

ESENCIAS INDIVIDUALES Y RESPONSABILIDAD MORAL EN LA FILOSOFÍA DE ANNE CONWAY^{1*}

INDIVIDUAL ESSENCES AND MORAL RESPONSIBILITY IN ANNE CONWAY'S PHILOSOPHY²

Paula Castelli

Universidad de Buenos Aires - Universidad Argentina de la Empresa

ORCID 0000-0002-8268-4404

paulacastelli1973@gmail.com

Resumen

Este artículo pretende llamar la atención sobre la conexión entre dos tesis metafísicas centrales de la filosofía de Anne Conway: a) el hecho de que cada criatura posee una esencia individual que permite identificarla y distinguirla de todas las demás, pero que b) se desarrolla en el tiempo según su propia acción libre. Desde nuestro punto de vista, para Conway, las criaturas adquieren sus esencias individuales a través de las elecciones que realizan. Según nuestra interpretación, las acciones libres de cada criatura, junto con las leyes de la justicia divina, explican la serie de modos de ser que cada criatura despliega a través del tiempo. Esta serie es la que constituye sus esencias individuales, que Dios conoce *sub specie aeternitatis*, pero que son generadas por cada criatura en el curso de su existencia temporal.

Palabras clave: Anne Conway; Esencia; Libre arbitrio; Teodicea.

Abstract

This paper aims to draw attention to the connection between two central metaphysical theses of Anne Conway's philosophy: a) the fact that each creature possesses an individual essence that makes it possible to identify and distinguish it from all others, but that b) unfolds over time according to its own free action. In our view, for Conway, creatures acquire their individual essences through the choices they make. According to our interpretation, the free actions of each creature, together with the laws of divine justice, explain the series of modes of being that each creature displays through time. This series is what constitutes their individual essences, which God knows *sub specie aeternitatis* but which are nonetheless generated by each creature in the course of its temporal existence.

Keywords: Anne Conway; Essence; Free will; Theodicy.

^{1*} Recibido el 09/12/2021. Aprobado el 03/06/2022. Publicado el 30/07/2022.

² Agradezco a Ezequiel Zerbudis y a los evaluadores anónimos de la revista sus sugerencias y comentarios a este trabajo.

I. Introducción

La filosofía de Anne Conway, plasmada en un cuaderno hacia 1677 o 1679, pretende dar respuesta al menos a dos cuestiones, una metafísica y otra moral, y lo hace conectando estos dos planos de un modo novedoso. La primera cuestión responde a la pregunta: ¿qué tipo de entidades pueblan el mundo? La segunda podemos describirla como el problema del mal y el sufrimiento injusto y está planteada en un contexto teodiceico: si Dios es justo y bueno, ¿cómo se explica el dolor y el sufrimiento que percibimos y padecemos en el mundo?

Ese cuaderno manuscrito³, traducido al latín y publicado de manera póstuma y anónima bajo el larguísimo título de *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae De Deo, Christo et Creatura id est De Spiritu et Materia In Genere*, entrelaza ambos problemas. Allí se responde a la segunda pregunta apelando a la libertad de indiferencia que Dios ha otorgado a las criaturas. A la primera responderá probando que solo pueden existir tres sustancias (Dios, Cristo y la Criatura) y que el modo de ser de estas cosas no es más que espíritu que, cuando es más sutil y activo, es llamado pensamiento, alma o espíritu, y que cuando se torna más tosco y denso es llamado materia. Pero, además, la Criatura consiste ella misma en un número infinito de criaturas, cada una de las cuales posee una esencia individual.

En este trabajo me propongo establecer una relación que en el texto de Conway no es explícita pero que se hace evidente cuando conectamos dos tesis centrales de la filósofa: a) el hecho de que cada criatura posea una esencia individual que permite identificarla y distinguirla de toda otra, pero que b) se despliega a lo largo del tiempo de acuerdo con su propio accionar libre. Esto nos lleva a interpretar que las criaturas, tal como Conway las entiende, se dan a sí mismas su esencia individual mediante las elecciones que toman a lo largo del tiempo. Esta interpretación es la que intento desarrollar en este trabajo. Según nuestra hipótesis de lectura, las acciones libres de cada criatura, en conjunto con las leyes de la justicia divina, la cual establece un castigo o premio adecuado al comportamiento de cada una bajo la forma de grados mayores o menores de espiritualidad/materialidad, explican la

³ En sentido estricto, desconocemos el contenido concreto del manuscrito, pues se ha perdido y de él solo sabemos mediante la edición que J. M. van Helmont realizó en 1690, traducido del inglés al latín y publicado como anónimo. La edición del texto supuso la inclusión de notas que se suponen realizadas por el mismo J. M. van Helmont y tal vez por Henry More, pero no es fácil identificar en el texto cuáles y cuántas han sido las intervenciones de estas manos amigas pero ajenas. Cf. Orio de Miguel (2004).

serie de modos de ser que tiene cada criatura a lo largo del tiempo. Esta serie es la que constituye la esencia individual de cada criatura, que Dios conoce *sub specie aeternitatis* pero que cada criatura genera por sí misma en el transcurso de su existencia temporal.

La estructura del trabajo será la siguiente: en la sección II expondré brevemente la ontología propuesta por Conway, centrándome particularmente en su caracterización de las criaturas. Allí discutiré también en forma concisa la interpretación de Emily Thomas y su rechazo de la lectura haecceitista de Peter Lopston. En la sección III presentaré la concepción de libertad que Conway atribuye a las criaturas e intentaré explicar por qué su concepción del libre arbitrio debe interpretarse de modo no compatibilista. En la sección IV trataré sobre la justicia divina y su efecto en la secuencia de modos de ser de cada criatura a lo largo de la historia de la creación. Finalmente, en la sección V presentaré algunas conclusiones que se siguen de este análisis.

