

# La madeja de Margaret Cavendish

Silvana Vignale. INCIHUSA, CCT CONICET Mendoza (Argentina)

Recibido 28/08/2022

## Resumen

Este ensayo recupera aspectos del pensamiento monista y materialista de la filósofa y poeta Margaret Cavendish que, en el siglo XVII, debatía con la tradición filosófica que impuso su visión dualista y mecanicista. Contrariamente a lo que trazó la filosofía cartesiana mediante el recurso al *cogito* y a una reversión del dualismo entre mente y cuerpo, los textos de Cavendish nos permiten acercarnos a otra concepción del mundo en el que la materia, eterna e infinita, tiene propiedades mentales. Cavendish propone una perspectiva relacional de la materia, y aborda la cuestión de la vida y la muerte con una visión no antagónica y de continuidad de lo vivo. Como la vida y el conocimiento están en todas las partes de la materia, el conocimiento pertenece también a otros animales y vegetales, y no sólo a nuestra especie. La recuperación del materialismo de Cavendish nos permite inscribirla en una genealogía diferente a la de la época, cuya forma masculina y humanista se funda en el dominio de la naturaleza, en la que se dibuja una epistemología a favor de la vida, y por eso de carácter femenino. En cuanto la cuestión del género, no debe considerarse solamente desde el punto de vista de cómo se constituyeron varones y mujeres en las prácticas científicas y discursos filosóficos de la tradición moderna, sino en cuanto estas prácticas y discursos encubrieron los deseos, la corporalidad, el amor, el cuidado, y la relación con los otros vivientes.

**Palabras clave:** materialismo, conocimiento, vida, género.

## Abstract

### The skein of Margaret Cavendish

This essay examines aspects of the monist and materialist thought of the philosopher and poet Margaret Cavendish who, in the seventeenth century, debated with the philosophical tradition that imposed its dualistic and mechanistic vision. Contrary to what Cartesian philosophy traced through the recourse to the *cogito* and a reversal of the dualism between mind and body, Cavendish's texts allow us to approach another conception of the world: matter, eternal and infinite, has mental properties. Cavendish proposes a relational perspective of matter and approaches the question of life and death from a non-antagonistic perspective of continuity of the living. Since life and knowledge are in all parts of matter, knowledge is not something that belongs only to the human species, but also to other animals and plants. The recovery of Cavendish's materialism allows us to inscribe it in a genealogy different from that of the time, whose masculine and humanistic form is based on the domain of nature, in which an epistemology in favor of life is drawn, and therefore of female character. Regarding the question of gender, it should not be considered only from the point of view of how men and women were constituted in the scientific practices and philosophical discourses of the modern tradition, but insofar as these practices and discourses concealed the desires, the corporality, the love, care, and relationship with other living beings.

**Key words:** Materialism, Knowledge, Life, Gender.



## La madeja de Margaret Cavendish

Silvana Vignale. INCIHUSA, CCT CONICET Mendoza (Argentina)

Recibido 28/08/2022

*Pero si se encuentran con materia tenue y fina,  
entonces tejen como una araña mientras camina.*

*Delicado, suave y fino es todo lo tejido,  
como piel de animal y vegetal florido.*

*Observa la fibra de cada cosa en profundidad,  
y verás como hilos entretejidos su regularidad.*

*[sobre los espíritus sensitivos]*

Margaret Cavendish

### § 1.

Donna Haraway nombra a Margaret Lucas Cavendish en una icónica escena de constitución de la ciencia moderna, en los comienzos de la ciencia experimental, cuando Robert Boyle demostraba la existencia del vacío en la Royal Society en Londres, la sociedad científica más antigua del Reino Unido. En aquellas reuniones en las que se exponía el experimento de la bomba de aire, los varones asistían como testigos modestos. Las mujeres podían mirar la demostración, aunque no podían atestiguarlas; no en razón de su inteligencia, sino por depender de sus padres o maridos; es decir, por no tener estatus independiente. De manera que sólo quedaban registrados como testigos los nombres de los varones. La demostración del experimento consistía en la asfixia de pequeños pájaros por la evacuación del aire de la cámara. Sucedió que las mujeres que lo presenciaban empezaron a interrumpir el experimento, pidiendo que repusieran el aire para rescatar a los pájaros moribundos. Desde ese momento, para excluirlas, las demostraciones comenzaron a realizarse a altas horas de la noche. En 1667 Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle y patrocinadora de la Universidad de Cambridge, solicitó permiso para concurrir a los experimentos, permiso que fue concedido para no ofender a una figura importante de la nobleza. Visitó varias veces la Royal Society; luego de Margaret, ninguna mujer fue admitida en la asociación hasta 1945, casi trescientos años después (Haraway, 2021).

