish reconoce que la percepción racional tiene características particulares que le dan cierta preeminencia por sobre la sensible, también sostiene que ninguna de las dos es infalible. La razón no puede brindarnos certeza absoluta, ni develar las causas ocultas de los efectos naturales, sino que ofrece un conocimiento falible y probable (PL 4. 27), pero mejor que el que puede brindarnos la percepción sensible por sí sola. La falibilidad de ambos tipos de percepción hace más necesaria aún su articulación si aspiramos a alcanzar un conocimiento confiable de la naturaleza: “dado que el conocimiento y la comprensión son más claros cuando la percepción racional y la

sensible se unen, de la misma manera la filosofía experimental y la especulativa dan la información más segura cuando están unidas o acompañadas la una de la otra” (OEP 242).

Conclusión

A través de este recorrido esperamos haber mostrado lo vanguardista y audaz de la propuesta de Cavendish. Su pensamiento se sitúa siempre del lado de la heterodoxia. Pero a diferencia de otros autores que se refugiaron en la insinuación de su postura o en la publicación anónima de sus trabajos, siempre defendió su filosofía abierta y explícitamente, sin temor o vacilación, resaltando lo novedoso que había en ella. Si bien no fue la única materialista de su tiempo, su originalidad reside en no apelar al mecanicismo ni al aristotelismo para explicar el funcionamiento de la naturaleza. Fue más allá de muchos vitalistas de su época al considerar a la naturaleza como autosuficiente, con la capacidad intrínseca de organizarse, moverse y conocer. Su teoría de la percepción mediante movimientos imitativos libres antes que por impresión es de gran originalidad. Su ataque a la filosofía experimental es desafiante y deja traslucir una crítica a la comunidad intelectual en su conjunto. Estas son razones más que suficientes para interesarnos por su filosofía.

Referencias

Fuentes primarias

- 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. [Citado como PL por parte y número de carta].
- Cavendish, M. (1994) [1666]. *The Blazing World and other Writings [BW]*. (Ed. Kate Lilley). Londres: Penguin. En español: Cavendish, M. (2017). *El mundo resplandeciente* (Trad. M. A. Martí Escayol). Madrid: Siruela. [Citado como BW según la paginación de la edición en español].
- Cavendish, M. (2001) [1666]. *Observations upon Experimental Philosophy* (Ed. Eileen O’Neill). Cambridge: Cambridge University Press. [Citado como OEP según la paginación de la edición de O’Neill].

Fuentes secundarias

- Bloch, O. (1985). *Le Matérialisme*. París: PUF.
- Boyle, D. (2015). Margaret Cavendish on Perception, Self Knowledge, and Probable Opinion. *Philosophy Compass*, 10(7), 438-450.
- Cunning, D. (2006). Cavendish on the Intelligibility of the Prospect of Thinking Matter. *History of Philosophy Quarterly*, 23(2), 117-136.

- Duncan, S. (2014). Minds Everywhere: Margaret Cavendish's Anti-Mechanist Materialism. *Philarchive.org*. Disponible en <https://philarchive.org/archive/DUNMEM>
- Gorham, G. (2012). The Theological Foundation of Hobbesian Physics: A Defense of Corporeal God. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(2), 240-261.
- Michaelian, K. (2009). Margaret Cavendish's Epistemology. *British Journal for the History of Philosophy*, 17(1), 31-53.
- O'Neill, E. (2001). Introduction. En *M. Cavendish. Observations upon Experimental Philosophy* (x-xxxvi). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wunderlich, F. (2016). Varieties of Early Modern Materialism. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(5), 797-813.
- Wright, J. P. (2000). Materialism and the Life Soul in Eighteenth Century Scottish Physiology. En P. Wood (Ed.) *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation* (pp. 177-197). Rochester: The University of Rochester Press.
- Wolfe, C. (2014). Materialism. En A. Garrett (Ed.) *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy* (pp. 91-118). Londres: Routledge.
- Yolton, J. (1983). *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth Century Britain*. Minneapolis: University of Minnesota Press.