



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n10Supl.111010>

MARGARET CAVENDISH ACERCA DEL ESCEPTICISMO, LOS SUEÑOS Y LA FANTASÍA (*FANCY*)



MARGARET CAVENDISH ON SKEPTICISM, DREAMS, AND FANCY

SILVIA MANZO*

Universidad Nacional de La Plata / Instituto de Investigaciones en Humanidades
y Ciencias Sociales / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Buenos Aires -Argentina

* manzosa@yahoo.com.ar / ORCID: 0000-0002-3944-7331

Cómo citar este artículo:

MLA: Manzo, Silvia. "Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (*fancy*)."
Ideas y Valores 72. Supl. 10 (2023): 93-115.

APA: Manzo, S. (2023). Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (*fancy*).
Ideas y Valores, 72 (Supl 10), 93-115.

CHICAGO: Silvia Manzo. "Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (*fancy*)."
Ideas y Valores 72, Supl. 10 (2023): 93-115.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Este artículo analiza la posición de Margaret Cavendish sobre la realidad y la ficción en los sueños y su papel dentro del escepticismo moderado de su filosofía. Cavendish sostiene que no hay distinción entre las representaciones que se tienen en los sueños y en la vigilia, no considera que la diferencia entre la realidad y la ficción sea tajante o relevante; de modo que, si bien promueve un discurso filosófico que articula la razón que busca conocer la realidad y la fantasía (*fancy*) que construye ficciones, considera que solo las fantasías poéticas “elevadas” son competentes para la construcción de este discurso.

Palabras clave: M. Cavendish, escepticismo, fantasía, sueños.

ABSTRACT

This article discusses Margaret Cavendish's position on reality and fiction in dreams and her role within the moderate skepticism of her philosophy. While Cavendish argues that there is no distinction between dream-like and waking depictions, she does not consider the difference between fact and fiction to be sharp or relevant. We will argue that, although Cavendish promotes a philosophical discourse that articulates reason—that seeks to know reality—and fancy—which constructs fictions—, considers that only “elevated” poetic fantasies are competent for the construction of this discourse.

Keywords: M. Cavendish, skepticism, fancy, dreams.

Introducción

Numerosos intérpretes de la filosofía de Margaret Cavendish (1623-1673) sostienen que ella adoptó una posición escéptica.¹ Un rasgo interesante que ha sido notado por un estudio reciente es que, si bien Cavendish reconoce la existencia de errores perceptuales de diversa índole, no se basa en esto para argüir en favor del escepticismo (cf. Boyle 2015 446). Partiendo de este marco interpretativo, este artículo pretende explorar un componente de su epistemología que todavía no ha sido abordado en profundidad. Nos referimos a su tratamiento de la cuestión de la realidad y la ficción en los sueños. Como es sabido, lo que la literatura especializada suele denominar “argumento del sueño” tiene orígenes antiguos y alcanzó gran fama en la filosofía moderna gracias a la formulación y el uso que de él hiciera René Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* (14-15).² Básicamente, en su estrategia para refutar el escepticismo, Descartes utiliza este argumento como una de las *razones para dudar* acerca del valor de verdad de las proposiciones. Según este argumento, muchas veces cuando estamos dormidos tenemos ideas o representaciones que creemos se corresponden con objetos reales. Si bien, en verdad, son ilusiones o ficciones, no tenemos indicios concluyentes ni marcas tan ciertas que nos permitan descubrir que lo son y creemos que lo que pasa en los sueños ocurre en la realidad. Es decir, no contamos con un criterio indubitable que nos permita distinguir las representaciones que tenemos durante la vigilia de las que tenemos durante los sueños. De ahí que, según Descartes, la no distinción entre la vigilia y el sueño debe ser tomada como una razón para no confiar en que las proposiciones que nos parecen verdaderas efectivamente lo son. La incapacidad de distinguir lo real de lo ficticio planteada en este argumento fue usualmente asimilada, tanto en la Antigüedad como en la Modernidad, con lo que sucede en las alucinaciones o la locura.

Como bien señala Zuluaga, a partir de la argumentación que recogimos, Descartes adopta tácitamente una jerarquía según la cual quien está despiertx, sanx y cuerdx es epistémicamente superior a quien está dormidx, enfermxx y locx. Estas valoraciones sobre los sueños, las alucinaciones y la locura fueron tematizadas en su tiempo, en diversos campos

.....
Todas las traducciones al español son nuestras. En el caso de las obras de Cavendish, cuando lo consideramos necesario realizamos interpolaciones y ajustes gramaticales de diversa índole para que el texto pueda ser más comprensible.

- 1 Ver Sarasohn (1984), Price (1996), Lewis (2001), Clucas (2003), Broad (2007), Boyle (2015), Cunning (2016), Hock (2018), Calvente (2021), Sherman (2021). Para estudios en español sobre su epistemología puede consultarse, además, Monroy Nasr (2003).
- 2 Para un análisis reciente de este argumento y las diferencias entre el uso cartesiano y el uso antiguo del mismo, ver Zuluaga (2021).

como la literatura, la medicina y la filosofía, entre otros.³ Cavendish no fue ajena a este contexto. Como veremos en este artículo, dedica a los sueños varias reflexiones en distintas obras, que ofrecen tanto un tratamiento epistemológico como una explicación fisiológica del fenómeno y una reflexión antropológica sobre su valor en la vida humana. Más aún, coincide en que no hay distinción entre las representaciones que aparecen en la vigilia y en el sueño, y plantea sus semejanzas con las alucinaciones. Sin embargo, aunque asume una posición que podemos denominar escéptica —si bien ella no se presentó a sí misma como tal— no se basó en esta característica de los sueños (ni de otros fenómenos afines como las alucinaciones) como un argumento que la llevara a asumir esta posición. Más aún, como veremos, en su teoría del conocimiento la diferencia entre realidad y ficción no es ni tajante ni tan significativa. En este artículo sostendremos que si bien Cavendish promueve que el discurso filosófico articule la razón —que busca conocer la realidad— y la fantasía (*fancy*) —que construye ficciones—, estrictamente hablando, solo las fantasías poéticas “elevadas” son competentes para la construcción de este discurso.

En la siguiente sección del artículo, ofreceremos una breve descripción de la posición de Cavendish en relación con el escepticismo. Luego nos dedicaremos a reconstruir su explicación del dormir, el sueño y la vigilia, y sus planteos sobre las alucinaciones. A partir de allí analizaremos su mirada acerca la realidad, la ficción y la fantasía. Finalmente, intentaremos reconstruir su posición acerca del valor epistémico de las fantasías en el discurso filosófico, merced a su articulación con la razón. Analizar su posición en todos estos aspectos nos sirve para profundizar nuestro conocimiento de su epistemología y ponderar más ajustadamente el modo peculiar en que abrazó un escepticismo moderado, que no renuncia a la búsqueda del conocimiento más cercano a la verdad posible, mediante una correcta articulación entre la razón y la fantasía. A su vez, aportaremos nuevos elementos para incorporar su peculiar voz dentro del canon del escepticismo moderno.

