

DEVENIRES

Artículos

MIGUEL ÁNGEL URREGO ARDILA

Reformas o revolución. Las incertidumbres del comunismo y las izquierdas en México...

RAUL VILLASEÑOR TALAVERA
y HUGO RODRÍGUEZ URIBE

Discurso y emancipación de la conciencia:
contribuciones desde la pedagogía crítica

Dossier

Filósofas de la Modernidad temprana

DOMINIQUE RABY

Xochiquétzal múltiple. Amor y sanación en la filosofía (palabra-acción-mundo) femenina prehispánica

GABRIELA DOMEcq

Estrategias retóricas y usos de la Biblia en el *Traité de la morale et de la politique* de Gabrielle Suchon

JULIA MUÑOZ VELASCO

Los mundos fantásticos de Margaret Cavendish

AÍDA ATENEA BULLEN AGUIAR

La pintura y la ciencia de María Sibylla Merian...

Traducción

MARTIN HÄGLUND

Materialismo radicalmente ateo:
una crítica a Meillassoux

Entrevista

ÍÑIGO SÁNCHEZ, RUBÉN SÁNCHEZ
y CHRISTIAN DUECKER

Nihilismo y sentido. Entrevista a Costantino Esposito



LOS MUNDOS FANTÁSTICOS DE MARGARET CAVENDISH

Julia Muñoz Velasco
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
juliamuvel9@gmail.com

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo argumentar que la postura filosófica pansiquista de Cavendish necesita de la fantasía para ser explicada y comprendida. Esto se debe a que dicha facultad permite experimentar versiones del mundo que podrían parecernos, a primera vista, ajenas, pero que podemos reconsiderar filosóficamente tras familiarizarnos con ellas desde la ficción. El gran valor epistémico que Cavendish confiere a la fantasía es algo que se ha estudiado ampliamente dentro de la bibliografía secundaria. Aquí, sin embargo, se analizará únicamente la importancia que Cavendish confiere a la fantasía para el quehacer filosófico.

Palabras clave: fantasía, ficción, filosofía natural, pansiquismo.

Recibido: septiembre 1, 2025. **Aceptado:** noviembre 20, 2025.

THE FANTASTICAL WORLDS OF MARGARET CAVENDISH

Julia Muñoz Velasco
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM
juliamuvel9@gmail.com

Abstract: This paper aims to show that Cavendish's panpsychist philosophical stance requires phantasy to be explained and understood. This faculty allows us to experience versions of the world that might seem, at first glance, foreign to us; but after becoming familiar with them through fiction, we can philosophically reconsider them. The epistemic value that Cavendish assigns to fantasy has been extensively studied within secondary literature. Here, however, only the importance that Cavendish confers to phantasy for philosophical practice will be analyzed.

Keywords: phantasy, fiction, natural philosophy, panpsychism.

Received: September 1, 2025. **Accepted:** November 20, 2025.

*The poet's eye, in a fine frenzy rolling,
Doth glance from heaven to Earth,
from Earth to heaven,
And as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes and gives to airy nothing
A local habitation and a name.*

WILLIAM SHAKESPEARE

So in this World, may many Worlds more be

MARGARET CAVENDISH

Introducción

En su libro *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades*, Martha Nussbaum sostiene que la “imaginación narrativa” es “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia el relato de esa persona y de entender los sentimientos, los deseos y las expectativas que podría tener esa persona” (2010, 132). Esta capacidad, nos dice la autora, es indispensable para la formación de una ciudadanía del mundo y para el desarrollo de habilidades sociales como la empatía o la comprensión. De una manera similar, en *El cultivo de la humanidad*, Nussbaum defiende que, por medio de la ficción, los seres humanos aprendemos a “atribuir vida, emociones y pensamientos a una forma que tiene escondida su interioridad” (2005, 89), de tal manera que privarnos de ciertas historias equivale a perder de vista diferentes perspectivas del mundo.

El presente artículo tiene como objetivo argumentar que la postura filosófica pansiquista de Cavendish necesita de la fantasía para ser explicada y comprendida. Esto se debe a que dicha facultad permite experimentar versiones del mundo que podrían parecernos, a primera vista, ajenas, pero

que podemos reconsiderar tras familiarizarnos con ellas desde la ficción. El gran valor epistémico que Cavendish confiere a la fantasía es algo que se ha estudiado ampliamente dentro de la bibliografía secundaria (Manzo 2023, 108). Aquí, sin embargo, se analizará únicamente la importancia que Cavendish confiere a la fantasía para el quehacer filosófico.

Para lograr esto último, el texto se dividirá en las siguientes secciones. Primero, se expondrán las razones de Cavendish para presentar como un mismo proyecto filosófico sus *Observaciones sobre filosofía experimental*, junto con *La descripción de un mundo nuevo, llamado un mundo resplandeciente*. Esto permitirá mostrar por qué, para esta autora, la filosofía debe ser creativa y original, sin que ello amenace o demerite su labor. Posteriormente, se explicará la relación que guarda la concepción filosófica de la fantasía con el pansiquismo de Cavendish, para mostrar que no puede haber ninguna facultad que sea ‘irracional’, o que pueda ser un peligro para las investigaciones de la filosofía natural. Por último, se explicará por qué la fantasía no ofrece exclusivamente una forma de ‘escapar’ del mundo, sino que también proporciona una vía para redescubrirlo y redescubrirse en él.