A pesar de lo que en un primer momento podamos pensar, la invisibilidad epistemológica de las mujeres no ha sido, sin embargo, un asunto de género sólo en

términos de cómo se constituyó el género femenino, pues como lo expresa Haraway, también el género masculino se constituyó en aquellas prácticas científicas (Haraway, 2021: 107). El género estaba en juego en la reconfiguración de los conocimientos y las prácticas científicas modernas, de tal modo que también los varones se hicieron hombres en la práctica del testigo modesto. Los hombres se hacían transparentes, autoinvisibles y legítimos testigos de los hechos en los experimentos científicos, además de fundadores racionales de la nueva filosofía —una filosofía dualista, que pone a la razón como rectora del cuerpo, haciendo del cuerpo una realidad ajena—, mientras las mujeres eran perseguidas en violentas cazas de brujas. La autoinvisibilidad del testigo modesto en la ciencia es la forma específicamente moderna, europea, masculina y científica de la virtud de la modestia, un testigo modesto constituido por el ideal ascético, en términos nietzscheanos, o efecto de la constitución de una ciencia carnofalologocentrista, en términos derrideanos. La cultura científica no sólo surgía de la separación moderna entre lo humano y lo no humano —como lo ha explicado Bruno Latour (2012)—, sino de la misma cicatriz binaria de géneros, que al mismo tiempo que se enorgullecía de la propia especie, perseguía y excluía a la mitad de ella.

## § 2.

Margaret Lucas (1623-1673) fue filósofa, poeta y escritora. Como se señala en el prólogo de la edición que ha hecho Rara Avis de sus *Fantasías filosóficas* (2020), le decían «loca»: *Made Marge*. Su matrimonio con William Cavendish la convirtió en duquesa de Newcastle. Tuvo que defender la autoridad de sus escritos, pues había quienes sospechaban de la originalidad de su pensamiento. Escribió en el siglo de René Descartes y de Baruch Spinoza, y sus escritos tuvieron mucha menos suerte que los de este último, en términos del primado en la historia y rumbo del pensamiento filosófico: la filosofía cartesiana se convirtió en paradigma de la filosofía moderna, mediante el recurso al *cogito*, reversionando el dualismo entre mente y cuerpo y empequeñeciendo nuestra animalidad, en cuanto la figura del *hombre* se convierte en el centro de la creación. A pesar de ello, podemos ahora leer los textos de Cavendish —incluso sus encendidas discusiones con Descartes y Thomas Hobbes— e inscribirla en otra

genealogía diferente, por su mirada monista, materialista y vitalista, contra el atomismo, el mecanicismo y el contractualismo de la época.

El monismo y materialismo de su pensamiento se desprende inmediatamente de la lectura, cuando nos sumergimos en la concepción de un mundo en el que la materia es eterna e infinita, y el espíritu no es algo que se le contraponga. Cada parte del mundo natural tiene propiedades mentales. Los espíritus son una suerte de materia tenue, sutil y fluida, pequeños cuerpos esféricos que, mediante el movimiento, componen y dan forma a las cosas. Así, las partes de la materia pueden ser divididas en un cuerpo infinito y reunidas o desorganizadas de diversas formas, de manera que ese cuerpo infinito ni aumenta, ni disminuye, sino que se transforma.