El escepticismo mitigado de Cavendish

Debido a su condición de mujer, Cavendish no pudo acceder a los canales formales universitarios para estudiar filosofía y se vio en la necesidad de ser autodidacta, con la gran limitación de no haber sido instruida ni en el griego ni en el latín. En cuanto a lecturas directas por la que pudo informarse sobre el escepticismo, sugerimos que son al menos dos las fuentes a las que tuvo acceso. Por un lado, la *History of*

3 Para una serie de estudios recientes sobre el tema, ver el número especial editado por Isabelle Bour, *et al.* (2016).

Philosophy (1656), de Thomas Stanley, a la que —como Cavendish misma lo afirma en *Observations upon Experimental Philosophy* (1666)— acudió para familiarizarse con la filosofía antigua (cf. OEP 249). Por otro lado, *Scepsis Scientifica* (1665), una obra del escéptico Joseph Glanvill (1636-1680) con quien Cavendish mantuvo un intercambio epistolar sobre cuestiones filosóficas. Nos consta que leyó esa obra en particular por las alusiones a ella que se encuentran en *Observations upon Experimental Philosophy* (1666).⁴

Algunos estudios observan que antes de la publicación de *Observations upon Experimental Philosophy*, los breves comentarios de Cavendish sobre el escepticismo mostraban un total rechazo hacia esa corriente (cf. Sherman 136-137). Si en *Worlds Olio* (1655) comparaba a los escépticos con verdugos que se esfuerzan en ahorcar no solo las opiniones —proposiciones de un nivel epistémico inferior— sino también todo el conocimiento —proposiciones que constituyen un nivel epistémico superior—,⁵ años después, partiendo de la obra de Stanley, realiza un examen más cuidadoso y matizado. En *Observations upon Experimental Philosophy*, los argumentos que recoge del escepticismo antiguo son los siguientes: un esbozo algo confuso de lo que parece referirse a la argumentación *in utramque partem* (a la que liga con la filosofía de Heráclito); la incompreensibilidad de la naturaleza por parte del ser humano (idea atribuida a los cirenaicos); el carácter aparente y relativo de las propiedades corporales en relación con la percepción humana (atribuido a Demócrito);⁶ la confusión (atribuida a los académicos) que proviene de los sentidos, y genera la necesidad de distinguir las percepciones creíbles de las no creíbles (OEP 273-274)

-
- 4 En OEP se encuentran paráfrasis de pasajes *Scepsis Scientifica*, reconocidas por O'Neill (OEP 106, 215, 219 y 223). Esas referencias son siempre críticas y no hablan directamente del escepticismo, aunque sí de cuestiones relativas al conocimiento. En sus *Philosophical Letters* (1664) (PL 230-231), Cavendish alude críticamente a otra obra de Glanvill, *Lux orientalis* (1662) que trata sobre la creación de las almas y sostiene su preexistencia antes del nacimiento de los seres humanos. Sobre la relación entre Cavendish y Glanvill ver Broad (2007). Cabe notar que Suzuki (1999) ha sugerido que en los textos ensayísticos de Cavendish se notan las influencias de Montaigne y Bacon, ambos partidarios, cada uno a su manera, de posiciones afines con el escepticismo. Sin embargo, el estudio de Suzuki no plantea una incidencia de esos autores en relación con el escepticismo. Por su parte, Hock (2018) señala que Cavendish tuvo acceso por diversas vías a la obra de Lucrecio, *De natura rerum*, y que en ella encontró argumentos para el escepticismo. Si bien coincidimos sobre el acceso a la obra, no nos resultan convincentes los argumentos que presenta la autora para establecer esta conexión.
- 5 wo “An Epistle to the Unbelieving Readers in Natural Philosophy” s/n: “like hangmen as the Scepticks that strive to strangle, not onely all opinions, but all knowledge”.
- 6 Cavendish no afirma que Heráclito y Demócrito sean escépticos, pero sí que las posiciones que aquí hemos mencionado y les atribuye a ellos son asimilables a las de los escépticos.

(cf. Stanley 1656 138-139; 148-150). En esta reconstrucción el argumento del sueño no aparece.⁷

Al cabo de repasar esos argumentos vinculados con el escepticismo, en *Observations upon Experimental Philosophy* Cavendish manifiesta tanto un rechazo como un acuerdo parcial con ellos:

Cuando los escépticos intentan probar que nada de la Naturaleza puede ser conocido verdadera y completamente, en mi opinión tienen razón si es que quieren decir que ninguna criatura particular puede conocer las infinitas partes de la Naturaleza. Ya que el hecho de que la Naturaleza tiene los sentidos y la razón divisibles y componibles causa tanto ignorancia como conocimiento en los [seres] particulares (214).⁸

Es importante señalar que en este pasaje Cavendish se está refiriendo al conocimiento que tienen las partes de la naturaleza (a las que a veces llama *particulars*, o *parts*) y no al conocimiento que la Naturaleza como un todo puede tener de sí misma. Cavendish caracteriza a la Naturaleza,⁹ como un todo material infinito, eterno y auto-moviente que constituye el universo; una persona femenina, dotada de sabiduría, libertad, deseos y emociones, etc.¹⁰ Esa Naturaleza es completamente sabia e infinitamente creativa. No se puede separar de las partes que la constituyen, de ahí que “necesariamente debe tener una sabiduría y un conocimiento infinitos para gobernar sus infinitas partes.” (OEP 214)¹¹

En cambio, las partes de la naturaleza o las criaturas particulares, que son entidades individuales y finitas, compuestas por la misma materia de la que está hecha la Naturaleza que las contiene, no tienen la capacidad de conocer la infinitud de la Naturaleza toda sino tan solo aquello que les es propio, lo que les compete y es accesible a su individualidad (cf. GNP 24-25).¹² Un ejemplo, repetido por Cavendish es el de los órganos de percepción: el ojo percibe el color y la figura de un

7 Cabe notar que tampoco hemos encontrado el argumento del sueño en el elenco de argumentos escépticos recogidos por Stanley.

8 OEP 214: “*When sceptics endeavour to prove, that not anything in nature can be truly and thoroughly known; they are, in my opinion, in the right way, as far as their meaning is, that not any particular creature can know the infinite parts of nature; for nature having both a divisible and compoundable sense and reason, causes ignorance, as well as knowledge, amongst particulars*”.

9 La escribimos en mayúsculas para denotar precisamente esa diferencia entre el todo y las partes de la naturaleza.

10 Sobre la personalización de la naturaleza ver Sarasohn (241-43). Sobre la Naturaleza como un todo y su contraste con las partes que la componen, ver Boyle (2018 19-23).

11 OEP 214: “*must of necessity have also an infinite wisdom and knowledge to govern her infinite parts*”.

12 GNP 24-25: “*No question but there is Information between all Creatures: but, several sorts of Creatures, having several sorts of Informations, it is impossible for any particular sort*

objeto externo, y la nariz, el olor, que no es captado por el ojo, pero no el color y la figura (cf. OEP 274).¹³

Todas las criaturas —no solo los seres humanos— tienen esta capacidad de autoconocimiento. Esto es posible en virtud de que todas las porciones de materia tienen percepción y autoconocimiento (pan-organicismo y panpsiquismo). Ello implica, como señala Boyle (cf. 2018 104-114),¹⁴ que cada individuo: 1) conoce sus movimientos y acciones, así como las de otros individuos a su alrededor;¹⁵ 2) conoce las normas que dispuso el orden natural con respecto a su especie;¹⁶ 3) tiene un conocimiento innato de Dios como su creador.¹⁷ Como vemos, las partes de la naturaleza no son totalmente ignorantes. Es por eso por lo que Cavendish no está de acuerdo con una posición escéptica absoluta que niegue que las partes conozcan al menos algo. A su vez, tampoco concuerda con una posición “dogmática” que afirme la existencia de un “conocimiento universal” por parte de ellas: “no se puede afirmar absolutamente que en la naturaleza se da o bien una ignorancia total o bien un conocimiento universal, como si una parte finita [de la naturaleza] pudiera conocer perfectamente todas las partes de la naturaleza” (OEP 214).¹⁸

Finalmente, Cavendish sugiere una suerte de conciliación ecléctica —por cierto, difícil de comprender— en la que escepticismo y dogmatismo “concurden en sus diferentes opiniones”, de modo que logren una armonía y unión en la verdad. En esta promoción del acuerdo, Cavendish advierte las consecuencias perjudiciales que las disputas intelectuales tienen y han tenido en las esferas religiosa y académica. A la vez, hace notar que el desacuerdo surge por una pasión humana

.....
to know, or have perceptions of the Infinite, or Numberless Informations, between the Infinite and Numberless Parts, or Creatures of Nature”.