1. Dos disciplinas unidas por sus polos

En 1666, Margaret Cavendish publicaría dos de sus obras más importantes. Por un lado, un tratado de filosofía natural titulado *Observaciones sobre filosofía experimental* [*Observations Upon Experimental Philosophy*]; y, por el otro, una obra de ficción llamada *La descripción de un mundo nuevo, llamado un mundo resplandeciente*¹ [*The Description of a New World, Called the Blazing World*]. Lejos de ser sólo una coincidencia, la decisión de publicar simultáneamente estos libros refleja la concepción que Cavendish tenía de su propio quehacer filosófico y del lugar que la fantasía tenía en él.

¹ De aquí en adelante, me referiré a esta obra simplemente bajo el nombre de *El Mundo Resplandeciente*.

Para confirmar que no se trata tan sólo de una conjunción azarosa, sino de un mismo proyecto filosófico bajo dos expresiones diferentes, Cavendish señala en los prefacios a *El Mundo Resplandeciente* que creó estas obras con la intención de presentar dos mundos distintos, aunque coherentes entre sí, unidos por sus dos polos (Cavendish 2017, 55). Esta forma de conexión resulta significativa ya que, dentro de las primeras páginas de la novela, Cavendish hablará sobre dos mundos que también se encuentran mutuamente ensamblados por sus respectivos polos de tal forma que “si alguien llega a alguno de esos polos, es forzado o bien a volver o bien a entrar al otro mundo” (Cavendish 2017, 62). De alguna forma, es como si Cavendish nos invitara a considerar que nuestras pesquisas filosóficas están siempre conectadas (incluso sin darnos cuenta) a otras disciplinas, como lo es en este caso la literatura. En otras palabras, hay un punto en el que, para seguir avanzando (en la investigación o en un viaje a través del océano) hay que dejar el mundo conocido atrás y adentrarse en un mundo nuevo.

Ahora bien, presentar un libro de ficción en sincronía con un tratado filosófico es algo tan fuera de lo común en nuestros días, como lo era en la época de Cavendish. Consciente de ello, la duquesa de Newcastle sintió la necesidad de comenzar uno de los prefacios de *El Mundo Resplandeciente* con la siguiente advertencia: “Si usted se pregunta por qué he unido una obra fruto de la imaginación² [Fancy] a mis serias *Observaciones Filosóficas*, piense que no es un menospicio a la filosofía o una opinión fuera de lugar, como si este noble estudio no fuera más que una ficción de la mente” (Cavendish 2017, 55). Con estos primeros renglones, es posible plantear preguntas decisivas para comprender el proyecto filosófico de Cavendish, así como su contexto histórico. Primero, ¿por qué sería necesario aclarar que vincular la ficción a la filosofía no es equiparable a despreciar a esta última? Segundo, ¿qué tipo de “ficciones de la mente” podrían ayudar a la labor filosófica?

² Martí Escayol, en la edición en español editada por Siruela, eligió traducir “Fancy” por “imaginación”. Sin embargo, en este escrito me referiré a esta facultad por el nombre de Fantasía.

2. La ‘seriedad’ de la filosofía

Cavendish inicia su prefacio anticipando que se le objetará esta forma dual de plantear su proyecto filosófico. Esto se debe, como su elección de palabras nos permite apreciar, a que la filosofía es “seria” y “un noble estudio”, mientras que la literatura es una *mera* ficción de la mente (Cavendish 2017, 55). Este contraste ya había sido abordado por la autora con anterioridad, trece años antes de la publicación de *El Mundo Resplandeciente*. En 1653, Cavendish publicó una obra titulada *Fantasías filosóficas [Philosophical Fancies]*. Ahí, bajo la forma de un poema o fantasía [*fancy*], encontramos un diálogo entre la Razón y los pensamientos, en el que estos debaten hasta dónde debe llegar la fantasía al momento de reflexionar. La Razón, por un lado, les pide a los pensamientos que no “corran por caminos extraños y fantásticos”,³ pues si se alejan mucho de lo que ya se ha establecido como norma en las Escuelas, el Mundo les juzgará como meras tonterías o locuras.

Como respuesta a este consejo, los pensamientos le dicen a la Razón que no les moleste en sus estudios, ya que la Naturaleza les ha dado “la libertad sin límites para correr más rápido y más lejos que el Sol”.⁴ A la luz de este intercambio, se puede apreciar el posicionamiento de Cavendish a favor de utilizar la fantasía como un recurso filosófico, en la medida en que permite ir más allá de lo que se ha asumido previamente como verdadero. Sin embargo, no deja de ser llamativo que esta apología vaya acompañada de una advertencia sobre el escarnio que puede recibir cualquier propuesta filosófica que vaya por una vía distinta a la de las Escuelas de su época. La fantasía siempre está demasiado cerca de la tontería y la locura como para ser una aliada confiable de la filosofía.