Los mismos pensamientos son corpúsculos materiales que danzan en el cerebro, lo que desarticula no solamente el dualismo, sino la noción cartesiana de «cuerpo individual», al mismo tiempo que cuestiona el concepto de «espacio» sólo como receptáculo de objetos. Para Cavendish el espacio no puede separarse de los cuerpos —argumento que puede haberle servido para debatir con Boyle la existencia del vacío—. Los pensamientos-corpúsculos, dentro del cerebro, danzan o se mueven armoniosamente. Hay aquí una suerte de microfísica, o de física de los pensamientos, en lo que respecta a cómo la materia se mueve y se organiza. La mente es una reunión de cuerpos esféricos, parecida al mercurio, y sus movimientos producen las pasiones y los afectos. Cavendish describe, de acuerdo al tipo de movimiento, los distintos productos de la mente: si se mueven confusamente y sin orden, es que la mente está distraída. *Miedo* es cuando los cuerpos pequeños se amontonan sin orden; *enojo*, es cuando se mueven sin medida; *inconstancia*, cuando se mueven rápidamente en muchas direcciones; o *alegría*, cuando el movimiento es saltarín (2020: 62-63). Para Cavendish las cosas se encuentran enfrentadas unas contra otras por los diversos grados de materia, por sus movimientos y esfuerzo de las figuras; por eso, para lectoras y lectores del siglo veintiuno es imposible no hacerse una imagen del concepto de «voluntad de poder» de Friedrich Nietzsche o del monismo spinoziano:

[...] como no hay potencia absoluta, entonces hay disputas y las habrá eternamente, porque los distintos grados de materia, movimiento, y figura se esfuerzan por la superioridad, formando facciones según simpatía y fracciones según antipatía. [Cavendish, 2020: 43]

La lectura de sus *Fantasías filosóficas* nos hace suponer que los sonidos también son una especie de material sutil, como todo aquello que vemos y tocamos, que se encontrarían en relación de intercambio y transformación con lo que llamamos nuestro propio cuerpo. Los poros de la piel, los ojos y los oídos se convierten en umbrales, «las puertas comunes que dejan entrar y salir a los espíritus» (Cavendish, 2020: 60), lo que nos ayuda a concebir esa única materia que constituiría el mundo, contra la idea del atomismo individual y contra la idea moderna, acuartelada en nuestro sentido común, de separación entre sujeto y objeto. Una metafísica materialista como la de Cavendish nos acerca más a la comprensión del universo desde el punto de vista relacional, como el que describe la mecánica cuántica, en el que la simple observación de una partícula por parte de un sujeto modifica su comportamiento; pero también en cuanto desafía el dualismo realidad-pensamiento o sujeto-objeto, como lo expresa el físico teórico Carlo Rovelli (2022: 174). Acaso también nos dispone a nuevas formas de entender el proceso mediante el cual constituimos la propia vida, el nudo entre la constitución de nuestra subjetividad y la singularidad biográfica, al asomarnos a la idea de la entrada y salida e intercambio de materia de esos cuerpos pequeños, de esa materia tenue que produce el movimiento de la vida. A semejanza de la famosa frase de Spinoza «nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo» (2011: 197), Cavendish se pregunta ¿cuántas afecciones distintas le pertenecen al cuerpo?<sup>1</sup> (2020: 71), aludiendo al desconocimiento de las distintas partes del cuerpo de sus afecciones, así como al paralelo que puede trazarse entre afección en el cuerpo y pensamiento en la mente.

La materia no es inerte, sino que está viva, piensa y siente, y por eso para Cavendish no es necesario duplicar la sustancia en material y espiritual. Es notable la ausencia de Dios en su pensamiento: el concepto es nombrado sólo a título comparativo, cuando habla de los espíritus o esencias de la naturaleza como una suerte de Dios, o de dioses. Lejos de presentar esa materia infinita como un panteísmo, sólo utiliza la palabra «Dios» o «dioses» para establecer una comparación: «¿y por qué cada grado de la materia innata no puede ser como un Dios; y que, así, un movimiento fuerte sea un Dios para el débil y, entonces, tenga un gobierno infinito y eterno?» (Cavendish, 2020:

---

<sup>1</sup> En inglés «touch», es traducido en la edición de Rara Avis como 'impactos', aunque creemos que la palabra 'afección' o 'contacto' es más apropiada para expresar la perspectiva relacional del materialismo de Cavendish.