13 Cf. WO 37-38.

14 Sobre el tema del autoconocimiento de la Naturaleza y sus partes son particularmente importantes las cuestiones 1-10 del cap. xxxvii de OEP.

15 OEP 138: “*As infinite nature has an infinite self-motion and self-knowledge; so every part and particle has a particular and finite self-motion and self-knowledge, by which it knows itself, and its own actions, and perceives also other parts and actions*”.

16 GNP 29: “*every Part knows his own Work, there is Order and Method*”.

17 OEP 17: “*I do believe, that the knowledge of the existency of God, as I mentioned before, is innate, and inherent in nature and all her parts, as much as self-knowledge is*”. Esto no quiere decir que las partes de la naturaleza conozcan perfectamente la esencia divina, sino tanto cuanto puede conocerla una criatura, cada una a su manera, según su especificidad y diversidad. Sobre el particular, me remito a Sarasohn (2016), quien le atribuye una posición fideísta a Cavendish por esta razón.

18 OEP 214: “*It cannot be absolutely affirmed that there is either a total ignorance, or a universal knowledge in nature, so as one finite part should know perfectly all other parts of nature*”.

reprochable, la autoestima (*self-love*), por la cual cada individuo quiere parecer que sabe más que los demás.¹⁹

La epistemología de Cavendish sostiene que, en materia de filosofía natural, los seres humanos no pueden obtener certezas sino solo probabilidades, que son lo más cercano a la verdad. Sin embargo, agrega que la búsqueda de la verdad es algo irrenunciable para el ser humano, ya que aspira a ella por su propia naturaleza. Esta búsqueda del ideal de la verdad produce beneficios para la vida, pues es una fuente inagotable que le lleva a alcanzar otros conocimientos adecuados en lo teórico —en cuanto son probables— y útiles en lo práctico.²⁰ El estudio de la filosofía natural “se construye solo conjeturalmente en base a probabilidades, y hasta tanto no sean condenadas por una bien conocida y probada verdad, estas deben ser mantenidas junto con las otras probabilidades y no se debe ser tan parcial hasta el punto de contradecirlas” (PPO 27).²¹

Las proposiciones aceptadas como probables pueden ser revisadas; no tienen carácter permanente ni definitivo: “lo que parece más probable hoy puede parecer menos probable mañana” (PL 506).²² Si son confirmadas y rectificadas, se conservarán; si se demuestra su falsedad, serán rechazadas. Además, Cavendish reconoce una escala de grados de probabilidad por la cual se debe aceptar la más verosímil (*conformable to the truth of nature*). Como dice en el prefacio de sus *Philosophical Letters* (1664), ella ama “tanto a la razón” que “le dará su voto a cualquiera que le presente los argumentos más racionales y probables” (PL s/n).

19 OEP 214: “*which disagreement proceeds merely from self-love: For every man being a part of nature, which is self-loving as well as self-moving, would fain [that is, gladly] be, at least appear wiser than his fellow creatures*”. En esta última observación, se hace notar el lugar de enunciación de Cavendish como mujer subalternizada, por el hecho de que su género fue considerado inferior al género masculino y, por lo tanto, incapaz de participar en debates intelectuales.

20 Me remito brevemente a un pasaje de una carta que tiene notables ecos baconianos en PL (506-507): “*Although Natural Philosophers cannot find out the absolute truth of Nature, or Natures ground-works, or the hidden causes of natural effects; nevertheless they have found out many necessary and profitable Arts and Sciences, to benefit the life of man*”.

21 PPO 27: “*For though in natural Philosophy there may be many touches found out by experiences, and experiments, yet the Study is onely conjecturally, and built upon probabilities, and until probabilities be condemned by absolute and known truth, let them have a place amongst the rest of probabilities and be not so partial [as] to contradict [them]*”.

22 PL 506: “*for since all this study is grounded upon probability, and he that thinks he has the most probable reasons for his opinion, may be as far off from truth, as he who is thought to have the least; nay, what seems most probable to day [sic], may seem least probable to morrow [sic], especially if an ingenious opposer, bring rational arguments against it*” (cf. Cuning 10-11).

Cabe agregar que, muchas veces, Cavendish despliega procedimientos argumentativos típicos del escepticismo. Presenta varias posiciones sobre un mismo asunto con las razones para sostenerlas, o razones en pro y en contra con respecto a una misma tesis. A veces manifiesta que una es preferible a otra porque tiene mejores o más razones a favor y, por lo tanto, se acerca más a la verdad. Otras veces, no toma posición en favor de ninguna de ellas. Pero eso no invalida su posición probabilista, por la cual da asentimiento a lo que se presenta como más probable. Todas estas apreciaciones sobre la probabilidad y la verdad nos llevan a decir, junto con otros intérpretes, que Cavendish adopta una posición escéptica mitigada o constructiva.²³

La capacidad humana, como parte de la naturaleza, es tanto limitada como falible. Limitada, debido a la finitud antes mencionada, de modo que la mente solo puede tener “conjeturas”, es decir, “suposiciones o imaginaciones” con respecto a objetos externos (cf. PF 43; PL 406-407; GNP 6-7), por ejemplo, es incapaz de conocer completamente por qué las causas producen sus efectos.²⁴ Falible, por cuanto esa misma finitud la lleva a cometer errores.²⁵ Su señalamiento de los límites y la falibilidad de los sentidos aparece en varios pasajes de su obra y es especialmente conocido en relación con su crítica de la filosofía experimental que era practicada mayoritariamente en el medio inglés según el modelo baconiano, en particular, respecto del uso de instrumentos como el microscopio.²⁶ Sin embargo, Cavendish también señala que la razón es falible (OEP 47 226).²⁷ En última instancia, considera que la razón y sentidos deben ser aplicados de forma articulada y corregirse mutuamente. De hecho, su respuesta al problema planteado por el escepticismo acerca de la necesidad de distinguir entre las proposiciones

23 Cf. Lewis (357), Clucas (205), Boyle (2015 446-447) y Sherman (136-137).

24 GNP 15; PF “An Epistle to Mistris Toppe” s/n; PPO 96. Cunning señala algunas semejanzas entre los planteos de Cavendish y Hume con respecto a la causalidad (28-31).

25 OEP 48: “each creature or part [...] being but a finite part itself, which finiteness causes errors in perceptions”. Para un estudio sobre cómo tienen lugar los errores perceptuales, es decir, percepciones representativas que no son conformes con lo realidad, ver Michaelian y Boyle 2015.

26 OEP 96: “for sense can have but a perception of the exterior figures of objects, and art can but alter the outward form or figure, but not make or change the interior nature of anything; which is the reason that artificial alterations cause false, at least, uncertain and various judgments” (cf. OEP 99-100).

27 La posición de Cavendish sobre el alcance de la razón en comparación con los sentidos es compleja y ha sido estudiada en diversos trabajos, en particular, se destacan Cunning 34-50 y Calvente, 2021. Coincidimos con Calvente en que Cavendish no debe encasillarse como una autora racionalista ni empirista, ni como una partidaria de la filosofía especulativa.

a las que debemos dar el asentimiento (*credible*) y aquellas que son menos confiables, es la siguiente:

El error es una irregularidad de los sentidos y a veces una irregularidad de la razón. Si solo el sentido, y no la razón, se equivoca, la razón rectifica al sentido. Si solo la razón, y no el sentido, se equivoca, entonces el sentido rectifica a la razón. Pero cuando tanto el sentido como la razón se equivocan, la irregularidad, o bien dura más tiempo, o bien se transforma en regularidad, a partir de la información de otras circunstancias o cosas que a veces pueden rectificar los movimientos irregulares del sentido y de la razón (274).²⁸

Como veremos, el caso de los sueños representa un ejemplo de error, por cuanto se trata de una percepción cuyo objeto no se corresponde con la realidad (cf. Cuning 263-266).

