

**LOS PRINCIPIOS DE LA MÁS ANTIGUA Y MODERNA
FILOSOFÍA (CAPÍTULO 9)^{1*}**

*PRINCIPLES OF THE MOST ANCIENT AND MODERN
PHILOSOPHY (CHAPTER 9)*

Anne Conway

Introducción: Traducción y notas:

Mariela Paolucci Ezequiel Ludueña

Universidad de Buenos Aires

Universidad de Buenos Aires -

Universidad Nacional de la Matanza

ORCID 0000-0003-4315-0837

ORCID 0000-0002-4968-1439

paoluccimariela@gmail.com

eze.ludu@gmail.com

^{1*} Recibido el 07/12/2022. Aprobado el 23/05/2022. Publicado el 30/07/2022.

ANNE (FINCH) CONWAY. UNA FUNDAMENTACIÓN ANTICARTESIANA DE LA NATURALEZA COMO SUBSTANCIA CREADA

Mariela Paolucci

I. Introducción

La obra de Anne Finch Conway (1631-1679), *Principios de la más antigua y moderna filosofía* (*Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*: PR. PH), se publica en 1690 de manera anónima y póstuma en Ámsterdam. No conservamos su letra original sino a través de la publicada traducción latina de algunas de sus anotaciones personales que, en virtud de documentos alternativos, pueden estimarse como fruto de los dos últimos años de su vida (Hutton, 2004). La obra desarrolla en nueve capítulos un pensamiento original sobre la naturaleza en el que confluyen diversas tradiciones (cábala luriana, cristianismo y hermetismo) y que le permiten deducir, a partir de una reconsideración de los principios ontológicos, una nueva fundamentación de una ontología substancialista. Con la concepción de un Dios como espíritu creador cuyo único instrumento es la voluntad y no una materia preexistente (y una voluntad necesariamente bondadosa y nunca en sí indiferente),² Conway reformula la condición para la distinción real entre las substancias, basada en la heterogeneidad jerárquica de las esencias. De acuerdo con esta condición esencialista, construye una distinción tripartita: Dios (espíritu inmutable), Cristo (espíritu-cuerpo mutable hacia el bien) y las creaturas (espíritus-cuerpos mutables hacia el bien o el mal). El conjunto de lo creado (infinito en número o innumerable, donde cada creatura es también infinita en composición)³ se comprende como una unidad en su esencia diferencial y constituye la tercera clase de sustancia. Originariamente, todas las creaturas son una y la misma substancia: espíritus-cuerpos cuyos modos de existir se

² Conway atribuye a los escolásticos y a los “falsamente llamados filósofos” (podría aludir a Descartes) la concepción de la indiferencia de la voluntad divina (III, 1), esto es, la concepción de la libertad de la voluntad que en un sentido modal implique la posibilidad lógica (poder hacer o no hacer). Distanciándose de tal prejuicio antropocéntrico, Conway entiende que en la voluntad divina cabe la identidad entre la necesidad y la libertad. Esta concepción es importante para comprender el carácter de la creación divina: Dios crea todo cuanto puede y solo está limitado por el principio de contradicción (III, 3, 4).

³ Cada creatura tiene infinidad de partes comprendidas a su vez como creaturas, en una remisión infinita (III, 5). El cuerpo de una creatura (animal o humana) está compuesto de innumerables cuerpos y su espíritu, de innumerables espíritus. Esta composición es comprendida como unidad en un individuo en cuanto hay organización y jerarquía entre las partes (VI, 11).

cualifican en el continuo de su esencial mutación. Esta última es comprendida en términos ontológicos y morales, en cuanto hay un elemento que permite esta doble modulación y que define los modos de existencia: la acción y su tendencia hacia la perfectibilidad (siempre condicionada al curso de la acción de cada creatura).