44), expresando de este modo cómo la materia innata rige por grados, de acuerdo a cómo sean los movimientos más fuertes. El movimiento es lo que da la vida, y también lo que provoca lo que llamamos «muerte», a través de movimientos simpatéticos o antipatéticos:

[...] así la dispersión de la materia en figuras particulares por la alteración del movimiento es lo que llamamos muerte, mientras que la reunión de las partes para crear una figura, la llamamos vida. La muerte es una separación, la vida una contracción. [2020: 46]

Esta forma de entender a la muerte, que no es contraria a la vida, nos recuerda a trabajos recientes como el de Emanuele Coccia (2021), en el que se suspende la perspectiva personal e individual, para situar la vida en el conjunto de los vivientes y de la continuidad entre lo viviente y lo no-viviente<sup>2</sup>. Como dijimos, para Cavendish, en la naturaleza no puede haber aniquilación, en cuanto la vida es el espíritu de la materia que está siempre en movimiento. Por eso la muerte no es ausencia de vida, sino un movimiento de desfiguración o alteración respecto de cómo la materia estaba organizada. A medida que la figura pierde su forma, no desaparece la materia, sino que esta es transportada por los espíritus de la vida a otras nuevas figuras. Esta noción de movimiento es central en el pensamiento de Cavendish ya que, a diferencia de Descartes, no piensa que el movimiento o animación de los cuerpos provenga de otro tipo de entidad, como el alma o el espíritu, pues el movimiento no se transfiere de un cuerpo o entidad a otro; por el contrario, la materia se mueve por sí misma. «El movimiento es una sola cosa con el cuerpo» (Cavendish, 2021: 5). Es inevitable recordar aquí que fue también una mujer quien cuestionó a Descartes que algo inmaterial —como el alma, que según Descartes puede subsistir sin el cuerpo— pudiera ser la causa del movimiento de los cuerpos: Elizabeth de Bohemia (1618-1680), en intercambios epistolares, rebate este argumento diciendo que es más fácil «conceder al alma la materia y la extensión, que conceder a un ser inmaterial la capacidad de

---

<sup>2</sup> Coccia sostiene que «todo viviente es en sí mismo una pluralidad de formas —simultáneamente presentes y sucesivas—, pero ninguna de ellas existe realmente de manera autónoma, separada, ya que la forma se define en continuidad inmediata con una infinidad de otras, que están antes y después de ella». (Coccia, 2021: 17).

mover un cuerpo y de ser movido por él» (Elizabeth de Bohemia, en Descartes, 2018: 70).

Como la vida y el conocimiento se encuentran en todas partes de la materia, el conocimiento no es algo que pertenezca sólo a la especie humana, sino también a todos los animales, vegetales y minerales, en distintas formas. Discute con Descartes y Hobbes —ambos filósofos promotores de la filosofía mecanicista— por negar el entendimiento a los animales. Esta discusión no nos parece menor, si atendemos el punto de vista humanista que continuó con la concepción del hombre como «animal racional», único capaz de entendimiento, juicio y voluntad, y de cómo la idea del hombre como amo y señor de la naturaleza, ha servido al mismo tiempo para la constitución de la sumisión, disciplina y docilidad de cuerpos<sup>3</sup>. Y es relevante también a propósito de la importancia para otra genealogía de los cuerpos, no sólo para la inclusión del animal hombre en el bestiario, sino también para una nueva mirada respecto de los vivientes animales y vegetales, en lo relativo a sus formas de vida.

Referido a esto último, en sus cartas —las que simula escribir a una mujer ficticia como singular ejercicio filosófico para exponer sus argumentos—, polemiza con Descartes (con quien mantuvo discusiones, lamentablemente no epistolares). En su carta XXXVI, rebate el argumento cartesiano respecto de que todos los animales carecen de razón con excepción del hombre, por estar faltos de habla.

SEÑORA,

En su *Discurso del método* su Autor se esfuerza por demostrar que, excluyendo al hombre, todos los animales carecen de razón, su principal argumento es que los animales no pueden expresar mediante el habla o de alguna otra manera lo que tienen en mente, ni sus pensamientos ni sus concepciones, como sí lo puede hacer el hombre: dice que *no se debe a la falta de órganos necesarios para la formulación de palabras, pues vemos que las urracas y los loros son capaces de expresar palabras que se les han enseñado, pero aun así no entienden estas palabras*. A esto respondo que un hombre que expresa sus pensamientos a otro mediante el habla o palabras no afirma su excelencia y supremacía sobre las demás criaturas, sino que, cuanto más lo hace, es más insensato, pues un hombre que contempla es más sabio que un hombre que habla. [Cavendish, 2021: 12]

---

<sup>3</sup> La concepción del cuerpo como *machina animata* colaboró en la constitución del registro anátomo-metafísico, como justificación del ejercicio de las disciplinas en el registro técnico-político, tal como lo ha desarrollado Michel Foucault en *Vigilar y castigar* (2008), y retomado luego por Silvia Federici (2016), para exponer cómo el cuerpo de la mujer fue la primera máquina de la revolución industrial, en cuanto máquina para reproducir la fuerza de trabajo capitalista.