El dormir y los sueños

La cuestión del sueño fue un interés recurrente de Cavendish, habida cuenta de que le dedicó varios pasajes en distintas obras.²⁹ En cuanto a lo epistemológico, el sueño es un caso de estudio de importancia para completar aspectos de su teoría de la percepción.³⁰ Como hemos visto, Cavendish sostiene un pansiquismo, según el cual cada porción de materia percibe siempre en toda situación. Esto sería la percepción en sentido general o amplio.³¹ Además, Cavendish ofrece una teoría de la percepción en sentido estricto, según la cual, la percepción sucede por una operación que denomina “patterning”. Esta operación requiere dos componentes fundamentales: 1) que un cuerpo externo entre en contacto con el cuerpo del individuo percipiente; 2) que el percipiente copie o

28 OEP 274: “A mistake is an irregularity of sense, and sometimes of reason too: if sense be only mistaken, and not reason, reason rectifies sense; and if reason be only mistaken, and not sense, then sense rectifies reason; but when both sense and reason are mistaken, the irregularity doth either last longer, or changes into regularity, by the information of some other circumstances, and things which may rectify, sometimes, the irregular motions both of sense and reason”.

29 Ver GNP VII (cap. 1-4); PPO (153-155); dos poemas en ODS (“A Sleepy Speech to Students” y “A Waking Oration of the former Sleepy Discourse”) y crítica de la posición de Hobbes sobre los sueños en PL (28-30).

30 La teoría de la percepción de Cavendish es compleja y tiene varios puntos discutibles. Para algunas discusiones ver Michaelian (2009); Boyle (2015) y Cuning (2016 35-43).

31 Cavendish hace esta acotación sobre la diferencia entre la percepción en general —que tiene absolutamente toda porción de materia, por lo cual los sueños son percepciones— y la percepción propiamente dicha en una sección de OEP 19-20, donde intenta clarificar ciertas nociones de su filosofía que había presentado en obras precedentes.

imite la imagen o figura³² del objeto que entró en contacto con él. Así, la percepción no es un acto pasivo o receptivo por parte del percipiente; no es un efecto causado por la acción del objeto externo percibido. Por el contrario, es un acto del cuerpo que percibe. A esto se suma otro componente, que surge de que, según Cavendish, en cada porción de materia hay tres “grados” o tipos distintos de materia mezclados entre sí: dos grados que son animados (la materia sensible y la materia racional), y un grado que es inanimado (la materia bruta). En función de ello, toda percepción es doble: por un lado, la realizada por la materia sensible; y, por otro, la que ejerce la materia racional (cf. GNP 55; PL 127–8 169–70; PPO 48–9).

El dormir se produce cuando la materia sensible del cuerpo humano se ha cansado de trabajar. En ese estado el cuerpo es como un “barco animal” (*animal ship*) que echa el ancla y, si bien está detenido, sigue moviéndose con su respiración, como si se meciera al compás de las olas. Cuando el cuerpo duerme y no sueña, la materia racional —que pilota la nave desde el cerebro— da vueltas meciéndose de un lado a otro del cerebro sin producir figuras perfectas ni dar direcciones a la materia sensible (que es como los marineros del barco) (PPO 112–113). En cambio, cuando el cerebro sueña, la materia racional se mueve de forma figurada produciendo imágenes semejantes a las de los objetos que se le habían presentado a través de los movimientos de la materia sensible. A tales copias de los objetos externos, Cavendish las denomina recuerdos, y no son otra cosa que “sueños en vigilia”. Por la misma razón, los sueños son recuerdos que se tienen al dormir (PPO 113). Si el movimiento de la materia sensible se mueve de la misma manera en que se han impreso y dibujado las figuras en el nervio óptico, los sonidos en el oído, y las otras figuras en los distintos órganos de los sentidos, entonces la visión, la audición, etc., ocurren con la misma intensidad que durante la vigilia. Cuando en los sueños la materia sensible actúa a la perfección y la racional actúa correctamente se tiene el mismo grado de conocimiento y comprensión que el que se tiene en la vigilia.

Pero, a veces, sucede que al dormir solo se percibe una parte de los objetos, sea porque la materia sensible se mueve lentamente o porque no es una “artista” tan perfecta como para trabajar sin un modelo. Por ello, confunde unas partes con otras, las ubica mal en la imagen, de acuerdo con su capacidad y sus apetitos. Así es como ocurren los sueños “extravagantes”. En esos casos, la materia sensible no actúa metódicamente, ya que no tiene frente a ella los objetos externos, y la materia racional se

32 Cavendish habla habitualmente de *images* o *figures*, de modo que, al igual que ella, usaremos ambos vocablos traducidos al español. A través de ellos, Cavendish se refiere a representaciones de objetos con propiedades que se captan a través de los cinco sentidos.

mueve de la misma manera. En verdad, raramente la materia sensible trabaja a la perfección; por ello, produce movimientos desordenados. La mayor parte de las perturbaciones que se dan en los sueños ocurren cuando se dan movimientos cruzados e irregulares. De tal manera, se crean imágenes confusas y los sueños son tan oscuros que no se les puede encontrar sentido alguno. Cuando la materia racional se mueve tumultuosamente, es habitual que los sueños produzcan miedo. Y cuando la materia sensible trabaja tan desordenadamente, los sueños causan dolor (PPO 113).

Así, como vimos, según Cavendish, los sueños están hechos con el mismo material que los recuerdos. Ambos contienen imágenes causadas por movimientos que se forman sin la presencia de los objetos externos representados por ellas. A veces, las imágenes son más representativas, más conformes a los objetos, que otras. Cavendish reconoce que, dado que se trata de los mismos movimientos y de las mismas imágenes, no hay manera de distinguir el estado de vigilia del estado del sueño. Más aún, no hay manera de distinguir entre un recuerdo y la percepción de un objeto que se presenta directamente.

En verdad, la vigilia y el sueño son distintos tipos de movimientos de los animales y los humanos, aunque las imágenes que tenemos en ambos estados pueden ser las mismas: podemos tener la imagen de la misma casa cuando dormimos que cuando estamos despiertos. Lo que los diferencia es la actividad por la cual se producen tales imágenes, como lo interior se diferencia de lo exterior, según esta metáfora: una misma persona parada en el umbral de una puerta, que a veces mira hacia afuera (vigilia) y otras hacia adentro (sueño). En la vigilia, la actividad más habitual es la imitación de objetos externos realizada por las partes sensibles. Se trata de acciones de los seres humanos “más exteriores que interiores”. En cambio, la acción habitual al dormir consiste en “alteraciones de los movimientos corpóreos exteriores”; es una acción como si fuera interior y voluntaria (*as it were inwardly and voluntarily*). Por ejemplo, en la vigilia los movimientos del nervio óptico se realizan de acuerdo con el objeto externo, se dirigen hacia afuera,³³ mientras que en un sueño se realizan de memoria y sin una muestra que sirva como ejemplo, se dirigen hacia adentro (*cf.* GNP 90).³⁴

Que los movimientos del cerebro en los sueños sean voluntarios significa que, a diferencia de las percepciones en sentido estricto, no ocurren por la presencia de un objeto externo que ocasiona el proceso

33 GNP 90: “*That Waking-actions are, most commonly, actions of Imitation, especially of the Sensitive Parts; and are more the Exterior, than the Interior actions of a Human Creature. But, the actions of Sleep, are the alterations of the Exterior Corporeal Motions, moving more interiorly, as it were inwardly, and voluntarily*”.