Conway no solo se distancia de sus maestros directos —quienes han estado a cargo de la edición y publicación (especialmente de Henry More)⁴— sino que además se enfrenta con las corrientes de pensamiento de su tiempo, caracterizadas estas en los términos de cartesianismo, hobbesianismo y spinozismo. Sin considerar aquí el problema más propio del acceso a las fuentes (que tampoco puede satisfacer la pregunta filológica por la fidelidad textual),⁵ sí podemos abordar y destacar su posición relativa a las corrientes filosóficas de su tiempo desde una postura metodológica afín a la suya propia,⁶ esto es, como orientada por el planteamiento de problemas filosóficos derivados en gran parte del dualismo metafísico cartesiano. Esta orientación se determina con el fin de construir una concepción alternativa de la naturaleza que pueda justificarse como científicamente cognoscible, pero en la que también se pueda pensar la perfectibilidad y la realización de la justicia. En este sentido, su filosofía expone, junto con sus contemporáneos poscartesianos: (1) el problema (ontológico y epistemológico) de la fundamentación del concepto (general) de materia y de cuerpo particular y (2) el problema (esencialmente epistemológico, pero no reductible a este ámbito) de la inteligibilidad de los cambios naturales. En las filosofías poscartesianas, ambos problemas se han abordado por

⁴ La distancia de Conway con respecto a sus maestros de Cambridge ya había sido advertida por Leibniz, en los términos de considerar su filosofía como una nueva expresión del platonismo. (“Il y avoit en Angleterre il y a du temps une Dame de grand merite, appellée si je ne me trompe, Mad. la Comtesse de Connaway, qui a fait des ouvrages (mais sans y mettre son nom) pour resusciter la doctrine de Platon”. GP III, 436). Orió de Miguel (1994) destaca la distancia entre el espiritualismo de Conway y el espiritualismo dualista de More.

⁵ En este caso, además de las cuestiones relacionadas con la circulación de los textos filosóficos, es preciso considerar que se trata de una filósofa cuyo único contacto directo con los libros se presenta mediado por un círculo pequeño de interlocutores y por el intercambio epistolar. El caso más complejo para determinar es el de la lectura de Spinoza. Los intérpretes concuerdan en sostener que Conway leyó, a través de Henry More, el *Tratado teológico político* (publicado en 1670). Pero nada de esta obra se presenta en la evaluación de su filosofía, sino que solo se presenta (para su refutación) la común y extendida condena de su panteísmo. Es por ello que Conway construye un argumento común contra el materialismo de Hobbes y la metafísica de Spinoza.

⁶ En su mismo título, Conway expresa la perspectiva sincrética que asume en toda su obra, y que fundamenta en diversas ocasiones como perspectiva de la verdad. Esta perspectiva antihistórica que, según S. Hutton, considera la diversidad de tradiciones y filosofías como equivalentes en cuanto partes de la *philosophia perennis* (2004: 11), entendemos que se extiende también al análisis de las corrientes filosóficas de su tiempo, en la medida en que sus conceptos son extraídos de sus fuentes particulares de sentido y son evaluados en general como equivalentes bajo la consideración de criterios comparativos comunes. Sin embargo, es preciso destacar que estos criterios se expresan en problemas que pueden ser identificados y que dan lugar a la formulación de una concepción alternativa de la naturaleza. Para nuestro fin, leer a Conway a través de ellos pone de manifiesto el modo en el que participó (y mucho más póstumamente) de los problemas filosóficos de su propio tiempo.

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

medio de una teoría de la substancia. Y Conway desarrollará la propia, deducida de nuevos fundamentos.

El último capítulo de su obra que aquí ofrecemos en una nueva traducción de Ezequiel Ludueña trata, precisamente, de los fundamentos de una teoría de la substancia. Y de sus consecuencias para la comprensión del mundo natural. Por todo ello, puede confrontar con el materialismo, el dualismo y el mecanicismo en sus pretensiones universales de comprensión de la naturaleza.

II. Una ontología monista de la substancia creada

La distinción jerárquica entre las esencias se traduce, en el lenguaje substancialista, en la distinción real entre las substancias que solo comparten un elemento o atributo: el ser espíritu. Entre el creador y sus creaturas hay una distancia infinita, en la medida en que a las últimas solo les concierne un infinito potencial. Toda creatura es, además, exclusivamente corpórea (IX, 4) en cuanto espíritu y cuerpo son esencialmente lo mismo en la substancia creada. Las diferencias entre ambos conciernen a cuestiones de grado y al ámbito ontológico de las distinciones modales. El rechazo al dualismo metafísico en las substancias finitas ya está presente en los fundamentos de la filosofía de Conway, más específicamente: en la definición de las condiciones estrictamente esencialistas para la distinción real. No hay razón para establecer ulteriores distinciones reales entre seres finitos cuya esencia, en cuanto creaturas, es la mutación (VI, 4).