A diferencia de la concepción moderna que recorta a los seres humanos del resto de los animales, Cavendish confiere razón también a los animales. Para ella hay en los animales movimientos externos —como correr, girar, saltar, cavar, volar, etcétera— y movimientos internos, entre los que nombra por ejemplo planear, dirigir, examinar, compara, juzgar, resolver. La mente y el alma de los animales son espíritus racionales, que no obran sobre la materia —como los espíritus sensitivos—, sino que su movimiento tiene por objetos los pensamientos, la memoria, la imaginación, la fantasía y la voluntad. En un poema en el que habla sobre las combinaciones de la materia y sobre las posibilidades de nuevas complexiones, expresa que todos los animales, incluso vegetales y minerales tienen razón y sentido: «Si todo tiene razón y sentido, entonces / puede haber humanos, bestias, aves y peces; / Ellos tienen al igual que vegetales y minerales, / para expresarlos, a su modo, la complexión de animales. / Vegetales y minerales, como el hombre, pueden conocer, / por más que como árboles y piedras deban crecer» (2020: 77). Si el hombre que es una criatura animal tiene conocimiento, bien pueden tener un conocimiento peculiar las criaturas de diferentes tipos, aunque no tengan habla ni demostraciones matemáticas, pues «sus percepciones y observaciones pueden ser tan sabias como las de los hombres y pueden tener tanta inteligencia e interacción entre estas según sus propios medios, como los hombres tienen los propios» (Cavendish, 2021: 12).

Margaret Cavendish ha denominado «fantasías» a sus *Fantasías filosóficas*. Y ello no debiera comprenderse como un rango *menor* en la producción del conocimiento filosófico. Puesto que ella considera que es imaginación o fantasía «cuando los espíritus bailan figuras que ellos mismos han inventado» (2020: 58), como lo hemos descrito anteriormente. De manera que la verdad filosófica adquiere un carácter conjetural, lo que nos permite inscribirla en una tradición epistémica diferente a la tradición moderna que concibe la verdad como objetiva en términos absolutos. Hay un diálogo en *Fantasías filosóficas* entre la razón y los pensamientos, que nos permite comprender que tampoco esta es la Razón de los modernos: los pensamientos se mueven tomando los caminos que más les agradan, sin control, no dejándose disciplinar por el tribunal que se constituyó como paradigma de la Modernidad. Cavendish parece dar lugar al parloteo indisciplinado de los pensamientos, mientras la razón les solicita tomar caminos frecuentados. Los pensamientos se resisten a la

razón, le piden que sea paciente: «Te ruego, razón, ya no molestes, / si parloteas te echaremos, cueste lo que cueste» (2020: 30).

### § 3.

Se recordará la escena, anteriormente evocada, de la interrupción efectuada por mujeres que presenciaban el experimento, para evacuar el aire de la cámara en la que se encontraban los pajaritos. Teniendo presente esa escena y luego de haber presentado algunos rasgos del pensamiento de Margaret Cavendish, quisiéramos explicitar la posibilidad de inscribirla en una genealogía epistémica diferente.

El hecho de que ella llame «fantasías» a los pensamientos filosóficos, esos espíritus que bailan lo que ellos mismos han *inventado*, expresa una perspectiva semejante a cuando Nietzsche (2009) dice que el conocimiento es una *invención*. Decir que es una invención es decir que no tiene un origen, o que no lo tiene por lo menos en términos de una naturaleza humana, sino que responde a un proceso fisiológico —tal como también parece entenderlo Cavendish. Sin pretender forzar anacrónicamente su pensamiento, ni ajustarlo contrafácticamente al pensamiento de otros autores posteriores, lo que buscamos es mostrar la posibilidad de reconstruir otra genealogía para la relación entre el conocimiento y la vida.