34 GNP 90. Sobre la distinción entre interior y exterior, ver Michaelian y Boyle, 2015.

de imitación.³⁵ Las acciones voluntarias tienen sus principios dentro de sí mismas y realizan figuras tomando material del interior, más concretamente de la memoria (cf. OEP 19-20 170-171). Lo que pasa en los sueños es similar a lo que sucede con las imágenes que construyen las personas que se ven impedidas para percibir ciertos objetos externos, como, por ejemplo, las personas ciegas o sordas. Si bien ellas no tienen estímulos perceptivos visuales o auditivos de objetos externos que puedan ser copiados de memoria, tienen la capacidad de ver y oír figuras “interiormente”, aunque no se parezcan a las del mundo exterior. De modo que, aunque una persona no vidente no vea un rayo de sol, se imagina algo “equivalente” a él. Al parecer, Cavendish afirma esto, asumiendo el principio de que la Naturaleza no hace nada en vano: si le dio facultades sensibles y racionales a la persona ciega, estas serán utilizadas, de una u otra manera (PL 175).³⁶

Otra situación semejante a la de los sueños se da en quienes padecen cierta forma de locura (*madness*). Según Cavendish, la locura es una enfermedad que ocurre debido a movimientos irregulares de la mente, sean de la materia sensible, de la materia racional o de ambas en forma coordinada (cf. GNP 112-113 124).³⁷ En el primer caso, que denomina “locura sensible” (*sensitive madness*), sucede algo parecido a los sueños, ya que, sin tener un modelo en un objeto externo presente, la materia sensible produce imágenes que no se corresponden con la realidad (sin usar ese término, Cavendish se refiere a lo que nosotros llamaríamos “alucinaciones”). La diferencia con los sueños es que, en el caso de la locura sensible, esto sucede durante la vigilia, de modo que el cerebro produce tales imágenes “desde el lado de afuera” y no “desde el lado de adentro”, como sucede en los sueños (PPO 136; cf. GNP 124; OEP 189). Por supuesto, quienes padecen locura no distinguen lo real de lo ficticio.

La convicción de Cavendish con respecto a la no distinción entre la vigilia y el sueño es ejemplificada claramente cuando se refiere a los sueños que representan a personas fallecidas (cf. PPO 113-114). Cuando sueña alguien con personas fallecidas que ha conocido, no se pregunta si se trata realmente de esa persona, sino que se pregunta cómo es posible que la persona esté viva. La razón es que la figura de la persona fallecida se presenta tan perfecta y vivamente como en la vigilia, de modo que se la puede ver, escuchar y tocar. ¿Qué criatura racional no

35 Sobre los sueños y la percepción ver Michaelian 41 y Boyle 2015 443.

36 PL 175: “for it is impossible that his sensitive and rational faculties should be lost for want of an ear or an eye”.

37 Cf. PPO (136), donde atribuye la locura no solo a los movimientos irregulares sino también a los movimientos violentos. Hay ciertas diferencias entre la presentación del tema en PPO y GNP que no son relevantes para los fines de este artículo.

creería a sus propios sentidos?, se pregunta Cavendish. Si alguien vio que una persona murió y fue sepultada, pero luego vuelve a verla viva, la escucha y la toca ¿no pensará que la persona vive? Aquí Cavendish apela al típico caso del descreído, el escéptico: el apóstol Tomás, famoso por no haber creído que Jesús había resucitado. La duda de Tomás no recayó en sus sentidos: estaba seguro de lo que veía y lo que tocaba. Su duda se dirigía al hecho mismo de la resurrección; se preguntaba si Jesús había muerto y luego resucitado. Por eso mismo, quien sueña no duda de lo que percibe. Si en el nervio óptico se marca la figura de una persona muerta, la materia racional la copia. Y esa coincidencia entre los movimientos de la materia sensible y los de la materia racional, lleva a que “el otro movimiento de la materia racional” (Cavendish parece aludir aquí al juicio que conduce al asentimiento o rechazo de una proposición) no pueda cuestionar que es verdad que esa figura esté ahí presente. Sí puede, eventualmente, preguntarse cómo es posible que la persona esté nuevamente viva.

De los sueños a la fantasía

Cavendish admite la no distinción entre la vigilia y el sueño, y muestra que los límites entre la realidad y la ficción son borrosos. También se encarga de invalidar la interpretación adivinatoria de los sueños, cultivada desde la Antigüedad y revitalizada en el Renacimiento, y muy extendida tanto en la cultura popular como en la cultura letrada. La interpretación de los sueños versaba tanto sobre cuestiones médicas, como sobre el destino de las personas individuales o de la sociedad en su conjunto. El principio básico de este enfoque sostenía que los sueños son en verdad mensajes codificados, que requieren una interpretación adecuada para revelar sus sentidos. Detrás de los eventos externos representados en ellos, hay pistas que deben ser decodificadas y se refieren a eventos no presentes.³⁸ Cavendish repasa una serie de creencias muy extendidas sobre el contenido adivinatorio de los sueños. Por ejemplo, ciertos sueños son considerados como anuncios de males, como soñar que se cae un diente, soñar con flores, jardines o cualquier cosa verde, soñar que uno ve su rostro en un vidrio, o que se cae en un precipicio (wo 59). Para Cavendish, estas creencias son supersticiosas y son necios (*fools*) quienes toman a los sueños como anticipos de eventos funestos (NP 315-316).

Más allá de esas críticas, ¿qué valor tienen para Cavendish los sueños en la vida humana? Como decíamos, Cavendish frecuentemente presenta argumentos en favor de posiciones contrapuestas. Para nuestros fines, es interesante notar que utiliza ese estilo discursivo justamente

38 Sobre la interpretación de los sueños en el Renacimiento ver Clark, cap. 9.

para ponderar el valor de los sueños. Lo hace a través de dos poemas incluidos en su obra *Orations of diverse sorts* (1662). En el poema, “A Sleepy Speech to Students”, sostiene que el dormir y los sueños son como la muerte en la vida y la vida en la muerte. Esta imagen del sueño tiene resonancias de lo que afirma Glanvill en *Scepsis Scientifica*: “vivimos en la muerte y yacemos como en una tumba” (11).³⁹ El imaginario de Cavendish profundiza esta imagen, con sentidos morales, antropológicos, políticos y epistémicos. En los sueños recibimos premios (sueños agradables) y castigos (pesadillas) en función de nuestras conductas durante la vigilia. Los premios y los castigos oníricos se sienten del mismo modo que en la vigilia.

Cavendish no solo se refiere a la identidad de contenidos de las imágenes sino también a sus cualidades y modos de sentirlos. Las facultades y tendencias de la mente son igual de perfectas y las emociones tienen las mismas características (las pasiones son igual de impetuosas, el miedo igual de grande, la ira igual de violenta y el amor igual de amable). En los sueños se tienen los mismos apetitos y deseos, sentimientos y reacciones que en la vigilia; se perciben los mismos objetos con igual intensidad, etc. La única diferencia relevante entre la vigilia y el sueño no tiene que ver con su contenido (imágenes) ni con su forma de sentirlos, sino con su duración: las imágenes de los sueños son más breves, son menos permanentes y se desvanecen repentinamente. Ese desvanecimiento suele producir más confusión y desorden que en la vigilia. Cavendish agrega que, *si no fuera por este carácter esporádico de los sueños y porque existen las pesadillas*, la vida en el mundo de los sueños sería la mejor que el ser humano puede tener —dejando de lado la vida *post-mortem* en el cielo—, ya que los placeres que se experimentan en ellos están acompañados del descanso corporal y de la despreocupación de los asuntos habituales de la vigilia (ODS 292-298).