II. Tres tipos de sustancias, infinitos individuos creados

La ontología que Anne Conway presenta en los primeros capítulos de *Principios de la más antigua y más moderna filosofía* consta de tres sustancias que se distinguen entre sí según si se les aplica, y de qué modo, el atributo de la mutabilidad: por un lado está Dios, al que el atributo no se le aplica en ningún sentido; por otro lado, Cristo, que solo es mudable hacia el bien; y finalmente, la Criatura, mutable hacia el bien y hacia el mal.

La mutabilidad o inmutabilidad es la propiedad que permite establecer una distinción entre las únicas especies reales que Conway reconoce:

En resumen, todo cuanto de alguna manera puede llamarse ente, o es absolutamente inmutable, y tal es Dios, Ente Supremo; o es completamente mudable hacia el bien y hacia el mal, y esta es la Criatura, entidad ínfima; o en parte es inmutable, esto es respecto del mal, y en parte es mudable, hacia el bien, y este es Cristo Hijo de Dios, aquel ente intermedio entre Dios y la Criatura (VI 4 46)⁴.

⁴ En las citas de *Principia Philosophiae* utilizo la traducción al castellano realizada por Orio de Miguel (2004), salvo en algunos casos en que he modificado esa traducción y lo dejo aclarado. Entre paréntesis indico el capítulo de *Principios*, la sección y la página de la edición latina.

Otro elemento central de la metafísica de Conway está dado por el hecho de que si bien, por un lado, la filósofa se encarga de distinguir claramente estas tres sustancias o esencias, por el otro, encuentra una propiedad que es común a las tres: el ser activas y vitales. Esto ha de ser así, pues la vida es el atributo que Dios comunica a todo lo creado y por lo tanto no puede de ningún modo existir una entidad carente de vida o actividad, ya que sería contraria a Dios y supondría la existencia de un principio distinto de él para explicar su generación. No es posible, entonces, la materia inerte. Todo está vivo y posee diversos grados de actividad, que es el modo en que esta vitalidad se manifiesta.

A su vez, la tercera sustancia o Criatura es en un sentido una entidad única y en otro sentido una infinita multiplicidad de entidades creadas. Se puede hablar de la Criatura en singular, que consiste en la totalidad de lo creado, pero también de las criaturas, en plural, que son todos los individuos de los que puede predicarse “ser creado”. De manera que, esta tercera sustancia, si bien es una en cuanto a su sustancia o esencia (Conway utiliza en muchas ocasiones estos términos como sinónimos), se compone de infinitas cosas o individuos en constante mutación. La tercera sustancia es una pluralidad de infinitas criaturas particulares que tienen distintos modos de ser y que se ordenan jerárquicamente según su grado de espiritualidad/materialidad. Esto ha dado pie a un debate entre los intérpretes de la filosofía de Conway acerca de cómo entender el monismo conwayano. Sarah Hutton (1992) y Christia Mercer (2012) consideran que se trata de un monismo de existencia, es decir, que hay una única sustancia vital en toda la creación, de la que las criaturas particulares son meros modos; mientras que Emily Thomas (2018), Jacqueline Broad (2002), Peter Lopston (1982) o John Grey (2017), entre otros, interpretan la ontología de la autora como un monismo de tipo, según el cual cada criatura individual es en sí misma una sustancia, todas ellas de un mismo tipo de “materia” (*stuff*) (cf. Gordon Roth, 2018). Mi interpretación va en la misma dirección que este segundo conjunto de intérpretes, pues el hecho de que cada criatura posea una esencia particular distinta de la de todas las demás criaturas parece exigir algo más que una mera distinción modal. Esta forma de entender la ontología de Conway es semejante a la interpretación estándar de las mentes finitas cartesianas: una pluralidad de sustancias que comparten el tipo de cosa que son o atributo principal (en este caso, para Descartes, ser pensante), pero cada una de las cuales

se distingue realmente de las demás, de manera que no son meros modos de una única sustancia, sino entidades esencialmente distintas⁵.

Ahora bien, estas entidades que Conway reconoce en su ontología se ordenan, a la manera neoplatónica, en una gran cadena del ser⁶. En esta escala de seres sitúa a Dios en la cima, seguido de Cristo y luego de la Criatura. Si bien no es posible el ascenso o descenso entre estas tres sustancias, esto sí es posible al interior de la Criatura, en donde nuevamente encontramos una escala de la naturaleza. En su punto más alto están los ángeles, luego los seres humanos, los animales, las plantas, y donde lo más bajo serán las piedras y los minerales. Esta jerarquía de criaturas no se funda en la existencia de especies realmente distintas, pues nuestra filósofa deja en claro que la clasificación de modos de ser o ‘subespecies’ se basa en meros nombres o conceptos de nuestro entendimiento, a los que no corresponde nada en las cosas mismas⁷. El basamento real de la escala está dado por los diversos grados de espiritualidad/materialidad que poseen los individuos que, en ningún caso, pueden ser puro espíritu (pues serían semejantes a Dios) ni materia crasa (porque, como vimos más arriba, la materia inerte es imposible). Entonces, en el orden de la creación hay entidades más espirituales y cuyo cuerpo material será muy sutil, como los ángeles, y descendiendo gradualmente se llega hasta las piedras y minerales, con cuerpos sumamente duros y groseros, en los que el espíritu ha reducido su vitalidad a un mínimo sin nunca extinguirse.