En el capítulo seis ofrece Conway una primera descripción de la distinción gradual entre el espíritu y el cuerpo en la tercera substancia o en las creaturas. El cuerpo es el espíritu, en el grado de oscuridad y opacidad donde la luz de la reflexión espiritual puede proyectarse y contemplarse. Presente también el cuerpo en las ideas, en cuanto son creaturas del pensamiento, cumple con la básica función retentiva para el desarrollo del pensamiento (VI, 11). En los capítulos siete, y ocho y por medio de seis argumentos en total, Conway se ocupa centralmente de explicar la distinción por grados entre el espíritu y el cuerpo y de probar su recíproca convertibilidad a partir de la consideración de su distinción como modal. Es en este contexto de análisis donde también se encuentran elementos que permiten profundizar en una refutación de la tesis de la heterogeneidad esencial entre substancias finitas, esto es, de la tesis dualista. En lo que aquí nos interesa destacar, uno de los recursos más interesantes para este fin



se encuentra en el análisis de la noción de atributo comprendido como atributo contrario⁷ (como lo comprende una forma del dualismo metafísico que Conway parece diferenciar del cartesiano, al menos en sus premisas) y que da lugar asimismo a una concepción del cuerpo como algo inerte. Tal concepto de cuerpo, según Conway, no puede explicarse como creatura de un Espíritu supremo y en su realidad y, por tanto, es ficticio (VII, 2). Si se afirma, además, que el cuerpo y el espíritu solo tienen en común el ser entes como sustancias, tal noción de entidad carece de fundamento, en cuanto se desprovee a las pretendidas sustancias de todo atributo: para la comparación entre ellas y para considerarlas en sí como entidades. Así, en cuanto abstracto o meramente lógico, tal concepto de entidad también es ficticio (VII, 3).

En la concepción de Conway, la extensión y la impenetrabilidad como atributos no conciernen exclusivamente al cuerpo, si bien la diferencia con respecto al espíritu corresponde a una cuestión de grados. Pero desproveer de espíritu al cuerpo, tal como se presenta en el concepto de materia inerte, es fruto de una incorrecta comprensión del atributo de una sustancia. Porque si se pregunta en qué consiste el cuerpo como sustancia o cuál es su modo de ser, se llega a la idea de que es espíritu o que comparte los mismos atributos que el espíritu. Así, en el capítulo nueve se afirma que el verdadero atributo del cuerpo es el

espíritu o vida y luz, bajo lo cual subsumo la capacidad de todos los modos del sentir, de la percepción y del conocimiento, y también del amor y de todo poder y virtud, del gozo y de la fruición que tienen o pueden tener tanto las más nobles creaturas cuanto incluso la más vil y máximamente despreciable (IX, 6).

Le corresponde, además de la vida, la figura como un atributo distinto (aunque no contrario al atributo de la vida: IX, 7). También, en cuanto sustancia, tiene acción por sí mismo y movimiento (VII). La explicación de cómo atributos distintos (y no contrarios) corresponden al cuerpo, será explicado en cuanto se profundice en el carácter de la acción de la sustancia (y lo abordaremos en el próximo punto). Se comprende que el concepto de materia y de cuerpo de Conway sea algo “muy diferente” (IX, 6) al concepto tal como se presenta en las filosofías materialistas o dualistas, en cuanto estas definen a la materia en radical e irreductible distinción con respecto al espíritu. Ahora bien, la crítica de Conway, en sus diversas

⁷ Orio de Miguel (2004: 214, nota 143), siguiendo la lectura de Sarah Hutton, sostiene que el dualismo que se basa en la contrariedad de los atributos de las sustancias, es el de Henry More, y que Conway dirigiría hacia él —de manera sutil— su crítica. Según Conway, el dualismo cartesiano sostiene que la materia es masa muerta e “incapaz de vida y percepción para toda la eternidad” (esto es, es incapaz de convertirse en espíritu). En los efectos y sobre la concepción sobre el cuerpo, es análogo con la tesis dualista que se sostiene sobre la base de la contrariedad de los atributos, puesto que la contrariedad hace al cuerpo y al espíritu recíprocamente inconvertibles y, por tanto, según Conway, también se le niega con esto vida y percepción al cuerpo (IX, 2).