En el poema que oficia como antítesis del anterior, “A Waking Oration of the former Sleepy Discourse”, no cambia la descripción de las características de los sueños, sino su valoración. En particular, enumera las “extravagancias, deformidades y monstruosidades” que surgen de la brevedad, la inconstancia y el desvanecimiento repentino de los sueños. El contenido de un sueño puede pasar de la justicia a la injusticia, de la belleza a la fealdad, del control y orden social y político al desorden. A esto se suma, que la mayoría de los sueños son pesadillas. Con ello, la conclusión de este poema, que parece ser la posición final de Cavendish sobre esta materia, señala que la vida de los sueños es la peor que podemos tener y solo es buena para “creaturas aletargadas, perezosas e inútiles” (ODS 298-301).

39 Glanvill 11: “*We live in death, and lye as in the grave*”.

En cambio, Cavendish celebra el mundo de la poesía, que constituye una vida “contemplativa”, buena para las personas sabias. En ella el placer no se encuentra en los sentidos, sino en la mente, la cual, si lo desea, puede atesorar y gozar de las cosas placenteras a las que accedió mediante los sentidos. Nuevamente, utiliza una metáfora que alude a la jerarquía y división del trabajo en las capacidades y funciones humanas: los sentidos son trabajadores que están al servicio de la mente, verdadera dueña y señora tanto de los apetitos humanos como de los sentidos. Es la mente, y no los órganos de los sentidos, la que tiene la capacidad de “formar, componer, alterar, cambiar, hacer, continuar, mantener, expulsar o destruir todo lo que lo que le plazca”. Ese mundo es el más feliz y placentero que el ser humano puede tener, en la medida en que se construye con infinito ingenio, juicio, experiencias y conocimiento (ODS 298-301).

Como vemos, los sueños se parecen mucho a la poesía, pero son superados por ella. Esto nos conecta con una noción muy cara a Cavendish, la noción de fantasía (*fancy*). Según Cavendish, “la fantasía o imaginación es una acción voluntaria de la razón o de las partes racionales de la materia” (OEP 272).⁴⁰ Si la razón es la “búsqueda e investigación racional de las causas de los efectos naturales”, cuyo fin es la “verdad”, la fantasía es “una creación o producción voluntaria de la mente”, cuyo fin es la ficción. A pesar de estas diferencias, ambas son “acciones voluntarias de las partes racionales de la materia” (BW 118). Como veremos, Cavendish no las ve como opuestas sino en cierto modo como complementarias, en la medida en que se den ciertas circunstancias.

Fantasía y razón: el valor epistémico de la fantasía

Varios estudios han señalado que la fantasía tiene una función epistémica en la obra de Cavendish.⁴¹ El autor de las fantasías es el ingenio (*wit*),⁴² al que llama “Dios de la fantasía”. En su obra elogia una y otra vez esta capacidad “natural” de la mente humana. El ingenio es muy variado y copioso en sus obras; hace uso de todas las cosas, es la esencia de todas las cosas y las abarca a todas (wo 5, 23, 119). De ahí,

40 OEP 272: “*Fancy or imagination is a voluntary action of reason, or of the rational parts of matter*”.

41 Cf. Clucas (206-207), Sarasohn (2010 17 39 78), Michaelian (44), Cunning (254-266), Hock (2018) y Sherman (2021).

42 Si bien Boyle (2004 213-214) sostiene que Cavendish usa la palabra *wit* en el sentido habitual de su época y dice que esta significa las capacidades mentales de una persona, creemos que la cuestión no es tan sencilla. La palabra *wit* es de difícil traducción, ya que en tiempos de Cavendish tenía una amplia variedad de significados (Childers, 2014). Nuestra traducción como “ingenio” es solo tentativa y quiere significar la destreza innata creativa de la mente humana.

que Cavendish le confiera la capacidad de producir fantasías con valor epistémico. Sin embargo, nos parece que cabe hacer algunas acotaciones. Cavendish hace algunas distinciones con respecto a las fantasías, a partir de las cuales surge que solo algunas son positivas para el conocimiento científico. Por ejemplo, Cavendish observa que las fantasías “elevadas” (*elevated*) son preferibles a las fantasías “salvajes” (*wild*) o “extravagantes” (*extravagant*). Mientras las primeras surgen de movimientos regulares, ordenados y armónicos de la materia, las segundas son obra de movimientos desordenados e irregulares (GNP 84-85). Según Cavendish, “la verdad, o al menos la probabilidad de la verdad” reside en el “sentido y la razón, y no en fantasías irregulares.” (PPO 57).⁴³ Nótese que aquí cuestiona el valor epistémico de las fantasías “irregulares”, pero no de todas las fantasías. Una situación en la que se dan habitualmente las fantasías salvajes es la enfermedad que Cavendish llama “locura racional” (*rational madness*), en la cual el movimiento desordenado de las partes de la mente genera “conceptos extraños, fantasías salvajes, recuerdos mixtos, opiniones inconstantes y variables.” (PPO 136)⁴⁴ En verdad, las fantasías son pasibles de las mismas irregularidades y regularidades que afectan a todos los contenidos mentales.

Una conocida metáfora de *Worlds Olio* propone que las fantasías son “ilustraciones” realizadas por el ingenio, que las dibuja como si fuera un pincel manejado por la mano, que representa al cerebro. Las fantasías dependen de la destreza de la mano que guía al pincel. Como resultado, algunas fantasías son “inventos” (*inventions*), es decir, artefactos producidos por las distintas artes. Cavendish se refiere a las producciones materiales de las distintas artes, que van desde los oficios artesanales y trabajos de las amas de casa hasta la medicina, la alquimia, etc. Otro tipo de fantasías, son los “versos” (*verses*) realizados por los poetas. Las fantasías poéticas son superiores a los artefactos; se distinguen entre sí tanto como el espíritu (poesías) del cuerpo (artefactos) (wo 5).⁴⁵

Como vemos, Cavendish creía que no todas las fantasías valen lo mismo. Ni siquiera todas las fantasías poéticas son aceptadas sin miramientos por su potencial contenido epistémico. De hecho, en ciertos casos, Cavendish explícitamente las deja de lado. Veamos el siguiente ejemplo, que aparece en su crítica de la teoría de las inteligencias atribuida al aristotelismo. Allí sostiene:

43 PPO 57: “*These Odd Fantastical Opinions, may get Fame sooner than meet with Truth, for Truth, at least the Probability of Truth, Liveth in Sense and Reason, and not in Irregular Phancies*”.

44 PPO 136: “*Strange conceptions, wild fancies, mixt memories, inconstant and various opinions*” (cf. GNP 124).

45 Sobre el arte, la naturaleza y los artefactos en Cavendish, ver James (2018).

[La teoría de las inteligencias] es más una fantasía poética que una probabilidad de verdad, y merece ser desterrada de la esfera de la filosofía natural, que no investiga nada más que lo que es conforme a la verdad de la Naturaleza. Y si bien no somos más que adivinadores [*guessers*], quien presenta los argumentos más probables y racionales se acerca más a la verdad que aquellos cuyo fundamento es solo la fantasía sin la razón. (OEP 269)⁴⁶

Este pasaje sugiere que el problema no es la fantasía per se, sino *la fantasía sin la razón*. Si la fantasía puede tener valor epistémico requiere una conexión, una articulación, un acompañamiento de la razón: *la fantasía con la razón*. Cavendish nunca explícita con rigor de qué se trataría esa articulación, por lo cual nos vemos obligados a conjeturar al respecto. Ciertamente, las fantasías poéticas son obras superiores de la capacidad creativa de la mente humana y pueden ser elevadas. Sin embargo, para que tengan un valor epistémico positivo, para que contribuyan al conocimiento más probable posible que se pueda alcanzar, deben ser conjugadas con la razón, estar acompañadas por ella, según la fórmula “fantasía con razón”. De ahí que Cavendish lamenta que a veces algunos filósofos “al intentar expresar su ingenio, obstruyen la razón”, de modo que su filosofía deviene una serie de “meras ficciones poéticas y expresiones románticas” (PL 12).⁴⁷ Del mismo modo, si prima lo poético sobre lo filosófico no se alcanza la función epistémica de la poesía. Por eso, cuando en *Observations upon Experimental Philosophy* reflexiona sobre sus expresiones en favor del atomismo vertidas una década atrás, señala que esa teoría era una “opinión [...] más propia de la fantasía poética que de la filosofía seria”, razón por la cual no la incluyó en su obra madura (OEP 129).⁴⁸ Las “opiniones” son un comienzo en el camino hacia la verdad, pues son suposiciones de lo que puede ser verdad, pero deben ser reguladas por la razón (*to rule opinions with reason*), y no viceversa. Precisamente por eso, las

46 OEP 269: “This is rather a Poetical Fancy, then a probability of truth, and deserves to be banished out of the sphere of Natural Philosophy, which inquires into nothing but what is conformable to the truth of nature; and though we are all but guessers, yet he that brings the most probable and rational arguments, does come nearer to truth, then those whose Ground is onely Fancy without Reason”.

