

Margaret Cavendish contra la creencia en la brujería: un mundo no siempre regular y un conocimiento humano limitado*

[Margaret Cavendish Against the Belief in Witchcraft: A World not Always Regular and Limited Human Knowledge]

CLAUDIA AGUILAR

Resumen:

En sus *Philosophical Letters*, Margaret Cavendish rechaza firmemente la creencia en la brujería argumentando que sería una gran idiotez atribuir todos los efectos inusuales de la naturaleza a la intervención de entidades inmateriales como el demonio. Por su postura materialista, afirma que el demonio no puede influir en la naturaleza; sin embargo, cuando no se puede identificar una causa natural de un fenómeno, se lo utiliza como explicación. Mi hipótesis es que Cavendish no sólo rechaza la brujería por su materialismo, sino que también ofrece una explicación alternativa para los fenómenos así considerados basada en dos ejes fundamentales de su filosofía: 1) un universo ordenado pero, por momentos, irregular, y 2) un conocimiento humano limitado.

Abstract:

In her *Philosophical Letters*, Margaret Cavendish strongly rejects the belief in witchcraft, arguing that it would be foolish to attribute all unusual natural effects to the intervention of immaterial entities like the devil. Due to her materialistic stance, she asserts that the devil cannot influence nature. However, when there is no identifiable natural cause for a phenomenon, it is ascribed to a devilish influence. My hypothesis is that Cavendish not only rejects witchcraft because of her materialistic stance but also provides an alternative explanation for such phenomena based on two fundamental cornerstones of her philosophy: 1) an ordered but, at times, irregular universe, and 2) limited human knowledge.

Artículo:

Recibido: junio 23, 2024
Aprobado: agosto 8, 2024

Palabras clave:

brujas, irregularidad, gnoseología, escepticismo, filosofía del siglo XVII

Keywords:

witches, irregularity, epistemology, scepticism, 17th-century philosophy

Datos de la autora:

Universidad Nacional de La Plata
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
claudiamaguilar@gmail.com
orcid.org/0000-0002-0735-1423

*Este artículo se desarrolló en el marco de una beca posdoctoral otorgada por el CONICET. Agradezco profundamente a Natalia Lerussi y a Silvia Manzo por sus lecturas y valiosos comentarios.

1. Introducción

En *Philosophical Letters (PL)*, Margaret Cavendish aborda la discusión sobre los demonios y la brujería. Este tema es principalmente del ámbito de la demonología, una rama de la teología, aunque también tiene conexiones con la filosofía natural y la metafísica. Su posición respecto de la brujería es rotunda: las brujas no existen. Dicho con más precisión, lo que Cavendish denuncia es la condena de muchas mujeres buenas, viejas y honestas, mujeres que habían sido condenadas a causa de la crueldad de jueces supersticiosos (*PL* 3, 16).¹ Esta asociación entre brujería y mujeres no siempre fue así. Comenzó hacia el final de la Edad Media (Bailey 2002). Aunque la hechicería, el satanismo, la actividad herética y algunos elementos del folclore (como el vuelo nocturno) eran ampliamente aceptados durante la Edad Media, fue en el siglo xv cuando estos componentes se integraron en el concepto de brujería satánica. Surgió entonces una fuerte asociación entre la brujería y las mujeres. Esta idea se desarrolló de manera más completa en el *Malleus Maleficarum (El martillo de las brujas)* escrito en 1486 por Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, quienes relacionaron la brujería con la supuesta debilidad espiritual y la incontrolable sexualidad femenina. Sin embargo, como sostiene Bailey, esta conexión no era nueva, ya que el teólogo Johannes Nider había sostenido, en su *Formicarius (El hormiguero)* de 1437, que las mujeres eran más propensas a la brujería, lo que influyó considerablemente en el *Malleus* (Bailey 2002, p. 120).² La feminización tiene que ver con que, a principios del siglo xv, la preocupación teológica pasó de la nigromancia —que requería de habilidades, entrenamiento y una educación específica— a la brujería. Esto facilitó que las autoridades aceptaran la idea de que las brujas eran sobre todo mujeres. La hechicería dañina se veía como una sumisión al mal y una susceptibilidad a la tentación en lugar de un entrenamiento o de una preparación intelectual, lo que la hacía parecer especialmente adecuada para las

¹ Citaré la obra *Philosophical Letters: Or, Modest Reflections Upon Some Opinions in Natural Philosophy* con las siglas *PL* seguido del número de sección y el número de carta. Para otras obras de Cavendish también usaré el modo habitual de citarlas: *OEP* para *Observations Upon Experimental Philosophy* y *PPO* para *Philosophical and Physical Opinions*.

² Es por esto que, si bien en el texto original la palabra *witch* no tiene marca de género, opto por la traducción “bruja” en femenino para representar la idea demonológica de la época de Cavendish que generalmente asociaba la brujería con las mujeres. Esto también se señala en el pasaje citado de *PL* 3, 16.

mujeres.³ Lo anterior permitió a las autoridades a identificar fuerzas demoníacas en segmentos amplios de la población y proporcionó la base necesaria para las futuras cacerías de brujas (Bailey 2002, pp. 127–128). También provocó un cambio porque, en el siglo XI, la hechicería común, que a menudo practicaban las mujeres, era vista principalmente como una cuestión de creencias supersticiosas y de una susceptibilidad al engaño demoníaco, sin que se considerara un crimen grave. Sin embargo, en el transcurso de los siglos XII y XIII las autoridades eclesiásticas empezaron a tomar mucho más en serio la magia, y en especial la hechicería dañina, que se convertiría en una base importante para la idea de la brujería. Durante el siglo XIV la preocupación clerical y teológica sobre la naturaleza de la magia continuó creciendo. Se argumentaba que la mayoría de la magia era inherentemente demoníaca, que implicaba un pacto con el demonio (Bailey 2002, p. 125). Cavendish se posicionó fuertemente contra esta idea de pacto.

En lo que concierne a Cavendish y la brujería, existen tres análisis destacados, cada uno con un énfasis particular: los realizados por Jacqueline Broad, Peter Elmer y Lisa Walters. En su artículo “Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: Science, Religion, and Witchcraft”, Broad analiza el debate sobre la brujería que Cavendish entabló con el miembro de la Royal Society Joseph Glanvill (1636–1680), defensor de la existencia de las brujas.⁴ La autora afirma que allí Cavendish representa la voz de la razón no porque defiende que las brujas no existen, sino porque evidencia que los argumentos de Glanvill al respecto contradicen sus propios principios científicos. Para Cavendish, los principios de la ciencia de la temprana modernidad podrían, si se aplican consistentemente, fomentar un sano escepticismo sobre la existencia de las brujas (Broad 2007). Por desgracia, sólo contamos con las cartas de este miembro de la Royal Society y no con las de la filósofa (p. 493). Por este motivo, no ahondaré

³ También se intentó explicar la susceptibilidad específica de las mujeres a vender su alma apelando a los tormentos de índole amorosa que llevarían a esa decisión (Kivelson y Shaheen 2011). Es importante destacar que, en Inglaterra, la mayoría de las personas sometidas a juicio por brujería fueron mujeres (Walters 2014, p. 106).