El diálogo presentado por esta *fantasía [fancy]* o poema plantea una tensión inherente al quehacer filosófico: esta labor debe ser creativa y original, pero no a tal punto que pueda ser considerada como una locura. Descrito de esta manera, el diálogo entre Razón y pensamientos puede

³ *Thoughts, run not in such strange phantastick waies.*

⁴ *Nature doth give us liberty to run, Without a Check, more swift far then the Sun.*

leerse como una representación de lo que Cavendish tuvo que enfrentar en los círculos filosóficos y científicos de su época. Nuestra autora tuvo que posicionarse constantemente entre la novedad de su obra y la aceptación de sus pares: “although Cavendish clearly challenges and revises generic boundaries, she also seeks inclusion in male literary and philosophical canons, and in order to gain recognition she must also be to some degree recognizable within such canons” (Leslie 1996, 7).

Tras revisar su biografía, es difícil concluir que Cavendish haya logrado encontrar el equilibrio entre los polos de esta tensión. Por el contrario, ha sido más o menos unánime la lectura que calificó a su obra como extravagante, desafiante o fuera de lo normal. Algunos de sus contemporáneos la veían, entre otras cosas, como una persona loca, presumida y pretenciosa (Battigelli 1998, 12). Hoy en día esta excentricidad es considerada como un rasgo positivo de su obra, sin embargo, ello no quita que siempre se valora con cierta cautela y que, sobre todo, sigamos enfrentándonos a la pregunta sobre cómo leer a Cavendish, si desde sus propios criterios o si desde los estándares del canon filosófico que la excluyó.

Prakas (2016), por ejemplo, nos dice que hay que reconocer los aciertos de la obra de Cavendish, sin por ello obviar sus dificultades: “taking Cavendish seriously has meant that we must defend her work against unwarranted dismissal, but it also means that we should not ignore problematic or contradictory elements in her writings” (124). De igual forma, Villanueva Noriega (2023) señala que “esta singularidad de Cavendish también hace difícil identificar claramente sus textos con una tradición, pues ella deliberadamente apostaba intelectualmente a la diversidad, la mezcolanza y la hibridación genérica” (25).

Esta dificultad para ‘descifrar’ la excentricidad de la duquesa de Newcastle también se manifestó en su visita a la *Royal Society of London for Improving Natural Knowledge*. Tan sólo un año después de publicar las *Observaciones* y *El Mundo Resplandeciente*, Cavendish fue la primera mujer invitada a esta institución, en la que participaban los científicos y filósofos naturales más importantes de su época. Este acontecimiento fue célebre, no sólo porque la duquesa llegó “vestida como un caballero, aunque sin barba” (Battigelli 1998, 13), sino, también, por el importan-

te desacuerdo filosófico que había entre Cavendish y los integrantes de la Royal Society, entre los cuales destaca, precisamente, el disenso sobre la seriedad propia de la filosofía.

En 1668, un año después de la visita de Cavendish y dos años después de la publicación de *El Mundo Resplandeciente*, Joseph Glanvill escribiría en defensa de la Royal Society que el propósito de esta sociedad era el de erigir una Historia Natural bien anclada en la “sobria realidad”, alejándose de los “ardores de la fantasía desenfrenada, evitando sus excursiones extravagantes” (Findlen 2006, 452). En cambio, como ya se ha visto, Cavendish consideraba que estos dos ámbitos, el de la fantasía y el de la historia o filosofía natural, no son mutuamente excluyentes, sino que son dos mundos conectados por sus polos, mismos que pueden ser coherentes entre sí aun con sus diferencias. Para comprender mejor la compatibilidad, es importante recalcar que Cavendish hable de “fantasía” y no de “imaginación”. En el siglo XVII, la primera era reconocida como una facultad claramente distinta de la segunda. La imaginación era concebida como una facultad meramente reproductiva, esto es, una facultad capaz de presentar a la mente ciertas impresiones sensibles en la ausencia de objetos previamente percibidos (Smyth 2017, 16). En cambio, la fantasía es una facultad que tiene la libertad para producir sus propios objetos.

Mientras que la imaginación se situaba en un punto medio entre la materialidad recibida por los sentidos y la mente, la fantasía era capaz de tomar una mayor distancia del mundo y, con ello, podía gozar de una mayor autonomía para generar sus propias creaciones (Smyth 2017, 18). Esto último hacía que, en la época de Cavendish, la fantasía fuera considerada una facultad peligrosa para las investigaciones científicas y para la racionalidad, ya que parecía ser una capacidad autosuficiente que no tenía por qué responder a la realidad observable. Por el contrario, se trataba de una facultad que podía encontrar en sí misma la motivación suficiente para crear mundos de manera ilimitada.

Estos rasgos hacían de la fantasía una gran amenaza para el estudio de la naturaleza: “such an active, autonomous, secular, pleasure-seeking version of the imagination poses the risk that anyone could, in one translation of the words of Francis Bacon, ‘give out a dream of [her] own imagination

for a pattern of the world”” (Smyth 2017, 19). La fantasía conllevaba la peligrosa posibilidad de abandonar la filosofía ‘seria’ para enfocarnos únicamente en la creación de mundos acordes a nuestros caprichos o deseos. Cuando Cavendish advierte que ella no piensa en la filosofía natural como una mera “ficción de la mente”, está aludiendo a esta concepción de la fantasía y al debate, tan importante en su época, sobre si la ficción era tan sólo una pérdida de tiempo para la ciencia. Si la filosofía deseaba prosperar en su estudio de la naturaleza, debía abandonar el ámbito de la fantasía y proclamarse como una disciplina seria, anclada firmemente a la realidad.