Desde la tradición moderna occidental, el conocimiento responde, más que al carácter desinteresado de tender por naturaleza al saber, a la dominación y hasta a la destrucción —algo de lo que podemos dar testimonio en nuestra época, por el consumo de los recursos naturales de nuestro planeta y escenarios de ecocidio que ya no son relatos de ciencia ficción. Es ese tipo de ciencia, de filosofía o de conocimiento al que nos hemos referido al comienzo de este ensayo, en la medida en que se reconoce en una tradición filosófica que instituye, con la relación sujeto-objeto, un hecho ético y político: no aproximarse al objeto para comprenderlo, sino ponerlo a distancia. Nietzsche (1998) ya había teorizado sobre el desprecio a la vida en torno al ideal ascético: el optimismo cognoscitivo de la ciencia, lo que él denomina como «voluntad de verdad», se funda en el ideal metafísico de un fundamento trascendente.

A propósito de la relación entre vida y conocimiento, Georges Canguilhem expresa que el conocimiento deshace la experiencia de la vida para abstraer de ella algunos

éxitos eventuales que ayudan al hombre a rehacer lo que la vida ha hecho sin él o fuera de él. Y se pregunta: «¿Qué luz estamos seguros de contemplar para declarar ciegos cualesquiera ojos salvo los del hombre?» (Canguilhem, 1976: 8). En *La verdad y las formas jurídicas* Foucault dice: «en el conocimiento no hay algo parecido a la felicidad o al amor, sino odio y hostilidad; no hay unificación sino más bien un sistema precario de poder» (2010: 497), señalando el carácter avieso y afilado del conocimiento. En lo que se refiere a ese carácter perverso del conocimiento, podemos citar en otra dirección también a Édouard Glissant, cuando puntualiza que las culturas occidentales —esas «humanidades»— se aferraron a «descubrir el mundo», pero «redujeron fuertemente la pasión del descubrimiento a una desenfrenada urgencia de dominar» (2019: 47). De manera que, a ese ideal ascético, a ese conocimiento que deshace la experiencia de la vida, a ese conocimiento que busca poner el objeto a distancia para dominarlo —como observamos en la escena fundacional de la ciencia moderna, en la constitución de los testigos modestos, varones que son testigos legítimos de los experimentos—, se suma el logocentrismo, expresado y desacreditado por Cavendish en su crítica al argumento cartesiano de denegación de la razón a los animales, por carecer de habla. El tratamiento que Cavendish hace de la cuestión de los animales, su comprensión, parece responder más a una idea spinozista respecto del conocimiento: que para comprender algo debemos cuidar de no reírnos de ello, ni deplorarlo ni odiarlo (Spinoza: 2014).

Nuestras conjeturas comienzan a deducirse: aquella tradición moderna a la que se enfrentaba Cavendish —mediante el tejido de conceptos que dan cuenta de un monismo y materialismo—, es la forma europea y masculina en que el conocimiento se funda, vinculado al ideal humanista de centralidad del hombre respecto de los otros vivientes, en desprecio de la propia animalidad, y que hoy podemos ver que colaboró en la constitución de la docilidad de los cuerpos para la producción capitalista. La caza de brujas, como lo ha sostenido Silvia Federici (2016), respondía a la condena por el aborto y la anticoncepción; aunque no menos interesante, en términos epistemológicos, sea que, igualmente incompatible para la reproducción de la fuerza y la disciplina de trabajo capitalista, era una concepción del cosmos que atribuía poderes especiales a los individuos; es decir, la magia como práctica de una concepción

animista de la naturaleza, que no admitía una separación entre la materia y el espíritu —lo que Latour llama como «pequeños errores sobre el desencanto del mundo» (2012).

Cuando decimos «forma masculina en que se constituyó la ciencia», nos referimos a que el género estaba en juego no sólo por la invisibilización epistemológica de las mujeres —excluidas de la Royal Society, llamadas «locas» cuando se atrevían a hacer filosofía o escribir, o perseguidas en cacerías de brujas—, ni tampoco en la constitución del varón bajo la virtud de la modestia —como lo expresa Haraway (2021)—, sino porque las mismas prácticas científicas, como las exigencias racionales del método filosófico, son un producto no sólo del humanismo, sino de la masculinización de las disciplinas científicas y filosóficas, lo que incluye el dualismo y el primado de la razón por sobre los afectos y el cuerpo. ¿Podríamos trazar nuevas genealogías, a partir del análisis y de las prácticas de una parte de la humanidad que se resiste a ahogar pajaritos para demostrar sus experimentos, una genealogía que vincule de otro modo la vida y la episteme, que rompa con el sentido común y con las ficciones del cuerpo individual y de la distancia entre sujeto-objeto?