⁴ Glanvill juzgaba las historias de brujería como evidencias empíricas con un estatus científico (Levack 2013, p. 266). Pero esto no era una excepción: muchos miembros de la Royal Society postulaban que el mundo natural era afectado por espíritus y demonios, y creían que existían actos de brujería como tales (Walters 2014, p. 126). Incluso la negación de la brujería podía relacionarse con el ateísmo (Walters 2014, p. 127). Para un estudio sobre la influencia de la Royal Society en la escritura de Cavendish, véase Nate 2001.

en dicho intercambio epistolar y el análisis que ofreceré se apoya en lo que se sostiene en *Philosophical Letters*. Por su parte, Elmer menciona a Cavendish en *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England* para aseverar que gran parte de su obra estaba influenciada por el lenguaje de la demonología de la época. El autor trae a colación dos poemas de *Poems and Fancies (Poemas y fantasías)* para ejemplificar la influencia predominante de la brujería en el pensamiento de Cavendish: “A Discourse of the Power of Devils” (“Un discurso sobre el poder de los demonios”) y “Witches of Lapland” (“Brujas de Laponia”) (Elmer 2016, p. 98). Asimismo, enfatiza el hecho de que Cavendish descreía de la brujería (p. 268). Por último, quien analiza los fundamentos ontológicos para este descreimiento en la existencia de las brujas es Walters. Esta autora enfatiza que la propia concepción de naturaleza de Cavendish es contraria a la brujería. En el capítulo “Margaret Cavendish’s Fusion of Renaissance Science, Magic and Fairy Lore” (“La fusión de la ciencia renacentista, la magia y los cuentos de hadas en Margaret Cavendish”), Walters explica por qué no existe la brujería en el universo que postula Cavendish, un universo material que excluye la intervención de algo inmaterial (Walters 2014). No obstante, considero que queda un interrogante sin resolver: ¿cómo pueden explicarse los fenómenos típicamente clasificados como brujería? Porque el problema aquí es que la materialidad de la naturaleza no explica de suyo los fenómenos demonológicos. En este sentido, si bien valoramos el inmenso aporte de Walters para la temática, no desarrolla cómo se podrían explicar las historias de brujería que proliferaban en el contexto en que escribe la filósofa. Dado el clima de la época, estas historias no eran algo que podía dejar sin atender y limitarse a negar la acción de algo inmaterial en la naturaleza. En sus cartas sobre brujería, Cavendish misma se refiere a efectos inusuales de la naturaleza y a variaciones también inusuales.

Así, este artículo pretende analizar en qué se basa Cavendish no sólo para sostener la inexistencia de la brujería, sino también para intentar explicar los casos que se consideraban tales. La filósofa los explica sin apelar a la brujería a partir de dos cuestiones: 1) un universo que es ordenado, pero con irregularidades y 2) un conocimiento humano limitado que no llega a explicar esos sucesos a partir de las causas naturales que efectivamente tienen. Con este objetivo analizaré la obra *Philosophical Letters*, que consiste en cartas ficticias que Cavendish escribe para una destinataria imaginaria. Allí son pocas las epístolas que versan estrictamente sobre brujería; de hecho, son sólo dos: la número 32 de la

segunda sección y la número 16 de la tercera sección. A ellas me abocaré a continuación, según los dos ejes presentados.

2. *Un universo material, pero no siempre regular*

Como señalé, la primera carta sobre brujería es la número 32 de la segunda sección, y en ella Cavendish escribe a una destinataria imaginaria, aunque en realidad discute ideas de Henry More (1614–1687). En esta carta, el primer argumento de Cavendish sostiene que no está convencida de que el demonio pueda establecer contratos con los humanos —algo crucial en la interpretación de la brujería (Levack 2013, p. 37)— y hacerlos capaces de dañar a otros. El pacto no sólo fundamentaba la definición legal del crimen de brujería en diversas jurisdicciones, sino que también actuaba como el vínculo principal entre la práctica de la magia dañina y el presunto culto al diablo. En su sentido más completo, una bruja era vista tanto como una hechicera maligna como una adoradora del diablo, y el pacto era el medio que relacionaba estas dos actividades (Levack 2013, p. 37). Es así que, al descartar el pacto, Cavendish niega la posibilidad de la brujería misma. Su punto de partida es que todas las cosas inmatrimales —ya sean demonios, espíritus o ángeles— no son partes de la naturaleza.⁵ Todas las cosas que son partes de la naturaleza son materiales, por lo que las cosas inmatrimales no pueden tener acciones naturales o realizar una acción conjunta con criaturas naturales (*PL* 2, 32). Lo anterior es completamente coherente si consideramos que, para Cavendish, la naturaleza es igual a la materia infinita y eterna, que ella es todo lo que hay y no hay absolutamente nada en la naturaleza que no sea corpóreo (*PL* 2, 16). Sólo hay una única materia, y este monismo es lo que excluye la acción de cosas inmatrimales en la naturaleza. Más aún, tampoco ocurre que lo material pueda transformarse en inmaterial o viceversa (*PL* 1, 2). La imposibilidad de interacción entre lo material y lo inmaterial rige incluso para Dios, una vez instaurada la naturaleza. Esto es algo que distingue a Cavendish de sus contemporáneos (Lascano 2023, p. 2). Más aún, la materia no necesita de algo inmaterial para moverse, y puede ser tanto animada como inanimada. La materia

⁵ De manera similar, Cavendish afirma que, si existiera una criatura sin la más mínima falla, sería una obra por encima de la naturaleza y se consideraría un milagro. Es decir, lo que se consideraría milagroso es algo que estaría más allá de lo natural (*PPO*, parte 5, cap. 59). En este sentido, parecería que no hay milagros en la naturaleza. Lamentablemente, la autora no ahonda en esta idea.

animada se mueve por sí misma, mientras que la inanimada se mueve con la ayuda de la animada (*PL* 1, 30). Sin embargo, dado que siempre están juntas, la materia inanimada es movida por la animada. La materia animada puede ser sensitiva o racional; la parte sensitiva le otorga vida, y la parte racional conocimiento a cada parte de la naturaleza. En definitiva, en su discusión sobre la brujería Cavendish apela a su propia filosofía: la materia no necesita del concurso de otra cosa para su movimiento y, sobre todo, no puede haber acción conjunta de lo material y lo inmaterial. Si existe algún espíritu inmaterial, como ángeles buenos y malos (*PL* 3, 21), éste debe ser sobrenatural.⁶ Por este motivo, es imposible atribuir algún tipo de acción al demonio en cualquier fenómeno de la naturaleza.