3. La ‘enfermedad’ fantástica de Cavendish

Si la fantasía entraña el riesgo de perder de vista la realidad y extraviar a la ciencia en sus investigaciones sobre la naturaleza, ¿por qué Cavendish presentaría una defensa de esta facultad? ¿Estaba ella a salvo de estos peligros? Es curioso que la duquesa inicie el prefacio de las *Observaciones* hablando de su posible ‘enfermedad’: “It is probable, some will say, that my much writing is a disease; but what disease they will judge it to be [...] Perhaps they will say, it is an extravagant, or at least a fantastical disease” (Cavendish 2001, 7). Este padecimiento responde a dos rasgos importantes. Por un lado, a la cantidad de obras que escribió, más si consideramos que lo hizo en una época en donde las mujeres difícilmente podían publicar, y mucho menos doce obras tal como ella hizo. Por el otro lado, esta enfermedad también responde a la gran diversidad de géneros presentes en su obra, donde encontramos “una imbricación de ficción y no ficción que, lejos de ser meramente estilística, apunta al valor epistémico de la fantasía” (Lavié 2022, 18).

Sin embargo, en lugar de preocuparse por deslindarse de esta ‘condición’, Cavendish confiesa que es un honor estar ‘infectada’ por la misma enfermedad que han tenido las mentes más ilustres, desde Aristóteles hasta Ovidio, es decir, desde la filosofía hasta la poesía, pasando por la medicina, la abogacía o las matemáticas (Cavendish 2001, 7). Lo anterior permite afirmar que padecer de dicha “enfermedad fantástica” no

constituye un obstáculo para el quehacer filosófico, sino que puede llegar a ser una parte beneficiosa del mismo. Pero, ¿cómo es eso posible? ¿Cómo se neutraliza a la fantasía para disfrutarla y aprender de ella, en lugar de temerla? Para responder a estas preguntas es importante enfatizar dos puntos de la obra de Cavendish: (a) la fantasía no es una facultad inherentemente irracional y (b) la fantasía es un peligro sólo cuando hay una falta de sincronía entre racionalidad y fantasía.

4. El pansquisimo como raíz común

Para comenzar a explicar el primer punto, a saber, si la fantasía no es una facultad inherentemente irracional, es preciso regresar al prefacio de *El Mundo Resplandeciente*. Ahí, la duquesa distingue “Razón” de “Fantasía”. La primera es una facultad que, preocupada por la verdad, indaga las relaciones causales presentes en la naturaleza; mientras que la fantasía se olvida de la verdad para enfocarse en la ficción, caracterizándose como una facultad capaz de crear “por sí misma todo lo que le place y deleita” (Cavendish 2017, 56). De esta manera, la razón se distingue por querer conocer la realidad con la mayor precisión posible, mientras que a la fantasía le da igual si sus objetos existen o no.

Ahora bien, el hecho de que sean dos facultades distintas, con sus respectivos objetos e intereses, no significa que sean mutuamente excluyentes o que la fantasía siempre sea un peligro para la filosofía. Por el contrario, ambas facultades comparten el mismo fundamento metafísico. Cavendish pide a sus lectores no malinterpretar su forma de presentar esta distinción como si se tratara de facultades irreconciliables, pues ambas son “efectos o, más bien, acciones de la parte racional de la materia” (2017, 56). Sin embargo, para valorar la importancia de este argumento y así evitar dicha malinterpretación es preciso considerar los rasgos generales de la concepción pansiquista de la naturaleza de Cavendish.

El problema mente-cuerpo es uno de los debates metafísicos más importantes de la época de la filosofía moderna temprana, en el que partici-

paban posturas dualistas y monistas. Como representante de la primera de ellas tenemos a René Descartes, quien en las *Meditaciones Metafísicas* sostenía que el pensamiento es radicalmente ajeno al cuerpo: “en cuanto que yo soy sólo una cosa que piensa –y no extensa–, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, en cuanto que él es sólo una cosa extensa –y no pensante–, es cierto entonces que ese yo (es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy), es enteramente distinto de mi cuerpo, y que puede existir sin él” (Descartes 2005, 232). De esta manera, su postura es *dualista* por afirmar que la sustancia extensa (cuerpo) y la sustancia que piensa (alma) son metafísicamente independientes entre sí.

Por el contrario, el monismo sostenía que existe tan sólo una sustancia metafísica, a saber: la materia. Para los defensores de esta posición, el pensamiento debía explicarse necesariamente como un atributo o parte de la materialidad. Como representantes de esta postura filosófica tenemos a Thomas Hobbes y a Pierre Gassendi. Ambos autores participaron en las objeciones y respuestas que fueron incorporadas como parte de la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*. Hobbes, por ejemplo, difiere de la posición cartesiana al decir que “no podemos separar el pensamiento de una materia que piense [...] una cosa que piensa es más bien material que inmaterial” (Hobbes en Descartes 2005, 389). Gassendi, por su parte, le objeta a Descartes que no se trata de una sustancia incorpórea y otra corpórea, sino de distintos tipos de cuerpos “uno grosero y otro suelto, de manera que al primero se le da el nombre de cuerpo, y al segundo el de alma o espíritu” (Gassendi en Descartes 2005, 666).