Volvamos ahora al atributo por el que se distinguía la Criatura: la mutabilidad. ¿Qué significa que las criaturas sean mutables? ¿De qué modos puede mutar una cosa creada? Determinar esto es importante para Conway y su respuesta a esta pregunta permite comprender tanto su concepción de las esencias individuales de las cosas como la forma en que se hace efectiva la justicia divina.

En el capítulo VI de *Principios* la autora demuestra que un individuo no puede cambiarse en otro individuo. Las cosas creadas no pueden mutar de modo tal que una se convierta en otra, pues si esto fuera así no podrían ser identificados adecuadamente a la hora de juzgar sus acciones.

⁵ Afirma Descartes en *Principios de Filosofía* (Parte 1, artículo LX): “Es cosa cierta que cada uno, así considerado, se distingue realmente de toda otra sustancia pensante y de toda sustancia corpórea” (1996: 51).

⁶ Cf. Lovejoy (1976).

⁷ “Pues las especies de las cosas no son más que los individuos distribuidos bajo una general y común idea de la mente o bajo un término común del lenguaje” (P VI 3 45).

Por ejemplo, si este hombre pudiera cambiarse en otro, Pablo en Judas o Judas en Pablo, entonces no sería castigado por un pecado quien pecó, sino que en su lugar lo sería otro inocente y virtuoso, de igual manera, no sería el hombre honrado quien recibiría el premio a su virtud, sino otro, en su lugar, lleno de vicios (VI 2 43).

El argumento para sostener la imposibilidad de este tipo de mutabilidad se apoya, como vemos, en el hecho de que cada criatura, o espíritu principal, debe hacerse responsable por sus acciones; así quién es Pablo y quién es Judas parece estar necesariamente ligado con las elecciones o las acciones por ellos realizadas y en virtud de las cuáles son juzgados por Dios (que, como veremos más adelante, aplicará el castigo o premio correspondiente en la serie de mutaciones que se dan en cada criatura). Poder identificar a cada criatura a lo largo del tiempo es central para que la justicia divina pueda hacerse efectiva, por lo que cada individuo ha de tener una esencia propia que incluye en sí la mutabilidad, pero que no es intercambiable con la esencia de cualquier otra cosa. Esta esencia individual es lo que permite el conocimiento y ciencia de cada cosa:

Es decir, si las esencias mismas individuales de las cosas pudieran intercambiarse entre sí, se seguiría que las criaturas no tendrían un verdadero ser y, en consecuencia, nunca podríamos estar ciertos de nada ni tener verdadero conocimiento y ciencia de ninguna cosa... (VI 2 43-44).

En este sentido, podemos decir que la esencia individual es todo lo que se puede predicar con verdad de un individuo determinado. La totalidad de estos predicados verdaderos da cuenta del ser de la cosa. Así, el tener conocimiento y ciencia en relación con cada cosa es poder atribuir con verdad los predicados que le corresponden. Ello no sería posible si el “esto” de la cosa cambiara con otra. Así, por ejemplo, conocer a Judas, al menos parcialmente, es conocer que se predica con verdad de él que ha pecado denunciando a Jesús.

Ahora bien, la interpretación del pasaje sobre Pablo y Judas ha dado pie a dos lecturas distintas respecto de la metafísica de Conway. Peter Lopston (1982) lo interpreta entendiendo que allí Conway sostiene una postura que acepta la haecceidad. Es decir, la identidad de Pablo se funda meramente en que es este y no otro, con total independencia

de otras propiedades esenciales que pudiera tener. Dicho de otro modo, para Lopston, Pablo se distingue solo numéricamente de Judas; se distinguen en que son meramente dos “esto” (*haec*) distintos. Emily Thomas (2018), por su parte, discute esta interpretación y sostiene que la identidad de las criaturas se funda en la mismidad del espíritu principal que las compone, poniendo de relieve que toda criatura está compuesta de una pluralidad de espíritus ordenada jerárquicamente, con un espíritu regente en el que se ancla la identidad. Esta mismidad no es una mera identidad numérica sino una identidad cualitativamente fundada⁸. Thomas se apoya para su lectura en dos pasajes de *Principios*. El primero es aquel en el que se afirma que:

En Dios está la Idea, que es la imagen de sí mismo o palabra existente dentro de él, y es en sustancia o esencia una y la misma cosa con él, mediante la cual se conoce no menos a sí mismo que a todas las demás cosas, de acuerdo con, incluso a través de, esta Idea o palabra han sido hechas y creadas todas las criaturas (I 6 3).

De aquí Thomas infiere que hay en Dios una idea de cada criatura, mediante la cual Dios la conoce. Esta idea da cuenta de la esencia de cada criatura particular, por lo que no serían meros “estos” sino que la esencia de cada criatura está ya representada de modo completo en la Idea mediante la cual Dios la conoce y la pone en la existencia⁹.

El segundo es un pasaje del capítulo VII en el que Conway dice que “el alma de cualquier humano ha de permanecer como tal *alma íntegra* eterna, esto es, durando sin fin, para recibir los propios frutos según sus méritos” (VII 4 108). Thomas se apoya en esta referencia a la integridad del alma para afirmar que la identidad de cada criatura está asegurada por su alma o “espíritu principal” que no debe entenderse como un átomo o unidad última, sino una multiplicidad de espíritus unidos de modo indisoluble, y de allí que se la nombre como “alma íntegra”. Este conjunto de espíritus organizados constituye la esencia individual de cada criatura¹⁰.