El problema, afirma la filósofa en la misma carta, es que se adjudican los fenómenos inusuales a espíritus inmateriales. Ejemplo de esto es el mencionado Henry More. Este filósofo y teólogo partidario del platonismo de Cambridge incluye en el tercer libro de su *Antidote Against Atheism* relatos de historias consideradas actos de brujería como evidencia de la existencia de algo inmaterial. Ejemplo de estas historias son las tempestades tras determinadas ceremonias —como lanzar piedras de espaldas hacia el oeste, arrojar arena al aire, agitar orina o agua con el dedo en un agujero en el suelo—. More considera todo esto una previsión del diablo (quien hace trabajar a las brujas) o lo achaca al poder del diablo en su reino del aire (More 1653, pp. 111–112). Presenta varios testimonios puntuales al respecto, y también menciona personas embrujadas o poseídas que podían predecir el futuro o describir acciones o conversaciones distantes. Esto también lo atribuye a la influencia del diablo, que controla el cuerpo y el alma del poseído para realizar actos que superan la capacidad humana (pp. 115–116). Asimismo, menciona ejemplos de personas embrujadas que han tenido bolas de pelo, clavos, cuchillos y objetos similares incrustados en sus cuerpos, además de otros efectos sobrenaturales (p. 119).

Si bien Cavendish no menciona específicamente estas historias catalogadas como hechos de brujería, sí lo hace en el caso de las narraciones de otro texto del autor. En su *Discourse*, More relata historias de cambios de humor a partir de determinada ingesta. Por ejemplo, alguien

⁶Para un análisis del materialismo de Cavendish, Hobbes y More, véase Duncan 2012. Para un análisis de la brujería explicada en términos materialistas en *Natural Pictures*, véase Walters 2014.

que tomó sangre de gato empezó a comportarse como dicho animal. Lo mismo otra persona con sangre de cerdo, cerebro de oso o, incluso, leche de cabra (More 1656, pp. 8–9). En estos casos, el autor no apela a explicaciones sobrenaturales, por lo que Cavendish las considera muy probables. Cavendish retoma estos casos de More de personas afectadas por determinada ingestión para mostrar que, aunque sean naturales, no son regulares o usuales. Sostiene que lo que no es regular, o al menos no usual, procede de un cambio de movimiento irregular e inusual, como la concepción y la generación de un monstruo.

Así, existen movimientos que se clasifican como “regulares” y otros como “irregulares”. Nuestra autora utiliza el término “irregulares” para describir los movimientos que no son comunes o usuales, e indica que esta irregularidad se limita únicamente a partes específicas de la naturaleza y no abarca a la naturaleza en su totalidad (Lascano 2023, p. 58). Entonces Cavendish propone una interpretación alternativa para los hechos que supuestamente se atribuyen a las brujas: plantea que estos sucesos son el resultado de fenómenos naturales excepcionales (aunque también dirá, en *PL* 3, 16, que algunas veces son producto del arte y el engaño). En otras palabras, los procesos inusuales son causados por los movimientos irregulares de la naturaleza (*PL* 2, 32). En resumen, en esta carta Cavendish aborda las historias de personas a las que la comida les causó efectos extraños para indicar que en ellas no hay participación de ninguna causa inmaterial. Y, aunque naturales, no son causas regulares ni usuales. Este razonamiento también puede aplicarse a los sucesos que More sí consideraba actos de brujería; son los sucesos narrados en *Antidote Against Atheism* como las tempestades y los encantamientos, y que Cavendish ni siquiera considera necesario explicitar, aunque dice que son historias en las que, tal como las explica More, ella no puede creer.

En la carta 16 de la tercera sección, Cavendish vuelve a ocuparse del tema de la brujería, pero ahora con otro autor en mente: Jan Baptist van Helmont (1579–1644). Este médico y filósofo se centra en historias que considera casos de brujería en su *A Ternary of Paradoxes*. Allí se refiere principalmente a la muerte o al daño causado por las supuestas brujas a animales o a seres humanos. Cavendish resume la posición de van Helmont sosteniendo que, para el autor, el acto de la bruja es natural, pero la activación de su poder viene del demonio (*PL* 3,16), algo que él mismo afirma de manera explícita (van Helmont 1650, p. 63). Como prueba de actos de brujería, van Helmont nos propone un ejemplo: cuando el corazón de un caballo estrangulado por una bruja es empalado en una flecha

y asado o carbonizado, la bruja misma es atormentada por el fuego de manera insufrible y cruel. Esto sólo puede ocurrir si previamente hubo una unión recíproca del espíritu de la bruja con el espíritu del caballo. Después de la estrangulación, el caballo retiene una virtud que no se encuentra en los cuerpos que han muerto por enfermedades crónicas u otras irregularidades. Entonces, en el corazón aún caliente, el espíritu de la bruja es encarcelado y mantenido cautivo antes de que pueda regresar a su ser debido a la putrefacción. Esto provoca una horrible agonía en la bruja. Para van Helmont, el resultado de este efecto puede interpretarse de manera diferente según la intención del experimento: si es por venganza, es inaceptable para las reglas del cristianismo; pero si es para obligar a la bruja a delatarse a sí misma, para llevarla ante la justicia y para asegurar la seguridad del prójimo y de uno mismo, entonces el efecto no puede ser condenado (van Helmont 1650, pp. 63–64). Lo anterior demostraría que se transmite un flujo espiritual, o un destello de virtud mágica, desde la bruja hacia el ser humano o hacia el caballo a destruir, según el axioma de que ninguna acción puede llevarse a cabo sin una adecuada aproximación del agente al paciente y una unión recíproca de las virtudes de ambos (p. 63).

Al respecto, Cavendish no se detiene a explicar los ejemplos que cita el autor; se limita a afirmar que no comprende lo que éste quiere decir con esos supuestos rayos que salen de la bruja, pero que, basada en su sentido y razón, puede aseverar la existencia de lo que se denomina “brujería natural”, la cual se refiere a los movimientos sensitivos y racionales entre distintas criaturas. Estos movimientos son a veces inusuales y extraños para nosotros porque no conocemos sus causas (ya que ninguna criatura conoce todos los movimientos de la naturaleza); y, ante esta situación, muchas veces tendemos a atribuir sus efectos al diablo. Así, se cree que el diablo estableció un pacto con algunos humanos y, mediante éste, ellos pueden hechizar a otras criaturas. Cavendish simplemente considera que lo anterior no es algo en lo que pueda creer (PL 3, 16). Aquí, de nuevo no especifica cuáles son los actos juzgados como brujería por el autor (como el mencionado caso del caballo estrangulado). En cambio, vuelve a traer a colación hechos irregulares sin concurso de algo sobrenatural, como también había señalado en la carta referida a More. Por ejemplo, la historia del sangrado de un cuerpo asesinado en presencia del asesino. Este suceso responde a un proceso llamado cruentación, el sangrado de un cadáver ante la presencia de quien lo asesinó. Éste constituía uno de los procedimientos medievales que se

utilizaban para recabar pruebas contra sospechosos de homicidio. Lo importante de este hecho es que era algo irregular o inusual, pero no se lo explicaba mediante causas sobrenaturales. Entonces, la estrategia de Cavendish (aunque no de manera muy sistemática) es la misma. Señala casos en los que el autor admite una irregularidad natural y esto nos permite comprender los supuestos casos de brujería en el mismo grupo. Es decir, el ejemplo lo toma para aseverar que se trata de un efecto natural, por más extraordinario que sea. De manera conjunta, en esta misma carta la autora también reconoce que muchos casos considerados brujería son sólo trucos o ilusionismo y, por ende, no son más que nimiedades (*trifles*) (PL 3, 16). En resumen, en la segunda carta sobre brujería la autora vuelve a descartar cualquier tipo de pacto con el demonio y los actos calificados de brujería se explican como una irregularidad, como movimientos inusuales. Cavendish vuelve a negar que estas historias puedan explicarse con causas inmateriales.