Cavendish también es defensora de la postura monista, pero su caracterización de la materia difiere significativamente de la de Hobbes o Gassendi, pues estos dos autores tenían una concepción mecanicista de la materia, según la cual el pensamiento se identificaba como una propiedad exclusiva de ciertos cuerpos (como el cerebro). Por ello es que, como advierte Cunning (2022): “Cavendish is aware that she is writing in a tradition in which the prospect of thinking matter is not going to be taken seriously. In the eyes of many of her contemporaries and predecessors, matter is not only unintelligent, but also inert and utterly worthless”.

En otras palabras, dentro de la misma posición monista existía el debate sobre si la propiedad de pensar era algo que correspondía a toda la materia, o sólo a una parte de ella. Cavendish optará por defender la posición más radical que implica negar “that rational matter, or mind, exists only in the brain or some other region of the human body. Rather, animate matter moves throughout nature” (O’Neill 2001, xxv). El monismo *pansiquista* de Cavendish parte de lo que ella identifica como el *triunvirato* de la naturaleza o los tres grados de la materia: el inanimado, el sensible y el racional. Aunque estos cumplen diferentes funciones, permanecen siempre como elementos inseparables entre sí, ya que “wheresoever is body, there is also a commixture of these three degrees of matter” (Cavendish 2001, 181). Con esta concepción filosófica de la materia, el monismo pansiquista de Cavendish puede resumirse en las siguientes premisas presentadas en las *Observaciones*:

- (1) La naturaleza es material y no puede probarse lo contrario
- (2) Si todo en la naturaleza es material, la razón y la sensibilidad también lo son
- (3) No hay necesidad, por tanto, de postular una mente incorpórea para explicar la posibilidad del pensamiento
- (4) De esta forma, “todas las fantasías [*fancies*], imaginaciones, juicios, memorias, recuerdos, y afines, no son otra cosa que acciones de la razón, o de las partes racionales de la materia animada” (2001, 272, *mi traducción*).

Esta concepción filosófica de la naturaleza como una única materia animada y racional, tiene fuertes implicaciones en la distinción entre racionalidad y fantasía. Smyth señala que “Cavendish’s strange materiality allows not only for a novel view of *nature* but of *fiction*” (2017, 126). Al señalar esta raíz metafísica común, Cavendish es capaz de oponerse a la lectura que establece una jerarquía epistémica entre ambas facultades. Desde la postura dualista, la imaginación y la sensación son fuentes de conocimiento menos fiables porque sus actividades requieren de la participación tanto del alma como del cuerpo. Según Descartes, existen otras formas de pensamiento independientes de lo corpóreo que, por lo mismo, ofrecen un conocimiento del mundo con mayor grado de certeza y necesidad (Descartes 2005, 156). En cambio, Cavendish se opone

radicalmente a esta jerarquía que deja mal parada epistémicamente a la fantasía pues todo pensamiento (incluyendo las fantasías) son producto de la actividad del grado racional de la materia, a tal punto que es posible concluir que (a) la fantasía no sólo no es una facultad inherentemente irracional, sino que, por el contrario, la fantasía es una facultad necesariamente ‘racional’.

5. Error, locura y fantasía

Ahora retornemos al segundo punto sobre cómo (b) la fantasía es un peligro sólo si hay una falta de sincronía entre racionalidad y fantasía. La pregunta es, si tanto razón como fantasía tienen una raíz común, ¿cómo podría haber un desfase entre ambas? A Cavendish le interesa sostener que la fantasía puede contribuir significativamente en la investigación de la naturaleza y, para defender esta tesis, Cavendish distinguirá entre error, locura y fantasía.

En uno de los prefacios a *El Mundo Resplandeciente*, la autora advierte que no basta con ceñirse a la razón y evitar la fantasía para eludir la posibilidad del error. Por el contrario, muchos filósofos pueden confundir falsedades con verdades y puede existir una gran diversidad de opiniones en filosofía, muchas de las cuales no coinciden con la verdad. Sin embargo, esto de ninguna manera prueba que la filosofía es una mera ficción arbitraria, ya que “los errores proceden de los diferentes movimientos de la razón” (Cavendish 2017, 55). En otras palabras, así como la razón y la fantasía parten de la misma constitución material, el error también será explicado dentro de la filosofía de Cavendish como producto de un movimiento irregular y desordenado de los grados o elementos racionales y sensibles de la materia.

Para ilustrar esta concepción del error, consideremos el siguiente ejemplo. Una persona entra en un cuarto oscuro en donde hay una cuerda tirada en el piso. Al ver esa figura, en esas condiciones sensibles, se asusta al creer que no se trata de una cuerda sino de una serpiente. Ahora, imaginemos que esa misma persona comienza a pensar que la figura del piso

no se mueve y que, observándola bien, pareciera no coincidir en color o en tamaño a una serpiente. Este ejemplo es proporcionado por Cavendish para sostener que la parte racional y la parte sensible de la materia suelen corregirse mutuamente: “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” (2001, 274). De esta forma, Cavendish niega que los errores sean productos exclusivamente de la razón o de la sensibilidad, sino que son resultado de ciertos movimientos de la materia.

En continuidad con esta explicación del error, Cavendish define a la locura (*madness*) como “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” (Manzo 2024, 105). Además, Cavendish distingue dos tipos de locura que corresponden a los dos grados animados de la materia: el sensible y el racional. Por un lado, en la locura sensible “la materia sensible produce imágenes que no se corresponden con la realidad” (Manzo 2024, 105). Por otro lado, la locura racional o *rational madness* es aquella provocada por los movimientos de los componentes de la materia racional, mismos que generan fantasías salvajes, opiniones inconstantes, conceptos extraños, etc. (Manzo 2024, 109).