⁸ Si consideráramos esta cuestión en términos leibnicianos podríamos decir que, según Lopston, Conway no acepta el principio de identidad de los indiscernibles, pues entendería que dos individuos pueden distinguirse por su solo número. La interpretación de Thomas, en cambio, considera que Conway está formulando justamente algo muy semejante a lo que luego Leibniz nombrará como “identidad de los indiscernibles”.

⁹ Cf. Thomas (2018: 140).

¹⁰ Cf. Thomas (2018: 143).

Coincido con la lectura que hace Thomas y con su crítica a la postura de Lopston, sin embargo, creo que se podría agregar evidencia en favor de su interpretación. Thomas no cita el párrafo tal vez más contundente de *Principios* en contra de una lectura haecceitista:

Dios no creó ningún ente desnudo, mero ente desprovisto de todo posible atributo que de él pueda predicarse. ‘Ente’ es solo un término lógico o noción, como dicen los Lógicos, género universalísimo que, en su pura y abstracta noción no está en las cosas mismas, sino solamente en el concepto o entendimiento humano. Por lo tanto, *todo ente verdadero es una naturaleza singular, de la que pueden afirmarse estos o aquellos atributos* (VII 3 90, subrayado nuestro).

En este pasaje se afirman dos cosas. Por una parte, que no existe ente desnudo o sin atributo. En consonancia con lo dicho en el capítulo 1 sobre la Idea a partir de la que Dios crea, Dios conoce la esencia de cada criatura y es por esa esencia o naturaleza singular que identifica a cada una y la distingue de toda otra. Entonces, lo que Dios crea es la criatura, de la que sabe que va a tener (libremente) tal esencia. Por otra parte, se niega la existencia real de los géneros y especies. Todo lo que hay son individuos con naturalezas singulares¹¹.

Tenemos, entonces, que las criaturas son entidades que poseen cada una esencia o naturaleza particular pero que, además, pertenecen todas a una misma especie: son mutables. Esta mutabilidad encuentra su límite solo en los siguientes puntos: a) no puede cambiar de tal forma que se convierta en inmutable (Dios) o en mutable solo para el bien (Cristo); b) cada criatura particular es la que es, con su esencia particular, y no puede convertirse en otro individuo. Esto implica que la esencia particular de cada criatura no impide que esta pueda cambiar de manera tan radical como para ser humano, luego un perro, luego un limonero, luego madera, tierra, y tras un largo periplo volver a ser humano,

¹¹ En una nota de su traducción de *Principios* al castellano, Bernardino Orio de Miguel realiza un análisis de este pasaje que me parece esclarecedor: “Este es el nominalismo metafísico al que conduce el esencialismo radical de la autora. No hay ‘géneros’; no hay ‘animales’ por un lado ni ‘rationales’ por otro; ni piedras por aquí y hombres por allá. Toda criatura puede llegar a ser, siempre pudo ser, sin dejar de ser ella, cualquier otra criatura; pero, al término de la transformación, bajo la apariencia de una ‘subespecie distinta’, seguirá siendo ella (...). Si no me equivoco, el esencialismo de Conway es el principio de los indiscernibles de Leibniz. Las cosas se diferencian entre sí más allá de todo género y de todo número, por su sola ‘*autokinesis*’ ” (Orio de Miguel, 187 n. 108).

quizás incluso ángel¹². Cada criatura transmuta en su modo de ser de tal forma que puede atravesar gradualmente toda la escala de la naturaleza, sin dejar de ser la misma criatura. Algunas intérpretes han visto en este modo de concebir las sustancias particulares un antecedente de la metafísica de procesos sostenida por Alfred Whitehead en el siglo XX (Cf. White, 2008; Thomas, 2017)¹³.

Es necesario ahora compaginar este modo de entender la identidad y las esencias individuales de las criaturas con la afirmación de Conway de que estas obran de manera libre y voluntaria, y no determinadas por una esencia previa, como lo será en Leibniz, sino que poseen libertad de indiferencia.

III. La voluntad libre de las criaturas: indiferente y arbitraria

En la caracterización que hace de Dios en el capítulo 3 de *Principios* Conway niega de manera tajante que la indiferencia de la voluntad pueda ser un atributo divino. Por el contrario, la voluntad divina es libérrima justamente por ser absolutamente necesaria, pues su voluntad se sigue del conocimiento perfecto de lo que es bueno. La analogía que usa al argumentar que esta es la forma de la libertad divina permite vislumbrar al mismo tiempo el tipo de libertad de la voluntad que poseen las criaturas:

Mas si la indiferencia de la voluntad existiera en Dios, habríamos de suponerle mudable y semejante al hombre corruptible que obra con frecuencia por mero tanteo y no con verdadera y sólida razón o guiado por la sabiduría, Dios sería semejante a los crueles tiranos que hay en el mundo, que hacen muchas cosas por su sola voluntad, tan seguros de su poder, que de actos no son capaces de dar más razón que su capricho. Por el contrario, un hombre bueno puede de dar razón suficiente de

¹² Aun volviendo a un modo de ser humano, Pablo nunca podrá ser Judas, en la medida en que cada uno consiste en una secuencia de modos de ser distinta de la otra, secuencia que a su vez es resultado de sus elecciones libres e indeterminadas, en conjunto con las leyes de la justicia divina, que retribuyen con un modo de ser más sutil o grosero cada una de esas elecciones.