Antes de avanzar en el desarrollo de la temática, es necesario profundizar en la discusión sobre la irregularidad en la filosofía de Cavendish. Esto es importante porque la mayoría de los casos catalogados como brujería —a excepción de los trucos o ilusionismos— se explican como irregularidades. Al respecto, existen dos líneas interpretativas contrapuestas: la línea ontológica y la gnoseológica. Para la primera, la irregularidad es algo que sucede efectivamente en la realidad. En contraste, para la interpretación gnoseológica la irregularidad no es más que una apreciación humana que se explica por la limitación de nuestro conocimiento. Así, la pregunta relevante para nuestro tema es si los sucesos clasificados como brujería son realmente irregularidades o simplemente parecen serlo. La dificultad radica en que existen distintos pasajes que avalan ambas interpretaciones. Si nos guiamos por los ejemplos que ofrece en una de las dos cartas en las que se refiere a la brujería, la 16 de la tercera sección, la irregularidad parecería ser ontológica. Allí se dice:

Porque la naturaleza tiene tanto acciones comunes como singulares o particulares. Por ejemplo, la locura, la idiotez [*Folly*] natural y muchos otros similares, sólo se encuentran en algunas personas particulares; porque si esas acciones fueran generales y comunes, entonces todos o la mayoría de los humanos serían o locos o idiotas, pero aunque ya existan demasiados, no todos los humanos son así.⁷ (PL 3, 16)

⁷ “[F]or Nature hath both common, and singular or particular actions: As for example, Madness, natural Folly, and many the like, are but in some particular persons; for if those

Es decir, según lo que podemos observar en el pasaje anterior, la irregularidad parecería ser algo singular y particular, pero no irreal. Los ejemplos son la locura y la idiotez (*folly*) natural, que se encuentran únicamente en ciertas personas particulares; y si bien hay muchos casos, no es algo generalizado. Pero el punto es que estas irregularidades no se deben a una limitación de nuestro conocimiento. Más adelante, en otra carta, incluso lo afirma de manera explícita, aunque no sin ambigüedades. Allí hace referencia a otra postura de van Helmont. Retoma relatos de este autor en los cuales, tras presenciar escenas terribles y crueles, como ejecuciones de criminales y desmembramientos, mujeres embarazadas habían dado a luz a niños monstruosos, carentes de ciertos miembros, en consonancia con lo que habían presenciado. Al respecto Cavendish sostiene:

Las criaturas no siempre se forman perfectas; *porque a veces la naturaleza trabaja de manera irregular*, por lo cual un niño puede nacer defectuoso en algún miembro u otro [...]. Sin embargo, esto sigue siendo natural, aunque irregular *para nosotras* [...]. Pero, como dije anteriormente, esos nacimientos son causados por *movimientos irregulares* y no son frecuentes ni ordinarios; porque si ante cada visión extraña u objeto cruel, una mujer embarazada produjera tales efectos, los monstruos serían más frecuentes de lo que son. En resumen, la naturaleza ama la variedad, y ésta es la causa de todos los efectos naturales extraños e inusuales.⁸ (PL 3, 37; las cursivas son mías.)

Es decir, en este pasaje la variedad e irregularidad se las adjudica a la naturaleza, excepto por esa confusa aclaración “para nosotras”, que parece remitir la irregularidad a algo gnoseológico. Sin embargo, también podemos hallar afirmaciones que indican completamente lo opuesto. De hecho, autores como Marcy Lascano encuentran pasajes muy elo-

actions were general, and common, then all, or most men would be either mad, or fools, but, though there are too many already, yet all men are not so”.

⁸ “[A]ll Creatures are not always formed perfect; for Nature works irregularly sometimes, wherefore a Child may be born defective in some member or other [...]; but this is nevertheless natural, although irregular to us [...]. But, as I said above, those births are caused by irregular motions, and are not frequent and ordinary; for if upon every strange sight, or cruel object, a Child-bearing-woman should produce such effects, Monsters would be more frequent then they are. In short, Nature loves variety, and this is the cause of all strange and unusual natural effects”. Si bien en el original “to us” no tiene marca de género, optamos por la traducción en femenino porque Cavendish parece referirse allí a ella y su destinataria.

cuentes en apoyo de la interpretación gnoseológica (Lascano 2023, p. 59), como, por ejemplo, cuando Cavendish asevera: “Tales acciones que son diferentes, contrarias y opuestas, dado que no siempre éstas se mueven según su manera usual y habitual, las llamo irregulares, a falta de una mejor expresión. Pero, propiamente, no existe tal cosa como irregularidad en la naturaleza”⁹ (*PL* 4, 33). A esta clase de interpretación se suma también David Cunning, quien resalta que el par de términos “regular/irregular” en realidad corresponde a nociones humanas que categorizan y distinguen los movimientos de la naturaleza (Cunning 2016, pp. 153–157). En otras palabras, para este autor no hay irregularidad o desorden en la naturaleza (p. 185). Lascano va un paso más allá al señalar que la irregularidad o regularidad de un movimiento depende de cada individuo, según su tipo y constitución. Sin embargo, esto no implica que los movimientos sean intrínsecamente regulares o irregulares en sí mismos (Lascano 2023, p. 60). De esta lectura gnoseológica se distancia Deborah Boyle, quien de manera muy asertiva sostiene que si las partes no se mueven como debieran, lo que tenemos es desorden e irregularidad, una irregularidad que es ontológica (Boyle 2018, pp. 23–29).¹⁰ La lectura gnoseológica, o lo que Boyle llama del “no verdadero desorden”, no logra explicar los casos en los que Cavendish sostiene que las irregularidades son genuinos errores de la naturaleza (p. 26). Entre ellos, podemos agregar, se encuentran los casos que aparecen en los pasajes citados de *PL* 3, 16 y *PL* 3, 37: locura, idiotez y malformación de miembros.¹¹ En resumen, para la lectura gnoseológica las irregularidades lo son sólo desde nuestra propia perspectiva cognitiva. En cambio,

⁹ “Such actions which are different, cross and opposite, not moving always after their usual and accustomed way, I name Irregular, for want of a better expression; but properly there is no such thing as Irregularity in Nature”.

¹⁰ De manera similar lo hace Detlefsen 2007 (p. 177). Asimismo, se encuentra en este grupo Lisa Walters, para quien incluso las irregularidades son buenas para el todo (Walters 2014, pp. 85–86).