Hemos presentado en otro trabajo —a propósito del pensamiento foucaultiano—, la posibilidad de hacer contrapeso a la tradición moderna con otra genealogía sobre las relaciones entre sujeto y verdad, que valen también aquí para las relaciones entre vida y conocimiento<sup>4</sup>. Frente a la historia política del conocimiento ya conocida, se puede trazar otra genealogía. Esa otra genealogía, de acuerdo a lo expuesto hasta aquí, recompone fragmentos de una perspectiva materialista, y necesariamente se presenta a contrapelo de aquella ciencia masculinizante. Barajamos una hipótesis feminista, la de una tradición que recupera una epistemología a favor de la vida. No en el sentido de un pensamiento o una ciencia que sólo puedan ser producidos por mujeres, sino en contraposición al humanismo y a la forma masculina de hacer ciencia y filosofía, en consonancia con la afirmación de Paul B. Preciado respecto de que el feminismo no es un humanismo sino un animalismo, para subrayar el carácter no antropocéntrico del feminismo, y en cuanto el animalismo «devela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo» (2020: 125-126). También en cuanto inventa una nueva manera de vivir con los muertos, algo que Cavendish nos

---

<sup>4</sup> En «La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización» (2021).

sugiere al entender a la muerte no como lo contrario de la vida, sino como una continuidad de lo que singularmente deja de tener vida para alimentar y hacer crecer la vida bajo otras formas<sup>5</sup>.

En esta hipótesis es central el tema de la vida, del cuerpo y de los afectos: puesto que se trata de otros efectos éticos y políticos del conocimiento, que explicarían mejor el pedido de las mujeres que presenciaban la asfixia de los pequeños pájaros en los laboratorios de Boyle, a contrapelo del arcaico argumento falaz de la debilidad y sensibilidad de la mujer. Justamente allí es donde la cultura científica y filosófica se han constituido en oposición a las mujeres, afirmando su virilidad y razonabilidad. No solamente los hombres se hicieron varones en los laboratorios y las mujeres en sus hogares; la cuestión de género debe comprenderse en el marco de cómo las prácticas científicas y los discursos filosóficos encubrieron y relegaron, mediante una voluntad de verdad y dominación, los deseos, la corporalidad, el amor y el cuidado. Pues la denostación a la sensibilidad de la mujer encubre lo que ella reclama en favor de la vida, de la materialidad, del cuerpo, de la proximidad con el mundo y con los otros seres. Porque si una forma masculina del conocimiento se ha caracterizado por el enfrentamiento entre sujeto y objeto —donde «sujeto» es un universal abstracto, que en verdad refiere a un varón legitimado como testigo modesto, y donde «objeto» es todo aquello que no coincide con él, incluyendo al cuerpo, a una humanidad racializada, a los animales y a la naturaleza toda—, una epistemología a favor de la vida debe atender a la desarticulación de esa distancia y oposición, a la proximidad y a cierta actitud de *disponibilidad*: volverse disponible a un mundo con el que nos encontramos entreverados, responder a la interpelación de un mundo que nos convoca, en una zona de indiscernibilidad entre sujeto y objeto —actitud que modifica también nuestra relación con la verdad, en la medida en que hay una transformación subjetiva en esta nueva relación<sup>6</sup>. De allí que resulte de interés la conclusión de la carta XXXVI de Cavendish en torno a la cuestión de la razón animal que ya hemos citado. Luego de afirmar que las criaturas pueden ser sabias y tener modos peculiares de

---

<sup>5</sup> También «inventando nuevas maneras de vivir con los muertos» puede citarse el reciente trabajo de Vinciane Despret, *A la salud de nuestros muertos* (2021).

<sup>6</sup> Algunos aspectos de esta idea de «disponibilidad» lo hemos desarrollado en el artículo «Disponibilidad y expectativa; Conceptos para una ampliación metodológica en investigaciones filosóficas» (2013).

conocimiento como los hombres tienen los suyos propios, dice: «A lo que los dejo, y al Hombre con su engreída prerrogativa y excelencia, descansando» (Cavendish, 2021: 12), en un gesto de abandono no sólo de la soberbia del Hombre, sino también del modo particular de conocimiento que este tiene<sup>7</sup>.