¹³ En este trabajo no ahondaremos en esta dirección, pero me parece que es un marco conceptual en el que vale la pena indagar y que puede iluminar la metafísica de Conway, en particular la relación entre las esencias particulares y la actividad libre de las criaturas. Carol White describe este tipo de sistema del siguiente modo: “En los sistemas metafísicos de proceso, el devenir, no el ser, es la metáfora central para entender la realidad, y la contingencia, la emergencia y la creatividad son elementos esenciales que priman sobre determinismo y la fijeza. El pensamiento procesal nos anima a tomar muy en serio la realidad del cambio; en este sentido, nada es constante, todo está en flujo” (White, 2008: 82).

aquello que hace o piensa hacer y esto porque conoce y comprende que la verdadera bondad y sabiduría le exige que lo haga y él quiere hacerlo porque sabe que aquello es recto, y que si no lo hiciera abdicaría de su obligación (III 1 13-14 – traducción corregida).

La libertad de la voluntad, en el sentido de una voluntad indiferente, implica la posibilidad de elegir entre cursos de acción alternativos, lo que es precisamente un signo de imperfección y mutabilidad. La voluntad divina, entonces, a diferencia de la voluntad de las criaturas, no puede ser de ningún modo indiferente. Las acciones más libres son aquellas en las que la acción de la voluntad se determina por lo que el entendimiento conoce como bueno o recto. Dado que en el caso de Dios este conocimiento es pleno, la acción de Dios es la más libre de todas¹⁴ y nunca puede ser indeterminada, pues no puede hacer lo que conoce como peor porque esto sería contrario a su esencia. Por el contrario, las criaturas no están determinadas a obrar del mejor modo, pues son imperfectas y mutables, y de esto se sigue que poseen voluntad de indiferencia¹⁵.

Ahora bien, ¿qué entiende Conway por voluntad ‘indiferente’? Una forma de interpretar esta “voluntad de indiferencia” es entenderla como el producto de la falta de conocimiento. Al poseer un conocimiento oscuro o deficiente acerca de lo bueno, la voluntad resulta indeterminada y por tanto actúa indiferentemente. La carencia de razones sólidas sería entonces la causa del mal. Así es como lo interpreta Jonathan Head (2019), quien considera que el problema del mal es para Conway un problema eminentemente epistémico. Esta lectura me resulta problemática, ya que no es claro cómo podría superar la criatura por sí misma la imperfección de su conocimiento, y esto resulta ser necesario si va a ser castigado como responsable por su ignorancia. A diferencia de otros planteos que le son contemporáneos, en el sistema de Conway no hay un método que nos muestre cómo conducir la razón por el camino correcto y garantizar así un progreso en el conocimiento¹⁶. Sin esta garantía, el considerar que el mal se sigue de la ignorancia de la criatura, resultado

¹⁴ “Dios, que es agente libérrimo es, a la vez, no obstante agente máximamente necesario: no puede por menos de hacer cuanto hace en sus criaturas o con relación a ellas, porque su propia infinita sabiduría, bondad justicia es su ley, que de ningún modo puede transgredir” (P III 2).

¹⁵ Cf. Lascano (2017).

¹⁶ Por el contrario, en el texto de Conway se hace referencia a que el conocimiento del bien que corresponde al modo de ser de cada criatura ya está inscrito en ella misma: “Esta misma justicia [divina] otorgó la ley a todas las criaturas y la inscribió en sus naturalezas: cualquier criatura que viola esta ley es por ello castigada; quien la observa recibe un premio para hacerse mejor” (P VI 7 58).

de su propia imperfección la disculpa más de lo que la responsabiliza, por lo que el castigo o premio correspondientes parecen injustificados.

Si analizamos con más detalle a qué se refiere Conway con “indiferente” cuando califica así a la voluntad de la criatura podemos arribar a una posición alternativa que no tiene esos problemas. Este término resulta ambiguo, pues parece querer decir dos cosas distintas: por un lado, puede usarse para caracterizar la forma propia que adquiere la voluntad en las criaturas y, por el otro, cuando se refiere al uso abusivo y arbitrario que se hace de esta voluntad, la que aparece ejemplificada en la descripción que da del modo de actuar del tirano. En el primer sentido refiere al estatus metafísico de la voluntad de las criaturas, que actúan de manera libre, cuando no están determinadas por ninguna causa externa. Es decir, toda criatura tiene siempre abierta la posibilidad de actuar o no actuar, o de elegir A o B (si tal opción está en su rango de acción posible, dado el modo de ser que posee). Así, un humano puede elegir vacunarse y ayudar a combatir una pandemia o no hacerlo, un perro puede elegir morder o no morder a quien le da de comer, la planta puede elegir fructificar o no...¹⁷

En el segundo sentido, cuando Conway habla del abuso de la indiferencia de la voluntad parece referir a la voluntad de quien no da razones de su acción, lo que convierte a su obrar en arbitrario. Esto aplica al ejemplo ya mencionado del tirano que actúa de acuerdo con su mero capricho, de un modo que no se sigue de alguna razón previa que pudiera tener para obrar. Esta voluntad arbitraria puede ser consecuencia de la ignorancia (Conway afirma que esto es “con frecuencia”: “obra *con frecuencia* con mero tanteo y no con verdadera y sólida razón o guiado por la sabiduría”) pero no necesariamente tendría que ser así. Si, como señalamos más arriba, la acción de la criatura es metafísicamente indeterminada, entonces, aun cuando el agente conociera las razones por las que debiera actuar del modo A, podría elegir obviarlas y actuar del modo B, arbitrariamente, por mero