¹¹ Para un análisis de la temática en la escolástica tardía, véase el capítulo de Silvia Manzo “Monsters, Laws of Nature, and Teleology in Late Scholastic Textbooks”. Para la autora, mientras que en la escolástica tardía el nacimiento de los monstruos se explicaba con la sustitución de las intenciones primarias y regulares de la naturaleza por secundarias, las narrativas modernas explicaban la descendencia irregular mediante un conjunto de leyes inviolables, diferentes de las que se aplicaban a la regular. Los filósofos de esa época tendían a considerar que, al ser formulaciones que registraban las regularidades observadas en ella, las leyes de la naturaleza establecían una constancia en su funcionamiento y se aplicaban sin excepciones (Manzo 2019, pp. 86–87).

para Boyle, Cavendish no niega que haya irregularidades *en* la naturaleza (Boyle 2018, p. 28).

Por mi parte, considero que la lectura ontológica es la más adecuada no sólo porque Cavendish afirma que es la propia naturaleza la que trabaja de manera irregular, como en *PL* 3, 1, donde dice que algunas acciones de la naturaleza son regulares y otras irregulares, ya que por momentos también parece sugerir lo contrario. Sino que, sobre todo, me parece más razonable esa hipótesis porque se adecua mejor a los casos concretos que Cavendish presenta como irregularidades en las cartas sobre brujería: la concepción y generación de un monstruo, la idiotez natural, la locura y los actos catalogados como brujería. Allí los considera irregularidades realmente existentes. Ahora bien, aunque concuerdo con la lectura ontológica de Boyle, si atendemos el contexto de la filósofa, es decir, la Inglaterra de la temprana modernidad, es pertinente agregar que la irregularidad no era tan poco común como podemos pensar. Los aspectos inusuales y anormales del mundo físico fueron ampliamente atendidos en la modernidad temprana. Cavendish misma retoma las historias de supuesta brujería y es consciente de que son numerosísimas. En otras palabras, la irregularidad no era comparable a la aparición de un cometa cada muchos años, sino que era un acontecimiento relativamente común en la vida cotidiana. Por lo anterior, creo que la propuesta de Cavendish podría enmarcarse en lo que se ha denominado una regularidad débil, una regularidad por la que el mundo es ordenado, pero que admite excepciones. En este sentido, coincido con la lectura de Michael Bennett McNulty, para quien el orden consiste en el equilibrio entre las infinitas variedades de la naturaleza (McNulty 2018, p. 220). Así, la regularidad no es equivalente al orden, ya que un mundo ordenado debe contar tanto con regularidades como con irregularidades (p. 229).

Ahora bien, plantear posibles excepciones a la regularidad posiciona a Cavendish en un lugar poco común entre sus contemporáneos, quienes tenían una noción más fuerte de regularidad.¹² De hecho, en el

¹²Manzo sugiere que la naturaleza menos excepcional de las leyes naturales propuestas por los filósofos naturales podría interpretarse como un cambio de énfasis desde la fuerza que la escolástica tardía asignaba a la teleología hacia la regularidad natural. Esto llevaría a Descartes y a otros a rechazar por completo el concepto de monstruos que heredaron y a no considerarlos errores, sino sucesos naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza (Manzo 2019, pp. 87–88). Por lo anterior, Cavendish se distanciaría de sus contemporáneos.

pasaje mencionado sobre la locura y la idiotez natural, sostiene que se limitan a algunos individuos específicos, *aunque ya existan demasiados* (PL 3, 16). Dicho de otro modo, si bien no es algo general, sí es algo de lo que tenemos muchos ejemplos. Cavendish incluso hace referencia a las enfermedades como movimientos irregulares (PL 3, 23), y no podríamos considerarlas sucesos de lo más excepcionales. Pero, volviendo a la brujería, si tenemos en cuenta el contexto de su enunciación, podemos ver que la demonología de la época contaba con numerosos registros de irregularidades.

En resumen, Cavendish postula una regularidad que incluye la excepción a la regla sin necesidad de apelar a algo inmaterial y que abre la posibilidad de explicar los casos de brujería como posibles irregularidades. En esto se distancia de los dos referentes en sus cartas sobre brujería: More y van Helmont. Más aún, la materialidad de las irregularidades —el hecho de que no necesitan el concurso de nada inmaterial para que sucedan— le otorga a éstas un carácter natural: son tan naturales y tan parte de la naturaleza como las regularidades. Sus causas, aunque están por fuera de lo regular, no se hallan por fuera de lo material y de lo natural. Además, esta naturaleza que incluye lo irregular en un sentido ontológico —lo que la distancia de la mayoría de sus contemporáneos— se complementa con una concepción del conocimiento humano como limitado. A esto también va a apelar Cavendish para dar cuenta de los casos de brujería.

3. *Conocimiento humano limitado*

Ahora bien, como se ha señalado, Cavendish no sólo niega la brujería, sino que busca explicar los casos denominados como tales. Para lo anterior, no basta con excluir cualquier acción inmaterial y plantear una irregularidad natural. Pues, ¿qué nos impide conocer absolutamente la totalidad de lo que es material, incluidas las irregularidades? En otras palabras, para dar cuenta de las historias de brujería, Cavendish tiene que esclarecer por qué, la mayoría de las veces, no podemos explicarlas.

En la primera carta sobre brujería, la 32 de la segunda sección, la filósofa sólo se atreve a afirmar que, entre las cosas que podemos conocer, algunas le parecen *muy probables*. Inmediatamente después de describir los relatos de More en su *Discourse of Enthusiasm* sobre los efectos extraños que la comida puede causar en humanos —por ejemplo, el mencionado caso de alguien que tomó sangre de gato y empezó a comportarse como si fuera uno— asevera que cree que estas historias

son *verdaderas*. Y aunque no sean regulares, son naturales, tal como sucede en la concepción y generación de los monstruos. La explicación es que la comida puede cambiar inusualmente el humor de una persona (*PL* 2, 32). En principio, aquí parecería haber un cambio de postura: primero dice que las historias le parecen muy probables y luego afirma que las cree verdaderas. Sin embargo, no hay tal cambio porque debemos considerar que, para Cavendish, la probabilidad es el mayor grado que podemos alcanzar en relación con las cosas que somos capaces de conocer en filosofía natural; y, cuando se refiere a “verdad”, lo hace en el sentido de “probabilidad de verdad”. Es decir, Cavendish quiere explicar los casos que se consideran irregularidades a partir de su posición escéptica moderada. En el contexto británico del siglo XVII, la versión del escepticismo académico que predominaba, sobre todo en los comienzos de la Royal Society, era la doctrina del probabilismo.¹³ Asimismo, debemos tener en cuenta que Cavendish no se define como escéptica más allá de la fuerte afinidad entre sus opiniones y el escepticismo moderado de autores contemporáneos y posteriores (Calvente 2023, p. 111). Sin definirse de tal modo, podemos señalar innumerables pasajes que la posicionan dentro del escepticismo;¹⁴ más puntualmente, dentro del escepticismo moderado, ya que lo máximo a lo que podemos aspirar es a la probabilidad y no a la certeza absoluta (Popkin 1983, p. 201). Por esto último, sostengo que Cavendish abraza el escepticismo moderado de índole probabilista. En este sentido, su escepticismo no se refiere a la evidencia de los actos señalados como brujería, sino a nuestra capacidad de explicar esa evidencia según las propias causas naturales que tiene y de arribar a una verdad con certeza absoluta.