De esta forma, sería impreciso atribuir a la facultad de la fantasía los errores que pueden cometerse en la investigación científica. En realidad, sólo en algunos casos puede haber ciertas irregularidades en los movimientos de las partes sensibles y racionales de la materia. Normalmente, estos mismos elementos de la materia están a la base de todos los juicios de la filosofía natural sin que causen problemas. Más aún, Cavendish señala que, a diferencia de la locura sensible o la locura racional, también existen las llamadas *fantasías elevadas* que “surgen de movimientos regulares, ordenados y armónicos de la materia” (Manzo 2024, 109), mismas que son benéficas para la investigación de la naturaleza.

La fantasía, por tanto, no es equiparable con una facultad que pierde de vista a la realidad y que, en ese sentido, esté más cerca de la locura o del error que la propia razón. Por el contrario, es una facultad que puede realizar aportaciones epistémicas valiosas para la filosofía. En palabras de Silvia

Manzo: “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 [...] 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” (2024, 112).

Cavendish les explica a sus lectores que decidió coordinar la publicación conjunta de su serio tratado de filosofía (las *Observaciones*) junto con su lúdica obra de ficción (*El Mundo Resplandeciente*) porque: “la razón [...] a veces requiere la ayuda de la imaginación para recrear la mente y distraerla” (2017, 56) e incluso llega a identificarse como una *creadora de mundos* tanto filosóficos como fantásticos (2017, 187). Con estas razones, el aspecto lúdico de la fantasía no debe ser desterrado de la filosofía.

6. Un mundo en el que las piedras piensan y los animales hablan

Antes de continuar conviene recordar lo dicho hasta ahora. Cavendish considera importante advertir a sus lectores que vincular literatura y filosofía no es una acción en detrimento de esta última, ya que hay ciertas ficciones que pueden contribuir positivamente al quehacer filosófico, en la medida en que éste deba ser también creativo y original. La facultad capaz de proveer dichas ficciones es la fantasía que, en contraposición con la imaginación, puede crear libre e ilimitadamente sus propios mundos. El peligro con esto último, sin embargo, es que la fantasía se distancie tanto de la realidad que pueda desviar a las investigaciones sobre la naturaleza de su verdadero propósito. Para descartar esta sospecha, Cavendish ofrece varios argumentos para aclarar (a) que la fantasía es una facultad inherentemente racional al estar constituida por la misma materia que el resto de la Naturaleza, y que (b) esta facultad es benéfica para la filosofía cuando trabaja en armonía con la racionalidad, a diferencia de como lo hace en los errores o en la locura.

Con todos estos elementos, es posible ahora proponer una lectura de *El Mundo Resplandeciente* que, más allá de sus contenidos específicos,

sea capaz de revelar la aportación que tiene esta ficción para la filosofía de Cavendish. Este relato o “descripción poética” (2017, 187), como lo llama Cavendish, comienza con el secuestro de una joven que, tras ser la única superviviente de un naufragio, cruza a través del polo norte hacia el mundo resplandeciente. Páginas más adelante se descubre que la historia de esta joven, quien pasa de ser secuestrada a ser la Emperatriz, se desenvuelve en por lo menos tres mundos distintos, uno de ellos el nuestro. Lo anterior significa que, para seguir el relato de *El Mundo Resplandeciente*, hace falta trazar el mapa de sus muchos mundos, lo cual dificulta seriamente la delimitación geográfica de sus acontecimientos.

La presencia de una gran diversidad de mundos al interior de la novela es filosóficamente importante por varias razones. Primero, en una época tan próxima a los debates entre las posturas geocéntricas y heliocéntricas, resulta llamativo que Cavendish sostenga que el planeta Tierra no sólo no es el centro del universo, sino que ni siquiera lo es ‘nuestro’ Sol ya que existe una gran pluralidad de mundos con sus respectivos soles: “cada uno de estos mundos, teniendo su propio sol para iluminarlo, se mueve en sus propios círculos” (Cavendish 2017, 62). Filosóficamente, esta descripción supone un distanciamiento radical de la perspectiva antropocentrista tradicional, en la cual el ser humano constituye siempre el centro gravitacional, tanto de la trama como del Universo. Este rompimiento con el antropocentrismo quedará también reflejado en la descripción de las criaturas que habitan el mundo resplandeciente, por tratarse de una especie híbrida que guarda semejanzas tanto con los humanos como con diferentes especies animales e incluso vegetales. De ahí que Cavendish hable de la existencia, entre otros personajes, de hombres-oso, hombres-zorro, hombres-pájaro e inclusive hombres-hierba (2017, 64).

La segunda razón por la cual esta pluralidad de mundos al interior de la novela es filosóficamente sugerente, es porque conduce a sus lectores a cuestionar las fronteras entre lo conocido y lo desconocido, lo ‘nuevo’ y lo ‘viejo’, e incluso su propio lugar en el universo. Varias especialistas en Cavendish han enfatizado la importancia de este último punto. Lasa, por ejemplo, afirma que: “Tal liminalidad es también evidente en *El mundo radiante* que, en tanto utopía, se instala en el límite de la ficción

y la no ficción” (2021, 3). Por su parte, Smyth afirma que “by pushing on the limits of what is possible, the fictions Fancy creates also create knowledge about the world [...] At the very least, Fancy’s fictions reveal the limits of the world as it is. But they can also demonstrate the very existence of worlds that seem, at first, impossible” (2017, 126).