¹⁷ El hecho de que la jerarquía en los modos de ser de las criaturas no suponga saltos, sino que sea un continuo en el que se da una gradación desde lo más espiritual a lo más corpóreo, implica también una gradación en capacidad de agencia. Esto es un punto importante porque más allá de que el pecado original sea explicado a partir de un abuso de la libertad de indiferencia por parte de una criatura de modo humano, la agencia moral no parece limitarla Conway a los humanos sino que ha de involucrar a la totalidad de las criaturas, en sus diversas jerarquías. En P VI 7, 59 se presenta el caso de un árbol frutal que *merece* ser abonado si da frutos y *merece* ser hachado y convertido en leña si es estéril. Jonathan Head (2019) señala esta particularidad de la metafísica de Conway como una de las pocas diferencias que encuentra entre su concepción de la libertad y la de Henry More, para que quien solo los humanos son criaturas libres.

capricho. Eso es justamente lo que lo vuelve malvado y merecedor de un castigo¹⁸. Esta posibilidad parece quedar abierta y es la razón por la que en el pasaje que citamos antes se recalca que “el hombre bueno puede dar razón suficiente de aquello que hace” pero además “él quiere hacerlo porque sabe que aquello es recto y que *si no lo hiciera abdicaría de su obligación (officii non memor)*”.

Volvamos un momento sobre el ejemplo de alguien humano que puede elegir vacunarse o no en medio de una pandemia para ilustrar esta diferencia entre la voluntad de indiferencia y su abuso. La voluntad indiferente, que sabe que vacunarse constituye un bien para sí y para los demás, y no obstante decide arbitrariamente no hacerlo, es un claro ejemplo de pecado en el sentido en que Conway lo entiende, según yo interpreto, pues es justamente el caso en que, sabiendo que A es bueno, y por tanto teniendo sólidas razones para actuar así, puede el sujeto hacer NO A, por mero capricho o bien para hacer un tonto alarde de su capacidad de actuar de modo arbitrario¹⁹. En esta elección no hay ignorancia o falta de razones para actuar, sino mera indiferencia arbitraria, de la que el agente es único responsable.

La distinción entre estos dos sentidos de “indiferencia de la voluntad” permite eludir un problema que encuentro en la interpretación de Jonathan Head (2019: 641-642)²⁰, quien identifica la indiferencia de la voluntad con la mera ignorancia o confusión en las razones para actuar. Pero si esto fuera así, resultaría que Dios juzga las acciones de las criaturas que no son sino efecto de la propia limitación de estas y no verdaderos actos

¹⁸ Interpretado el pasaje de este modo, el planteo de Conway se asemeja en algo a la distinción kantiana entre *Wille* y *Willkür*. Lo que la razón conoce como bueno es *der Wille* (claro que este es un *Wille* heterónomo, pues la ley que conoce la provee Dios, no se la da a sí mismo), lo que el arbitrio puede hacer libremente, *die Willkür*.

¹⁹ Esta manera de entender la indiferencia de la voluntad indiferente, según interpreto, es la de Conway, y la encontramos también en Descartes. El texto en el que esta posición sobre la libertad se presenta de forma más explícita es la carta a Mesland del 9 de febrero de 1647 (AT IV 173) Cf. Zerbudis (2019).

²⁰ Head considera que “Conway seems to be following a generally Platonic-Socratic view that wrong-doing is due to ignorance or confusion- As all beings naturally desire that which is good, the only explanation for doing wrong will be confusion or ignorance about what is truly good: in other words, cognitive error is the basis of moral error. As Conway is following such a view, it is clear why indifference of the will, which allows us to be confronted with bad or confused reasons, inhibits our freedom, insofar as it gets in the way of our always choosing the good” (2019: 641). Marcy Lascano (2017) es más sutil en su interpretación y, si bien afirma que “it is the natural limitation of creation that is responsible for any resulting disorderly movement”, queda abierta la posibilidad de que tal limitación se exprese mediante una elección verdaderamente indeterminada: “she (Conway) claims that the limitation and privation lies in abuses of the power to will or choose that God has granted us.” (171).

libres. Sin libertad (en un sentido fuerte, no compatibilista), la responsabilidad de las criaturas se diluye y la justicia divina se vuelve algo confusa porque tanto los premios como los castigos resultan infundados.

IV. La justicia divina y la transmutación de modos de ser

En el planteo de *Principios*, como indicábamos más arriba, las criaturas pueden sufrir transmutaciones respecto de su modo de ser. Estas transmutaciones están ligadas con su comportamiento, sus virtudes y vicios. Según Conway, como ya vimos, cada criatura está compuesta por un conjunto de espíritus organizados: un espíritu principal, constituido a su vez por un conjunto de espíritus fuertemente unidos entre sí, y espíritus más groseros subordinados a este regente. Este espíritu principal se mantiene siempre como tal a lo largo de la existencia del individuo y determina en cada momento la forma externa de este, es decir, es quien mediante los espíritus más groseros u oscuros configura el cuerpo, que no es sino la imagen especular que proyecta el espíritu regente sobre los espíritus más toscos y opacos:

El espíritu es la luz o el ojo que contempla su propia imagen, y el cuerpo es la oscuridad en la que se recibe esta imagen cuando el espíritu mira en él, como aquel que mira en un espejo y no puede contemplarse de la misma manera en el aire transparente ni en un cuerpo diáfano, pues la reflexión de la imagen requiere cierta opacidad, que nosotros llamamos cuerpo (P VI 11 67).