En *PL* 4, 27, carta en la que se refiere a la verdad en la filosofía natural, sostiene que allí la verdad indiscutible es como la piedra filosofal en la alquimia. Ambas son inalcanzables pero útiles en la medida en que su búsqueda ha llevado a descubrimientos significativos que han

¹³Para un análisis detallado del escepticismo académico en los inicios de la Royal Society, véase Hill 2016.

¹⁴Sigo en este punto la lectura de Manzo según la cual Cavendish debe considerarse parte del canon del escepticismo moderno (Manzo 2023, p. 96). Entre quienes consideran a Cavendish escéptica también se encuentran Clucas 2003, Calvente 2023, Broad 2007, Boyle 2015, Hock 2018 y Sherman 2021. Otros autores, como Lisa Sarasohn, consideran que Cavendish abandonó su escepticismo original para poder ser tomada seriamente (Sarasohn 2010, p. 74).

enriquecido nuestra comprensión del mundo y mejorado nuestra calidad de vida:

Aunque los filósofos naturales no puedan descubrir ni la verdad absoluta de la naturaleza, ni los fundamentos de la naturaleza, ni las causas ocultas de los efectos naturales, han descubierto muchas artes y ciencias necesarias y provechosas que benefician la vida del ser humano. Porque sin filosofía natural habríamos vivido en la oscuridad de la ignorancia, sin conocer los movimientos de los cielos, la causa de los eclipses, las influencias de las estrellas, el uso de los números, medidas y pesos, las virtudes y efectos de las plantas y minerales, el arte de la arquitectura, la navegación, y cosas similares.¹⁵ (*PL* 4, 27)

Aun cuando nunca alcancemos la verdad absoluta, aumentamos nuestro conocimiento mediante la investigación. Al mismo tiempo sostiene que, aunque no podamos revelar las causas ocultas, su investigación nos lleva a efectos visibles. Si bien Cavendish no se detiene a explicar en qué consisten las causas ocultas, por sus menciones podemos sostener que son causas que, aunque naturales, no conocemos ni podemos llegar a conocer. Ellas ponen de manifiesto la limitación del conocimiento humano. Entre ellas parecerían encontrarse las causas de algunos sucesos inusuales o irregulares, es decir, los movimientos irregulares de la naturaleza parecerían ser parte del conjunto de las causas ocultas. Así, rechazar la investigación en filosofía natural por insuficiente, porque nunca alcanzaremos la verdad absoluta, sería tan tonto, según ella, como rechazar los medicamentos porque sólo nos permiten huir de la muerte por un rato. De nuevo, a lo único que puede aspirar la filosofía natural es a la probabilidad (*PL* 4, 27). Es así que, según su postura probabilística, nunca llegamos a una verdad absoluta, sino a lo sumo a un grado de probabilidad.

De manera similar, en la primera carta sobre brujería, y después de negar la existencia de seres inmateriales, sostiene que “Hay muchas cosas en la naturaleza de las cuales el ser humano no tiene conocimiento alguno”

¹⁵ “[A]lthough 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; for without Natural Philosophy we should have lived in dark ignorance, not knowing the motions of the Heavens, the cause of the Eclipses, the influences of the Stars, the use of Numbers, Measures, and Weights, the virtues and effects of Vegetables and Minerals, the Art of Architecture, Navigation, and the like”.

(*PL* 2, 32).¹⁶ Esta frase deja entrever varias cuestiones. Si hay muchas cosas en la naturaleza de las que el ser humano no tiene conocimiento para nada, entonces hay otras sobre las que sí tiene conocimiento (aunque sólo sea un conocimiento probable), porque el pasaje menciona muchas, pero no todas las cosas. Es decir, no hay una ignorancia total de las partes de la naturaleza, por lo que Cavendish no sostiene un escepticismo absoluto (Manzo 2023, p. 99).¹⁷ Lo que sí niega es que las partes de la naturaleza tengan un conocimiento total.¹⁸ Y, en particular, niega que los seres humanos conozcamos todas las cosas: “ninguna criatura particular en la naturaleza puede tener un conocimiento exacto o perfecto de las cosas naturales y, por lo tanto, las opiniones no pueden ser verdades infalibles, aunque puedan parecer probables; porque ¿cómo es posible que una sola criatura finita pueda conocer las innumerables variedades y acciones ocultas de la naturaleza?”¹⁹ (*PL* 3, 3). Entonces, no podemos tener un conocimiento perfecto y sólo podemos aspirar a la probabilidad, ya que sólo somos una parte finita de la naturaleza.

Como mencioné, no se pueden encontrar en la filosofía natural las causas ocultas de los efectos naturales (*PL* 4, 27); pero esto no los hace menos naturales ni menos reales. Asimismo, dentro de lo que podemos conocer, sólo alcanzamos grados de probabilidad. Esta postura la autoriza a no negar la verdad de las historias sobre brujería. Por el contrario, su escepticismo moderado le permite afirmar que los casos irregulares son probables, y que esos sucesos consisten en general en irregularidades de las que no podemos conocer sus causas, es decir, la autora apela a nuestra ignorancia en cuanto partes finitas de la naturaleza.

Ahora bien, a diferencia de la primera carta sobre brujería, en la que Cavendish dice, al referirse a las historias de brujería del *Discourse* de More, que no puede creer en ninguna de ellas, en la segunda carta sobre brujería le pone un nombre a los movimientos de la materia que nos

¹⁶ “There are many things in Nature, whereof Man hath no knowledg [sic en original] at all”.

¹⁷ En esto Cavendish parece distanciarse de algunas obras de juventud, como *The Worlds Olio* (Manzo 2023, p. 97).

¹⁸ Sobre los errores de las partes de la naturaleza, véase *PL* 4, 28. Al respecto, puede consultarse Michaelian 2009.

¹⁹ “[N]o particular Creature in Nature can have any exact or perfect knowledg [sic en original] of Natural things, and therefore opinions cannot be infallible truths, although they may seem probable; for how is it possible that a single finite Creature should know the numberless varieties and hidden actions of Nature?”

son desconocidos: magia natural (*PL* 3, 16).²⁰ En este sentido, Cavendish conservaría el término “magia natural” en su acepción convencional, que se refería a la observación y la acción, sobre todo en la cultura popular, de propiedades ocultas en la naturaleza, sin implicar la intervención de fuerzas demoníacas. Es así que amalgama y fusiona la brujería con la tradición de la magia natural, planteando que ambas representan el mismo principio: reflejan las complejidades de la materia y la corporalidad en lugar de cualquier tipo de influencia sobrenatural o espiritual (Walters 2014, pp. 103–104).