La ilustración de este ensayo es una obra de Remedios Varo, *Les feuilles mortes*, en la que una muchacha enrolla una madeja de lana, cuyos hilos salen de una figura humana con un plexo representado por puertas fractales, que remiten a la profundidad del cuerpo, de las que también salen unos pajaritos. Ella parece estar en sus propias fantasías, quizás pensando en la forma del tejido en el que puede convertir aquellas hebras. Acaso la madeja de Margaret Cavendish es una de las madejas con las que se toma el hilo y luego se teje una relación diferente entre animales humanos y animales no humanos, o una humanidad de la que brotan pájaros en lugar de verdades absolutas. Una madeja que teje otras genealogías, como la de una epistemología favorable a la vida, que asume la continuidad entre lo viviente y lo no-viviente, supera la distinción entre lo humano y lo no humano, nos coloca respecto a nueva ética, y a una nueva forma del cuidado, y nos permite inventar y fantasear nuevos mundos en los que vivir y convivir.

## Bibliografía

- Canguilhem, Georges (1976), *El conocimiento de la vida*. Barcelona, Anagrama.
- Cavendish, Margaret (2021), «Cartas filosóficas o reflexiones modestas sobre algunas opiniones en filosofía natural de Margaret Lucas Cavendish, duquesa de Newcastle [cartas 30-33 y 35-37]» (J. A. P-Duarte y J. Ocampo Guzmán, trad.), en *Humanitas Hodie*, 3 (1). Bogotá, Universitaria Agustiniana, 1-15.  
<<https://revistas.uniagustiniana.edu.co/index.php/humanitashodie/article/view/125/118>>
- Cavendish, Margaret (2020), *Fantasías filosóficas*. Martínez, Rara Avis Casa Editorial.
- Coccia, Emanuele (2021), *Metamorfosis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus.
- Descartes, René (2018), *Correspondencia: un uppercut al dualismo* (Marie Bardet, comp.) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Cactus.
- Despret, Vinciane (2021), *A la salud de nuestro muertos; relatos de quienes quedan*. Buenos Aires, Cactus.
- Federici, Silvia (2016), *Calibán y la bruja; mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires, Tinta Limón.

---

<sup>7</sup> Hemos escrito sobre este mismo gesto de Friedrich Nietzsche en el artículo «Llorar abrazado al cuello de un caballo, el olvido de la mirada animal» (2021).

- Foucault, Michel (2010), «La verdad y las formas jurídicas», en *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, Michel (2008), *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Glissant, Édouard (2019), *Filosofía de la relación; poesía en extensión*. Buenos Aires, Miluno.
- Haraway, Donna (2021), *Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio. HombreHembra©\_Conoce\_OncoRata®: feminismo & tecnociencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Rara Avis.
- Latour, Bruno (2012), *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- Nietzsche, Friedrich (2009), *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Miluno.
- Nietzsche, Friedrich (1998), *La genealogía de la moral*. Buenos Aires, Alianza.
- Preciado, Paul B. (2020), *Un apartamento en Urano; crónicas del cruce*. Barcelona, Anagrama.
- Rovelli, Carlo (2022), *Helgoland*. Barcelona, Anagrama.
- Spinoza, Baruch (2011), *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza.
- Spinoza, Baruch (2011), *Tratado político*. Madrid, Gredos.
- Vignale, Silvana (2021), «La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización», en *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29). Boyacá, Escuela de Filosofía y Humanidades, Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 15-36.  
<[https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones\\_filosofia/article/view/13184](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cuestiones_filosofia/article/view/13184)>
- Vignale, Silvana (2021), «Llorar abrazado al cuello de un caballo. El olvido de la mirada animal», en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año III, vol. I. Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales, 290-302.  
<<https://revistaleca.org/index.php/leca/issue/view/5>>
- Vignale, Silvana (2013), «Disponibilidad y expectativa. Conceptos para una ampliación metodológica en investigaciones filosóficas», en *Revista Perspectivas Metodológicas*, año 13, n.º 13. Lanús, Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas de la UNLA, 35-44.