Así, un espíritu principal más “bruto” se espejará en un cuerpo brutal, mientras que un espíritu principal más sutil y luminoso tomará la forma de un cuerpo también más sutil. Por lo tanto, la virtud o el carácter del espíritu principal es responsable por la conversión de un modo de ser a otro como efecto de sus voliciones. Este conjunto organizado de espíritus, en sus sucesivas transmutaciones, ascenderá o descenderá en la escala de la naturaleza cuyos modos de ser se ordenan desde aquellos más sutiles, vitales y luminosos en su punto más alto, hasta los más groseros, toscos y oscuros en el grado más bajo, pero en ningún caso puede ser puro espíritu incorpóreo, ni puro cuerpo inerte.

La relación entre la mutación en los modos de ser de cada criatura y su responsabilidad moral se explicita en varios pasajes de *Principios*, de los cuales tal vez los más claros sean los siguientes:

Ahora bien, el poder, la bondad y sabiduría divina hizo buena a toda criatura, de manera que en su mutabilidad pueda acercarse indefinidamente hacia el bien en continuos avances; se manifiesta así progresivamente la gloria de estos atributos, pues la naturaleza de toda criatura consiste en estar en continua mutación u operación, que la conduce certeramente hacia un bien superior como premio o fruto de su trabajo, a menos que la criatura impida dicho bien por *voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia* que Dios le otorgó al crearla (P. VI 6 51-52, subrayado nuestro).

La acción voluntaria de la criatura es la que permite que esta ascienda o descienda en la jerarquía de modos de ser y, si bien la dirección originaria sería ascendente, la “voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia” invierte esta dirección, volviendo a las criaturas más toscas, materiales, y consecuentemente con un menor grado de actividad o vitalidad. Unas páginas más adelante esto se explicita del siguiente modo:

Comprendemos así qué admirablemente se manifiesta la justicia de Dios en esta transmutación de las cosas de una especie a otra, pues es del todo evidente que una cierta manera de justicia se opera no solo en los hombres y en los ángeles, sino es todas las criaturas, de manera que quien no lo vea así está completamente ciego. En efecto, esta justicia está tanto en el ascenso de las criaturas como en su descenso. Esto es, cuando se transforman a mejor o cuando lo hacen a peor. Cuando es a mejor, la justicia reparte el premio y fruto de los buenos actos; y si es a peor, los castiga con las penas debidas, según la naturaleza o grado de la transgresión. Esta misma justicia otorgó la ley a todas las criaturas y la inscribió en sus naturalezas; cualquier criatura que viola esta ley es por ello castigada; quien la observa recibe su premio para hacerse mejor” (P. VI 7 57).

Ahora bien, ¿cuál es la ley que está inscrita en la naturaleza de cada criatura? ¿Qué es lo que se transgrede? El ejemplo del buen caballo, con el que Conway explica la transmutación de las criaturas, permite también entender cuál es la ley o el deber que se transgrede cuando se peca:

Siendo esto así, yo pregunto: ¿a qué superior perfección y grado de bondad llega, o puede llegar, la entidad o esencia de caballo, después de *haber prestado buenos servicios a su señor* y cumplido *el deber que es propio a esta criatura?* (...) ¿Qué le ocurre a este espíritu cuando muere el caballo? (P VI, 6. 52, subrayado mío).

De acuerdo con esta cita el caballo, en su modo de ser, expresa un espíritu que, una vez muerto o desconfigurado como caballo, recibirá “una recompensa” acorde con su comportamiento como caballo. Esa recompensa, en caso de haberse comportado como un buen caballo, es el refinamiento mismo del espíritu regente que le permitirá una corporalidad más sutil en su nueva configuración, es decir, poseerá un nuevo modo de ser más espiritual. El espíritu del mal caballo, por el contrario, se transfigurará en algo de un tipo más grosero o material. Pero ¿qué es ser un buen caballo? Esto parece definirse en términos de ciertas virtudes propias del caballo en su relación con el humano: “haber prestado buenos servicios a su señor” y “cumplir con el deber propio de esta criatura”, lo que parece justificarse por el hecho de que las criaturas cuyo modo de ser es ser humanos son jerárquicamente superiores en la medida en que poseen un grado mayor de espiritualidad. De la gradación de espiritualidad/materialidad se derivan relaciones de obediencia que constituyen el contenido de los deberes específicos para cada criatura, así como sus virtudes correspondientes. La vulneración o inversión de este orden jerárquico es un pecado de *atadsia* que debe expiarse²¹.

Un ejemplo semejante se presenta en la sección 7 del capítulo 6, en la que se habla de un árbol frutal que, si resulta estéril y es un estorbo en el huerto, se lo derriba para hacerlo leña, mientras que, si da frutos y crece bien, se lo abona y limpia para que mejore cada vez más. En este ejemplo es aún más claro el modo en que la ley divina es ley natural y que parece tanto normar como describir la esencia individual de la criatura.