Es decir, Cavendish asevera que la magia natural tiene lugar cuando la materia sensitiva y la racional se mueven de manera irregular. Por ejemplo, el mencionado caso de cruentación, en el que, por más irregular que sea, no se apelaba a un pacto demoníaco para explicarlo. Esto, señala Cavendish, es algo que el propio van Helmont sostiene. Entonces, en las historias de sucesos irregulares, Cavendish apela a otras causas —aunque algunas desconocidas— y evita las causas inmateriales; ya que, de nuevo, sería un gran sinsentido (*a great folly*) explicar los efectos inusuales de la naturaleza por medio de la acción de seres inmateriales. Sin necesidad de recurrir a espíritus inmateriales, sostiene que la naturaleza exhibe tanta variedad que nos presenta figuras no familiares a nuestros sentidos externos (*PL* 2, 32). Lo que tenemos aquí es un argumento recurrente que se suma a su apelación a la irregularidad; hay un contraste entre la infinitud de la naturaleza y la finitud de la mente humana, al margen de la posible falibilidad de las capacidades humanas (Manzo 2023, p. 113; Acevedo-Zapata 2017, p. 282).

lo que una parte ignora, otra parte lo sabe, y lo que una parte sabe, la otra parte lo ignora. De modo que, a menos que todas las partes de la materia infinita se unan en una sola criatura, nunca puede haber un conocimiento perfecto de todas las cosas en la naturaleza en una criatura particular. Por lo tanto, nunca aspiraré a tal conocimiento, sino que me contentaré con este pequeño conocimiento particular. (*PL* 3, 43)²¹

²⁰ Cabe considerar que la distinción crucial en la época moderna temprana no se centraba en una esperada separación entre ciencia y magia, sino más bien en la diferencia entre dos formas de magia: demoníaca y natural. Así, a pesar de las consideraciones éticas y políticas, la magia natural se convertía en un punto de referencia fundamental para los teóricos de la brujería en la ciencia de esa época (Clark 1997, p. 234).

²¹ “[W]hat one part is ignorant of, another part is knowing, and what one part is knowing, another part is ignorant thereof; so that unless all the Parts of Infinite Matter were

Cavendish sostiene que de los movimientos que nos resultan inusuales y extraños no sabemos sus causas porque ninguna criatura conoce todos los movimientos de la naturaleza. Así, esquiva la trampa de aspirar a ese conocimiento total. Esa aspiración lleva a muchos autores a postular causas inmateriales porque no se contentan con el conocimiento al que pueden llegar, y ven brujas donde no las hay. Entonces, lo que vale para los sucesos irregulares considerados naturales también vale para las irregularidades consideradas brujerías: implican causas ocultas.

Así, la pregunta podría ser: ¿cómo se conecta esto con lo que se postula en el apartado 2, a saber, una irregularidad que, si bien inusual, es ontológica?, y en especial si se considera que allí la autora sostiene que la magia natural debe ser llamada así sólo respecto de nuestra ignorancia (*PL* 3, 16). Es más, Cavendish también afirma que la naturaleza no presenta complicaciones innecesarias; éstas sólo surgen debido a la falta de comprensión de sus partes o criaturas, que no comprenden la naturaleza infinita ni su modo de actuar (*PL* 3, 16). De manera que el asunto es cómo se articula una irregularidad ontológica con su esquema gnoseológico. Lo anterior nos lleva a la pregunta de si las causas que se pueden conocer son sólo las regulares, o al menos una parte de ellas, ya que también parecería haber regulares pero ocultas (como se muestra en *PL* 3, 3 al reflexionar sobre los elementos, cualidades y mezclas). O sí, en cambio, también se pueden conocer las causas irregulares. A este respecto, la segunda carta sobre brujería se condice plenamente con la primera: las historias de brujería son generalmente sucesos irregulares (cuando no trucos) y no podemos conocer sus causas. Ahora bien, la limitación de nuestro conocimiento no implica que eso que nos parece irregular en realidad no lo sea, sino que dicha limitación consiste en que no podemos conocer las causas de eso que efectivamente es irregular. Esto no nos compromete a afirmar que todo lo irregular nos resultará desconocido. Por ejemplo, de muchas enfermedades podemos conocer las causas, y no por eso dejan de ser irregularidades, tal como se caracterizan en *PL* 3, 2.

Así, Cavendish se distancia de una formulación común de la época (denominada también “escéptica” en la demonología, aunque se toma el término “escepticismo” en un sentido no filosófico y simplemente se

joined into one Creature, there can never be in one particular Creature a perfect knowledge of all things in Nature. Wherefore I shall never aspire to any such knowledge [sic en original], but be content with that little particular knowledg [sic en original]”.

equipara con “no creencia”) que afirmaba que el pacto con el demonio era producto de la imaginación de las “brujas” o algo puesto por el demonio en sus cabezas como una fantasía. Ambas explicaciones apelaban a la fragilidad femenina (Clark 1997, p. 118). Frente a esto, podemos observar que Cavendish elige otro camino. Su énfasis no se dirige a las personas en cuestión (las supuestas brujas) o a la veracidad de las historias, sino a nuestra capacidad de comprensión de ese hecho. Simplemente, dado que no podemos explicar ciertos actos, entonces los llamamos brujería. En definitiva, en primer lugar en Cavendish lo inusual o la irregularidad en la naturaleza servirían justamente como argumento para su negación de la creencia en la brujería. En segundo lugar, estas irregularidades no pueden explicarse en términos de cadenas causales conocidas basadas en regularidades, pero eso no las hace algo sobrenatural. Es decir, simplemente tienen causas (naturales) que no podemos conocer.

4. Conclusión

Como vimos, Cavendish se opone a la creencia en las brujas por su filosofía materialista y explica los casos de supuesta brujería mediante razones ontológicas y gnoseológicas: un universo ordenado que abraza la irregularidad y un conocimiento limitado por parte de las criaturas humanas. Ahora bien, aunque el tema de la brujería parece ser el tópico de sólo dos cartas en *Philosophical Letters*, no es algo marginal para la autora, sobre todo si consideramos lo que sostiene en la segunda de las cartas analizadas, a saber: “muchas mujeres buenas, ancianas y honestas han sido condenadas siendo inocentes y han sufrido la muerte de manera incorrecta por el dictamen de algunos jueces idiotas [*foolish*] y crueles, simplemente bajo la sospecha de brujería, cuando en realidad no existe tal cosa” (PL 3, 16).²² No aceptar la irregularidad de la naturaleza y la limitación de nuestro conocimiento conduce a condenas absurdas por cosas que no existen.