Esta línea de interpretación sería heredera de aquella distinción trazada por Aristóteles en la poética, quien marcaba la diferencia entre historia y poesía en la medida en que “no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que *podría suceder*” (Aristóteles, 1451a). En este sentido, Cavendish emplearía también la poesía para reflexionar filosóficamente, no tanto para imaginar otros mundos posibles, sino para ofrecernos otras maneras posibles de imaginar *este* mundo. Esto es defendido por Marina Leslie, quien afirma:

To take Cavendish’s argument about the relationship of fancy and reason seriously requires that we think of *The Blazing World* less as an escape from world or a vision of a possible world than as a material engagement with world that is. Cavendish isn’t, in the end, defending poetry so much as anatomizing it and, in the process, enlarging the domain of fancy beyond its fictional effects or artifacts. The narrative trajectory across the multi-generic and sited worlds of *The Blazing World* is, in effect, a map of the material traces fancy’s engagement with reason. (2012, 88, mi énfasis)

La interpretación de Leslie ofrece una tercera razón para sostener que la novela de Cavendish es filosóficamente relevante. Mientras que en otras lecturas se realiza la capacidad de la fantasía para crear mundos posibles alternativos al nuestro, Leslie nos recuerda que, para Cavendish, ya vivimos de hecho en un mundo al que podemos considerar como compuesto de una única materia viva, sensible y racional, capaz de organizarse de infinitas formas. Leslie insiste mucho en el peso que tiene el peculiar monismo pansiquista de Cavendish, no sólo en su concepción filosófica de las facultades de la razón o la fantasía, sino también en la creación lúdica de mundos. No se trata únicamente de ofrecernos un escape *meramente ficticio* de un mundo lejano pero posible, en donde las mujeres puedan ocupar puestos políticos y puedan dedicarse a la filosofía; de una manera mucho más radical, podemos interpretar la obra

de Cavendish como una invitación a fantasear racionalmente que ese mundo es precisamente el nuestro, y que lo que nos hace falta es aventurearnos a considerar que siempre es posible redescubrir el mundo que creemos conocer.

El rechazo al antropocentrismo no sólo está presente en su obra de ficción, sino que Cavendish fue consistente al defender también en sus tratados filosóficos ‘serios’ que, por ejemplo, los animales tienen lenguaje, que son criaturas capaces de pensar y de comunicarse entre sí. Uno de los pasajes que mejor refleja esto último está en las *Observaciones*:

Some philosophical writers discourse much concerning the knowledge of man, and the ignorance of all other creatures [...] I believe other creatures have as much knowledge as man [...] but their knowledges being different, by reason of their different natures and figures, it causes an ignorance of each other's knowledge [...] Wherefore *he that will say, there is no knowledge but in man, at least in animal kind; doth, in my opinion, say more than ever he will be able to prove.* (2001, 218, mi énfasis)

En ese mismo pasaje, Cavendish insiste en que los seres humanos podemos reconocer y aprender del conocimiento generado por otras especies animales, como cuando observamos cambios en su comportamiento y esto nos permite inferir algo sobre el entorno común, como una tormenta, los niveles del río, etc. En clara contraposición con la postura cartesianas, la obra filosófica de Cavendish presenta, de la mano de la ficción, una gran diversidad de personajes híbridos que difuminan las fronteras y jerarquías entre animales humanos y no-humanos. La fantasía permite disfrutar de la posibilidad de imaginar que, tanto *este* como otros mundos, puedan ser pensados y conocidos desde una perspectiva alternativa al antropocentrismo:

Truly, if all other creatures cannot be denied to be material, they can neither be accounted irrational, insensible, or inanimate, by reason there is no part, nay, not the smallest particle in nature, our reason is able to conceive, which is not composed of animate matter, as well as of inanimate; of life and soul, as well as of body; and therefore *no particular creature can claim a prerogative in this case before another.* (Cavendish, 2001, 221, mi énfasis)

Por medio de la fantasía, Cavendish sigue explorando seriamente posiciones filosóficas que de otra forma serían fácilmente descartables, dados los prejuicios y consensos científicos de su época. Al igual que el caso de los animales, encontramos otro ejemplo en las *Observaciones*, cuando nuestra autora defiende abiertamente, en consonancia con su postura pansiquista, que así como los animales piensan, las piedras también lo hacen: “although a man perceives a tree or stone, yet he does not know whether the tree or stone perceives him, much less, what perceptions they make” (2001, 171). La radicalidad de este posicionamiento filosófico es que, como explica Lisa Walters, la filosofía natural de Cavendish “presents a complex disruption of the cultural signifiers that founded early modern understandings of bodies and matter” (2017, 37).

Con todo lo anterior, consideremos nuevamente la cita del “Epílogo” de *El Mundo Resplandeciente* en la que Cavendish se identifica como *autora* de mundos enteros (2017, 187), tanto filosóficos como de ficción. No se trata tan sólo de que la fantasía sea capaz de producir ilimitadamente mundos posibles ‘meramente ficticios’, sino de señalar que desde la filosofía también creamos mundos cuando pensamos aquel que habitamos bajo una determinada perspectiva, ya sea geocéntrica, heliocéntrica, monista, dualista, pansiquista, antropocéntrica, etc.