47 PL 12: “But some Philosophers striving to express their wit, obstruct reason; and drawing Divinity to prove Sense and Reason, weaken Faith so, as their Mixed Divine Philosophy becomes meer Poetical Fictions, and Romancical expressions”.

48 OEP 129: “the opinion of atoms, is fitter for a poetical fancy, than for serious philosophy; and this is the reason I have waived it in my philosophical works” Sobre el atomismo en Cavendish ver Sarasohn (2010 cap. 2).

opiniones deben ser examinadas y corregidas; y, cuando así lo ameriten, descartadas (WO 127).⁴⁹

Si la filosofía es “seria”, los ejercicios poéticos son lúdicos y pasajeros ya que “la ficción no está hecha para la verdad sino para el pasatiempo”. (PF s/n)⁵⁰ Cavendish despliega su gran creatividad en una vasta obra poética y dramática a la que en verdad no considera contrapuesta a su obra “seria” filosófica, salvo en el caso en que la fantasía se desvincule completamente de la razón o intente imponerse sobre ella. En verdad, toda su estrategia discursiva apuesta a combinar distintos registros discursivos y un cierto cultivo autoconsciente de la ambigüedad.⁵¹ Ella misma confiesa que, a pesar de no haber recibido una gran instrucción filosófica, tiene un cerebro tan activo que muchas veces crea “varias fantasías y opiniones”, y que su propio discurso se construye a partir de la combinación de “la razón y esas opiniones”. (PPO s/n).⁵² Esta estrategia se revela explícitamente en la carta al lector en *The Blazing World* (1666), obra de ficción “para pasar el rato” que publica como apéndice de su tratado filosófico “serio” de largo alcance, *Observations upon Experimental Philosophy*:

La razón por la cual agregué esta obra de fantasía a mis observaciones filosóficas, y las uní como dos mundos unidos en sus extremos por sus polos, es la siguiente: tanto para distraerme a mí misma de los esforzados pensamientos que dediqué a la contemplación filosófica, como para que el lector disfrute de la variedad, que es siempre placentera. (s/n)⁵³

El carácter creativo es algo que la fantasía poética comparte con la Naturaleza. Como hemos visto, uno de los rasgos sobresalientes de la Naturaleza es su capacidad infinitamente creadora. La Naturaleza se complace en crear más y más variedad de cosas particulares. Lo mismo sucede con la mente poética: crear mundos ficticios es un placer

49 WO 127: “Wherefore he is a very wise man, that can rule his Opinions with Reason, and not let his Opinion overbear his Reason, and to lead him from himself; [...]; for an Opinion is but a guesse of what may be a Truth”.

50 PF “To Naturall Philosophers” s/n: “Poets write most Fiction, and Fiction is not given for Truth, but Pastime”.

51 Sobre el tema de los estilos discursivos en Cavendish cf. Acevedo-Zapata (2017). Sobre la ambigüedad autoconsciente registros y de contenidos en Cavendish cf. Sarasohn (2010 17).

52 PPO “To the reader” s/n: “and so working a brain I have that many times on small objects or subjects will raise up many several phancies, and opinions therein, from which my discourse betwixt reason and those opinions will be produced”.

53 BW “To the Reader” s/n: “This is the reason, why I added this Piece of Fancy to my Philosophical Observations and joined them as two Worlds at the ends of their Poles; both for my own sake, to divert my studious thoughts, which I employed in the Contemplation thereof, and to delight the Reader with variety, which is always pleasing”.

para el ser humano. Además, el mundo ficticio opera como un refugio, como un alivio para la vida humana. Cuando no se trata de fantasías salvajes sino de fantasías elevadas, muchas veces supera al mundo real, porque está exento de las preocupaciones que normalmente aquejan a la vida humana o repara lo que habitualmente es ingrato, injusto o dañino (cf. Cunnning 263-266).⁵⁴ Otro rasgo compartido entre la mente poética y la Naturaleza es el placer que proporciona la actividad creadora, ambas de potencialidad infinita:

La mente se complace tanto al crear fantasías como la Naturaleza al crear, disolver y crear de nuevo las creaturas. Ya que las fantasías son las creaturas de las mentes y las imaginaciones se asemejan a distintos mundos, en los cuales estas creaturas nacen y se alimentan, viven y mueren. Así, la mente es como la Naturaleza infinita. (PL 228)⁵⁵

Estas palabras pronunciadas por un personaje de sus obras dramáticas, “Lady Contemplation”, testimonian el paralelismo que Cavendish establece entre la mente humana y la Naturaleza. Tanto la mente como la Naturaleza son creadoras y disfrutan de la inmensa variedad de obras creativas.

Así, de algún modo, la capacidad creativa infinita de la mente humana opera como una suerte de compensación de la diferencia tajante entre la infinitud de la Naturaleza y la finitud de sus partes. Cuando la mente se dispone a hacer filosofía, en busca de la verdad sobre las causas de los fenómenos naturales, choca con el obstáculo de su finitud y solo puede llegar a la probabilidad. Pero cuando, a través de las fantasías poéticas elevadas, crea por placer una inmensa variedad de ficciones, rompe con esos límites que le imponía su condición de recorte finito de la Naturaleza. Sin embargo, ese poder expansivo que la fantasía aporta y contiene un potencial valor epistémico, nunca debe tratar de imponerse sobre la razón y obstruirla. En verdad, debe adaptarse y dejarse regular por ella, a pesar de que la fantasía tiende a desarrollarse “no tanto por reglas y métodos, sino por elección”.⁵⁶

54 En este punto, Cavendish comparte la perspectiva acerca del valor de la poesía sostenida por Philip Sidney, aunque tiene ciertas diferencias con él (cf. Hock 800-801).

55 Lady Contemplation en Plays 184: “*the mind takes as much pleasure in creating of Fancies, as Nature to create and dissolve, and create Creatures anew: For Fancy is the Minds creature, & imaginations are as several worlds, wherein those Creatures are bred and born, live and dye; thus the mind is like infinite Nature*”.