En ambos ejemplos, el del caballo y el del frutal, el bien propio de estas criaturas se ordena de acuerdo con el de otra criatura que se encuentra por encima en la jerarquía de

²¹ El pecado original se explica en estos mismos términos unos párrafos más adelante: “Al Espíritu del hombre le habría correspondido ejercer su dominio sobre estos espíritus, que eran todos solamente terrenos, los habría sometido a su acción y, con ello, los habría elevado a un grado superior, esto es, a su propia naturaleza, lo que habría constituido su propio auténtico incremento y multiplicación. Pero, frente a todos ellos, permitió que los espíritus terrenos existentes en él alcanzaran dominio sobre él, haciéndose a sí mismo semejante a ellos” (P VI 6 57).

modos de ser o configuraciones, por poseer un grado mayor de espiritualidad o sutileza. El respeto por el orden permite el ascenso paulatino de estas mismas criaturas a un grado mayor de espiritualidad/actividad. Sin embargo, no hay que perder de vista que esta jerarquía ordena los modos de ser que las criaturas adquieren en cada momento, pues el ser piedra, manzano, caballo o humano no son esencias reales, sino solo modos o configuraciones de espíritus que suponen grados diversos de vitalidad o actividad. Considerar una criatura como caballo o como piedra es considerarla parcialmente; la esencia individual de esta, en cambio, incluye en sí todos los modos de ser que esta ha tenido y tendrá, así como la legalidad que la lleva de un estadio a otro. De manera que debemos pensar a las criaturas en tanto tales según la esencia individual que permite definir las de forma completa y que incluye en sí una serie infinita de configuraciones en las que el espíritu regente dirigirá “legiones” de espíritus configuradas de modo diverso. En todas y cada una de esas configuraciones, este espíritu regente es responsable por las acciones que se llevan a cabo bajo cada modo de ser. En algunos de estos modos las acciones serán mínimas, como, por ejemplo, si se es piedra o algún elemento muy básico; en otros modos de ser la actividad será mayor, pero en todos hay acción y responsabilidad que será recompensada adecuadamente.

Por otra parte, la justicia divina no es meramente retributiva, sino correctiva y medicinal, en la medida en que tiene como finalidad el mejoramiento del espíritu juzgado²².

Conway afirma, con un optimismo pertinaz, que todos estos recorridos a través de diversas transmutaciones llevan siempre hacia lo mejor y que toda voluntad, gracias a la justicia medicinal y correctiva, se encaminará hacia configuraciones cada vez mejores en un proceso de ascenso constante e indefinido.

V. Conclusión

Resumamos, entonces, el recorrido que hemos hecho. El mundo es creado de manera tal que Dios pueda efectivamente ejercer en él su justicia, por lo que cada individuo creado puede ser identificado por Dios como el individuo que es, a pesar de las profundas transformaciones en cuanto a su modo de ser a lo largo de su existencia. Hemos intentado

²² Cf. Strok (2021) para una exposición de las características de la justicia divina.

mostrar que esa identidad se funda en lo que Conway llama “esencia individual”. Dada la concepción de la voluntad que presenta nuestra autora, estas esencias individuales no deben ser pensadas como una entidad fija y determinada desde un principio, que luego se desenvuelve determinando los diversos estadios de la criatura. Sería mejor concebirlas, en cambio, como un fluir vital que va configurando esta esencia a partir de las acciones libres de cada criatura, que en su recorrido temporal es indeterminada, si bien es conocida ya por Dios en tanto tiene una perspectiva eterna.

VI. Referencias bibliográficas

- Conway, A. (1996). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. A. Coudert y T. Corse (Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes*. Ch. Adam & P. Tannery (Eds.). Paris: Vrin.
- Gordon Roth, J. (2018). What Kind of Monist is Anne Finch Conway? *Journal of the American Philosophical Association*, 4 (3), 280-297. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.24>
- Grey, J. (2017). Conway’s Ontological Objections to Cartesian Dualism. *Philosophers Imprint*, 17, 1-19. <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0017.013>
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Head, J. (2019). Anne Conway and Henry More on Freedom. *International Journal of Philosophical Studies*, 27 (5), 631-648. <https://doi.org/10.1080/09672559.2019.1659843>
- Lascano, M. (2017). Anne Conway on Liberty. En J. Broad & K. Detlefsen (Eds.), *Women and Liberty, 1600-1800: Philosophical Essays* (163-177). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Lopston, P. (1982). Introduction to Anne Conway. En P. Lopston (Ed.), *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (1-60). La Haya: Martinus Nijhoff.
- Lovejoy, A. O. (1976). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Mercer, C. (2012). Knowledge and Suffering in Early Modern Philosophy: G. W. Leibniz and Anne Conway. En S. Ebbesmeyer (Ed.), *Emotional Minds: The Passions and the Limits of Enquiry in Early Modern Philosophy* (172-206). Göttingen: de Gruyter.
- Orio de Miguel, B. (2004). *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz*. “Principiae Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae”. B. Orio de Miguel (Intro., Trad., Notas). Valencia: Editorial de la Universidad Politécnica de Valencia.

- Castelli, P. (2022). Esencias individuales y responsabilidad moral en la filosofía de Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, 41-58.
- Strok, N. (2021). Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (1), 193-210. <https://doi.org/10.5209/asem.74713>
- Thomas, E. (2017). Time, Space and Process in Anne Conway. *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (5), 990-1010. <https://doi.org/10.1080/09608788.2017.1302408>
- Thomas, E. (2019). Anne Conway on the Identity of Creatures over Time. En E. Thomas (Ed.), *Early Modern Women on Metaphysics* (131-149). Cambridge: Cambridge University Press.
- White, C. (2008). *The Legacy of Anne Conway (1631-1679). Reverberations from a Mystical Naturalism*. New York: State University of New York Press.
- Zerbudis, E. (2019). El misterioso compatibilismo cartesiano. *Cuadernos Filosóficos*, 16, 1-18. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.64>

CV de la autora

Paula Castelli es Licenciada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la cátedra de Filosofía Moderna de dicha universidad, como profesora adjunta de Filosofía y Ética en la Universidad Argentina de la Empresa y es profesora invitada de Ética Profesional en la Universidad Torcuato Di Tella. Investiga y ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales sobre temas de la modernidad temprana, en particular sobre la tradición cartesiana, y sobre temas actuales de neuroética.