Conclusiones

En uno de sus poemas-fantasías (*fancies*), Cavendish presenta el diálogo imaginario entre un viejo roble y el hombre que lo está talando. El roble pide al humano que por favor no lo mate, mientras que este último trata de convencerle que, dada su vejez, es preferible la utilidad que pueda tener su madera para propósitos humanos. El roble, sin embargo, no cede:

No, let me here a poore *Old Oake* still grow;
I care not for these vaine *Delights* to know.
For *fruitlesse Promises* I do not care,
More *Honour* tis, my owne *green Leaves* to beare.
(Cavendish 2001, 160)

En esta fantasía, el viejo roble identifica la pretendida utilidad de su madera con vanas promesas, negando que las prioridades humanas sean las más importantes en el orden natural. Palabras más adelante, el viejo roble afirma que, a diferencia de los humanos, él cree que no vale la pena esclavizarse por dar gusto a las opiniones de los demás, en este caso, del hombre que busca convencerle de que estaría mejor talado que con vida. En contraste con una concepción filosófica de la naturaleza en la que ésta es un cúmulo de recursos susceptibles de ser explotados por el ser humano, Cavendish decide invitarnos a reflexionar, por medio de la fantasía, que vivimos en un mundo que (*literal y figurativamente*) siente y piensa de infinitas maneras, que de ninguna forma se agotan en las humanas.

Si Nussbaum (2010) tiene razón al señalar que la *imaginación narrativa* es un requisito indispensable para una mejor ciudadanía del mundo, en la que cada persona sea capaz de desarrollar un interés genuino por otros seres, entonces la filosofía de Cavendish puede leerse como un llamado a cuestionar todo aquello que extraviamos en nuestro quehacer filosófico al excluir a la fantasía en pos de la ‘seriedad’.

Referencias

- ARISTÓTELES. (1974). *Poética*. Edición trilingüe: griego, latín, español. Introducción, traducción al español, notas y apéndices de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica.
- BATTIGELLI, A. (1998). *Margaret Cavendish and the Exiles of the Mind*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- CAVENDISH, M. (2019). *Essential Writings*. D. Cunning (ed.) Oxford University Press.
- CAVENDISH, M. (2017). *El mundo resplandeciente*. Madrid: Siruela.
- CAVENDISH, M. (2001). *Observations Upon Experimental Philosophy*. E. O'Neill (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- CAVENDISH, M. (s.f.) *Philosophicall fancies. Written by the Right Honourable, the Lady Newcastle*. En Early English Books Online. <https://name.umdl.umich.edu/A53057.0001.001>. University of Michigan Library Digital Collections.
- CUNNING, D. (2022). “Margaret Lucas Cavendish”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta y U. Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/margaret-cavendish/>

- DESCARTES, R. (2005). *Meditaciones Metafísicas, con objeciones y respuestas*. Oviedo: KRK ediciones.
- FINDLEN, P. (2006). "Between Carnival and Lent: The Scientific Revolution at the Margins of Culture". En Collins, J. B., & Taylor, K. L. (ed.) *Early Modern Europe: Issues and Interpretations*. Blackwell Publishing.
- LASA, C. (2021). Marcos para la utopía de la mujer que escribe: Notas a *The Blazing World*, de Margaret Cavendish, y la relación con sus poemas científicos; *Stultifera Navis*; 2; 4; 9-2021; 1-11.
- LAVIÉ, C. (2022). *Fancy, Sense, Wit*: modos de la razón en la filosofía feminista de Margaret Cavendish. *Siglo Dieciocho*, 3, 17-40.
- LESLIE, M. (2012). Mind the Map: Fancy, Matter, and World Construction in Margaret Cavendish's "Blazing World". *Renaissance and Reformation*, 35(1), 85-112. <https://doi.org/10.33137/rr.v35i1.19076>
- LESLIE, M. (1996). Gender, Genre and the Utopian Body in Margaret Cavendish's *Blazing World*. *Utopian Studies*, 7(1), 6-24.
- MANZO, S. (2023). Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (fancy). *Ideas y Valores*, 72 (Supl. 10), 93-115.
- NUSSBAUM, M. (2010). *Sin fines de lucro, por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires/Madrid: Katz editores.
- NUSSBAUM, M. (2005). *El cultivo de la humanidad, Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- PRAKAS, T. (2016). "A World of her own Invention": The Realm of Fancy in Margaret Cavendish's The Description of a New World, Called the *Blazing World*. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 16(1), 123-145. <https://www.jstor.org/stable/jearlmodcultstud.16.1.123>
- SHAKESPEARE, W. (s.f.) *The Tempest*. B. A. Mowat y P. Werstine (eds.). The Folger Shakespeare. <https://www.folger.edu/explore/shakespeares-works/the-tempest/>
- SMYTH, M. (2017). *Women writing fancy*. In Springer eBooks. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-49427-2>
- VILLANUEVA Noriega, Gabriela. (2023). Tejer la Nueva Ciencia con los materiales de la imaginación: Margaret Cavendish, poesía y experimentación. *Acta poética*, 44(2), 22-43. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2023.2/100x26s472>