56 PF: “To All Noble and Worthy Ladies” s/n: “*fancy goeth not so much by rule and method, as by choice*”.

Conclusión

En este artículo hemos indicado que ni la falibilidad de las capacidades humanas ni el argumento del sueño operan como argumentos que sustentan el escepticismo moderado de Cavendish. En cambio, el argumento de fondo por el que adopta una posición probabilista es de carácter metafísico: el contraste entre la infinitud de la Naturaleza y la finitud de la mente humana (*cf.* Clucas 205). Sin embargo, en Cavendish no se puede trazar una línea divisoria que distinga claramente la metafísica y la epistemología (*cf.* Michaelian 32). De tal manera, al establecer la diferencia de escalas entre lo infinito y lo finito, Cavendish no solo construye una ontología materialista, sino que a la vez delinea un tipo de sujeto de conocimiento que da lugar a una epistemología probabilista. Por un lado, la mente en el ejercicio serio de la razón filosófica siempre queda retrasada, nunca alcanza a captar en toda su profundidad y extensión la obra infinita de la Naturaleza. Por otro lado, la mente en el ejercicio del ingenio poético puede crear fantasías elevadas que, si están debidamente articuladas con la razón, le permiten acercarse un poco más a la Naturaleza en su infinitud. Los mejores discursos filosóficos —es decir, las conjeturas más cercanas a esa verdad inasible— pueden surgir de la correcta articulación entre la razón y la fantasía.

Como vemos, a diferencia de otras discusiones en torno al escepticismo habituales en su tiempo, a Cavendish no le preocupa enfatizar las diferencias entre la realidad y la ficción. Lo que en Descartes fue utilizado como un argumento que ofrecía razones para dudar de supuestos conocimientos, en Cavendish revierte su significado epistémico. La no distinción entre el sueño y la vigilia es una manifestación más de la gran capacidad del cerebro humano de formarse imágenes a voluntad y de memoria, sin la necesidad de la presencia de objetos externos que le sirvan como modelo. Esta capacidad se asemeja mucho a la actividad del ingenio que se encarga de crear fantasías poéticas. Dentro de este marco, la no diferencia entre el sueño y la vigilia, así como los errores perceptuales o las alucinaciones que confunden la realidad con la ficción no constituyen, para Cavendish, un verdadero obstáculo epistemológico. Es por eso, que la fantasía puede tener un valor epistémico. Sin embargo, no todas las fantasías lo tienen, sino solo las que son poéticas y “elevadas”, se articulan con la razón, se dejan regular por ella y no pretenden obstruirla. Para nuestra mirada contemporánea esta convivencia entre razón y fantasía puede parecer un constructo intelectual incoherente, contradictorio, o impracticable. Sin embargo, no fue así a los ojos de Cavendish. Muy por el contrario, esa articulación entre razón y fantasía es una característica que atraviesa su obra fascinante, obra que, sin dudas, integra el canon del escepticismo moderno.

Bibliografía

- Acevedo-Zapata, Diana María. "Margaret Cavendish. Escritura, estilo Y filosofía natural." *Kriterion* 58.137 (2017): 271-290.
- Bour, Isabelle, et al., eds. "Perception and the Senses / Sens et Perception." *Études Épistémè* 30 (2016).
- Boyle, Deborah. "Margaret Cavendish's Non-feminist Natural Philosophy." *Configurations* 12.2 (2004): 195-227.
- Boyle, Deborah. "Margaret Cavendish on Perception, Self-Knowledge, and Probable Opinion." *Philosophy Compass* 10.7 (2015): 438-450.
- Boyle, Deborah. *The Well-Ordered Universe: The Philosophy of Margaret Cavendish*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Broad, Jacqueline. "Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: Science, Religion, and Witchcraft." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 38.3 (2007): 493-505.
- Calvente, Sofía. "La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica." *Daimon, Revista internacional de filosofía* (2021).
- Cavendish, Margaret. [PF] *Poems and fancies*. J. Martin and J. Allestrye, 1653.
- Cavendish, Margaret. [PPO] *The philosophical and physical opinions*. J. Martin and J. Allestrye, 1655.
- Cavendish, Margaret. [wo] *The worlds olio written by the Right Honorable*. J. Martin and J. Allestrye, 1655.
- Cavendish, Margaret. [GNP] *Natures Pictures*. J. Martin and J. Allestrye, 1656.
- Cavendish, Margaret. [ODS] *Orations of divers sorts accommodated to divers places*. 1662.
- Cavendish, Margaret. *Playes written by the thrice noble, illustrious and excellent princess, the Lady Marchioness of Newcastle*. A. Warren, for John Martin, James Allestrye, and Tho. Dicas, 1662.
- Cavendish, Margaret. [PL] *Philosophical Letters*. 1664.
- Cavendish, Margaret. [BW] *The description of a new world, called the blazing-world*. A. Maxwell, 1668. trad. *El mundo resplandeciente*. Editado y traducido por María Antonia Martí Escayol, Siruela, 2017.
- Cavendish, Margaret. [OEP] *Observations upon Experimental Philosophy*. Edited by Eileen O'Neill. Cambridge University Press, 2001.
- Childers, Danny. "Wit in the Early Modern Literary Marketplace." Diss. The University of Southern Mississippi, 2014. 283.
- Clark, Stuart. *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*. Oxford University Press, 2007.
- Clucas, Stephen. "Variation, Irregularity and Probabilism." *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*. Edited by Stephen Clucas. Ashgate, 2003. 109-209.

- Cunning, David. *Cavendish*. Routledge, 2016.
- Descartes, René. [AT] *Oeuvres complètes*. Editado por Charles Adam y Paul Tannery. Vrin-CNRS, 1964-1974.
- Glanvill, Joseph. *Scepsis scientifica: Or confest ignorance, the way to science; in an essay of the vanity of dogmatizing, and confident opinion. With a reply to the exceptions of the learned Thomas Albius*. Eversden, 1665.
- Hock, Jessie. "Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish's Poems and Fancies." *Studies in Philology* 115.4 (2018): 766-802.
- James, Susan. "Hermaphroditical Mixtures: Margaret Cavendish on Nature and Art." *Early Modern Women on Metaphysics*. Edited by Emily Thomas. Cambridge University Press, 2018. 31-48.
- Lewis, Eric. "The Legacy of Margaret Cavendish." *Perspectives on Science* 9.3 (2001): 341-365.
- Michaelian, Kourken. "Margaret Cavendish's epistemology." *British Journal for the History of Philosophy* 17.1 (2009): 31-53.
- Monroy Nasr, Zuraya. "Epistemología y sujeto en la filosofía anti-mecanicista de Margaret Cavendish." *Revista latinoamericana de filosofía* 29.2 (2003): 185-198.
- Price, Bronwen. "Feminine Modes of Knowing and Scientific Enquiry: Cavendish's Poetry as a Case Study." *Women and Literature in Britain*. Cambridge University Press, 1996. 117-142.
- Sarasohn, Lisa. "A Science Turned Upside Down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish." *Huntington Library Quarterly* 47 (1984): 289-307.
- Sarasohn, Lisa. *The natural philosophy of Margaret Cavendish: Reason and fancy during the scientific revolution*. Johns Hopkins University Press, 2010.
- Sarasohn, Lisa. "Fideism, negative theology and Christianity in the thought of Margaret Cavendish." *God and Nature in the Thought of Margaret Cavendish*. Edited by B.R. Siegfried and Lisa Sarasohn. Routledge, 2016. 93-106.
- Sherman, Anita. "The Skeptical Fancies of Margaret Cavendish: Reoccupation." *Skepticism in Early Modern English Literature: The Problems and Pleasures of Doubt*. Cambridge University Press, 2021. 137-175. [<https://doi.org/10.1017/9781108903813.005>]
- Stanley, Thomas. *The history of philosophy, in eight parts. Humphrey Moseley and Thomas Dring*, 1656.
- Suzuki, Mihokos. "The Essay Form as Critique: Reading Cavendish's *The world's Olio* through Montaigne and Bacon (and Adorno)." *Prose Studies* 22.3 (1999): 1-16. [<https://doi.org/10.1080/01440359908586682>]
- Zuluaga, Mauricio. "El problema pirrónico en Descartes." *Descartes y sus interlocutores. Doce ensayos de interlocución con Descartes*. Coordinado por Laura Benitez Grobet y Alejandra Velázquez Zaragoza. Universidad Nacional Autónoma de México, 2021. 73-90.