En este sentido, y si retomamos el sujeto mencionado en el pasaje de PL 3, 16, a saber, “muchas mujeres buenas, ancianas y honestas”, se puede plantear que no apoyar la creencia en la brujería pone en duda el estatus inferior de las mujeres, tanto en la cultura popular como en la teología moderna temprana (Walters 2014, p. 108). Asimismo, cabe

²² “[M]any a good, old honest woman hath been condemned innocently, and suffered death wrongfully, by the sentence of some foolish and cruel Judges, meerly upon this suspicion of Witchcraft, when as really there hath been no such thing”.

destacar que el sustantivo que utilizaba para caracterizar la acción de adscribir causas inmateriales a fenómenos naturales, “una gran idiotez” (*a great folly*), en la primera carta sobre brujería (*PL* 2, 32), en la segunda lo trae a colación de los jueces. Ellos son los idiotas (*foolish and cruel judges*) y, a causa de sus sentencias —que no consideran ni la irregularidad del mundo ni la limitación del conocimiento de cualquier criatura— condenan, sobre todo, a mujeres inocentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Acevedo-Zapata, Diana María, 2017, “Margaret Cavendish. Escritura, estilo y filosofía natural”, *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 58, no. 137, pp. 271–290. <<https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n137o3dmaz>>
- Bailey, Michael David, 2002, “The Feminization of Magic and the Emerging Idea of the Female Witch in the Late Middle Ages”, *Essays in Medieval Studies*, vol. 19, no. 1, pp. 120–134. <<https://doi.org/10.1353/ems.2003.0002>>
- Broad, Jacqueline, 2007, “Margaret Cavendish and Joseph Glanvill: Science, Religion, and Witchcraft”, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 38, no. 3, pp. 493–505. <<https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2007.06.002>>
- Boyle, Deborah, 2018, *The Well-Ordered Universe: The Philosophy of Margaret Cavendish*, Oxford University Press, Nueva York.
- Boyle, Deborah, 2015, “Margaret Cavendish on Perception, Self-Knowledge, and Probable Opinion”, *Philosophy Compass*, vol. 10, no. 7, pp. 438–450. <<https://doi.org/10.1111/phc3.12232>>
- Calvente, Sofía, 2023, “La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica”, *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, no. 89, pp. 99–115. <<https://doi.org/10.6018/daimon.469741>>
- Cavendish, Margaret, 1666, *Observations upon Experimental Philosophy*, Londres.
- Cavendish, Margaret, 1664, *Philosophical Letters, or, Modest Reflections upon Some Opinions in Natural Philosophy Maintained by Several Famous and Learned Authors of This Age, Expressed by Way of Letters*, Londres.
- Cavendish, Margaret, 1663, *Philosophical and Physical Opinions*, Londres.
- Cavendish, Margaret, 1655, *The Worlds Olio*, Londres.
- Clark, Stuart, 1997, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Clarendon Press, Oxford.
- Clucas, Stephen, 2003, “Variation, Irregularity and Probabilism”, en Stephen Clucas (comp.), *A Princely Brave Woman: Essays on Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle*, Routledge/Ashgate, pp. 109–209.
- Cunning, David, 2016, *Cavendish. Arguments of the Philosophers*, Routledge, Londres/Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9781315657929ca>>

- Detlefsen, Karen, 2007, “Reason and Freedom: Margaret Cavendish on the Order and Disorder of Nature”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 89, no. 2, pp. 157–191. <<https://doi.org/10.1515/AGPH.2007.008>>
- Duncan, Stewart, 2012, “Debating Materialism: Cavendish, Hobbes, and More”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 29, no. 4, pp. 391–409.
- Elmer, Peter, 2016, *Witchcraft, Witch-Hunting, and Politics in Early Modern England*, Oxford University Press, Oxford.
- Hill, Benjamin, 2016, “Academic Scepticism and the Early Royal Society”, en Plinio Junquerira Smith y Sébastien Charles (comps.), *Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy*, Springer, Nueva York, pp. 103–124. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-45424-5_6>
- Hock, Jessie, 2018, “Fanciful Poetics and Skeptical Epistemology in Margaret Cavendish’s Poems and Fancies”, *Studies in Philology*, vol. 115, no. 4, pp. 766–802. <<https://doi.org/10.1353/sip.2018.0029>>
- Kivelson, Valerie y Jonathan Shaheen, 2011, “Prosaic Witchcraft and Semiotic Totalitarianism: Muscovite Magic Reconsidered”, *Slavic Review*, vol. 70, no. 1, pp. 23–44. <<https://doi.org/10.5612/slavicreview.70.1.0023>>
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger, 1486, *Malleus Maleficarum*, Estrasburgo.
- Lascano, Marcy, 2023, *The Metaphysics of Margaret Cavendish and Anne Conway. Monism, Vitalism, and Self-Motion*, Oxford University Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1093/oso/9780197651636.001.0001>>
- Levack, Brian P., 2013, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, 3ª ed., Routledge, Londres/Nueva York.
- Manzo, Silvia, 2023, “Margaret Cavendish acerca del escepticismo, los sueños y la fantasía (*fancy*)”, *Ideas y Valores*, no. 72, supl. 10, pp. 93–115. <<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v72n10Supl.111010>>
- Manzo, Silvia, 2019, “Monsters, Laws of Nature, and Teleology in Late Scholastic Textbooks”, en Pietro Daniel Omodeo y Rodolfo Garau (comps.), *Contingency and Natural Order in Early Modern Science*, Springer, Nueva York, pp. 61–92. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-67378-3_4>
- McNulty, Michael Bennett, 2018, “Margaret Cavendish on the Order and Infinity of Nature”, *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, no. 35, pp. 219–240. <<https://doi.org/10.2307/48563633>>
- More, Henry, 1656, *Enthusiasmus triumphatus, or, A Discourse of the Nature, Causes, Kinds, and Cure, of Enthusiasme*, Parresiastes, Londres.
- More, Henry, 1653, *An Antidote Against Atheism, Or an Appeal to the Natural Faculties of the Mind of Man, Whether there Be not a God*, Londres.
- Michaelian, Kourken, 2009, “Margaret Cavendish’s Epistemology”, *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 31–53. <<https://doi.org/10.1080/09608780802548259>>

- Nate, Richard, 2001, “‘Plain and Vulgarly Express’d’: Margaret Cavendish and the Discourse of the New Science”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 19, no. 4, pp. 403–417. <<https://doi.org/10.1525/rh.2001.19.4.403>>
- Nider, Johannes, 1437, *Formicarius*, Viena.
- Popkin, Richard, 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Sarasohn, Lisa T., 2010, *The Natural Philosophy of Margaret Cavendish: Reason and Fancy During the Scientific Revolution*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore. <<https://doi.org/10.1353/book.465>>
- Sherman, Anita Gilman, 2021, “The Skeptical Fancies of Margaret Cavendish: Reoccupation”, en *Skepticism in Early Modern English Literature: The Problems and Pleasures of Doubt*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 137–175. <<https://doi.org/10.1017/9781108903813.005>>
- Van Helmont, Jan Baptist, 1650, *A Ternary of Paradoxes. The Magnetick Cure of Wounds: The Nativity of Tartar in Wine. The Image of God in Man*, Flesher, Londres.
- Walters, Lisa, 2014, “Margaret Cavendish’s Fusion of Renaissance Science, Magic and Fairy Lore”, en *Margaret Cavendish. Gender, Science and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 100–137. <<https://doi.org/10.1017/CBO9781107588912.003>>