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

expresiones, es que la construcción de este concepto carece de fundamento y expresa una ficción.

La distinción modal no se aplica solo a la distinción entre el espíritu y el cuerpo, sino también a la distinción entre las creaturas en cuanto subespecies⁸, acerca de la cual Conway afirma una distancia finita. Todas las creaturas son, originariamente y en su esencia, una y la misma substancia y por tanto, todas (a) son convertibles de una de sus naturalezas a otra, siempre que por naturaleza se comprenda el modo de ser (y no la esencia) de la única substancia (IX, 4; VI, 2, 3) y (b) tienen o pueden tener las mismas perfecciones (IX, 6). Así, la teoría monista de Conway no establece jerarquías ontológicas entre las creaturas y no porque no reconozca diversos estadios de perfección entre ellas, sino porque la esencia exige considerar su conversión o transformación potencial.

Las distinciones individuantes en las creaturas conciernen a los diversos modos de existir, comprendidos en términos de movimiento o acción (IX, 9) y solo a partir de ellos puede realizarse la tendencia natural a una mayor perfección o espiritualidad (VII, 1). Esta acción es interna en cada substancia (o en su distinción subespecífica como sujeto) y se encuentra necesariamente implicada en un complejo de relaciones entre las cocreaturas. Ínsita la acción en cuanto substancia, exige considerar cómo conforma una naturaleza.

III. “El agua se les detiene por completo”⁹. El mecanicismo y el concepto de acción vital

⁸ Entre las creaturas no hay una distinción real en cuanto especies, sino una distinción modal que refiere a los diversos modos de ser de una única substancia (VI, 4). En este sentido, las especies naturales podrían ser consideradas propiamente como subespecies.

⁹ Sobre el sentido de la expresión *aqua haeret*, ver la nota 19 de la traducción. En el contexto en el que se introduce esta locución, se afirma la analogía entre los problemas que la tesis dualista no puede resolver (especialmente por su consideración sobre la materia, al comprenderla como inerte o carente de vida y, por tanto, inconvertible en espíritu) y la detención del agua. Si la expresión (imposible determinar si es de Conway o introducida por la traducción latina ante una expresión inglesa equivalente) refiriera en un sentido primario al agua de la clepsidra, podría referir a la culminación del tiempo para alegar ulteriores razones o podría manifestar además cierta ironía dado el contexto del capítulo, en el que el modelo del mecanicismo (dualista) se revela como insuficiente para la comprensión de la naturaleza. La clepsidra es un antiguo instrumento de medición del tiempo. No se trata de un reloj enteramente mecánico o autorregulado, puesto que en todos los diversos diseños su funcionamiento depende del flujo del curso del agua. El agua es el elemento no mecánico regulado por el mecanicismo.

Mis [opiniones] en la filosofía se aproximan un poco más a las de la difunta Mad. la Condesa de Conway, y tienen una posición intermedia entre Platón y Demócrito, porque creo que todo ocurre [se fait] mecánicamente, como querían Demócrito y Descartes contra la opinión de Henry More y sus seguidores; y sin embargo aún todo ocurre [se fait] vitalmente y según las causas finales, todo está pleno de vida y de percepción, contra la opinión de los seguidores de Demócrito (Leibniz a Thomas Burnet, 24 de agosto de 1697, GP III, 217. Traducción propia).

En el transcurso del pensamiento filosófico de la modernidad temprana, puede encontrarse una tesis con valor metodológico que ha guiado el acceso cognoscitivo a la naturaleza con un sentido eminentemente *poiético* o productivo. Esta tesis afirma que hay una analogía estructural entre lo natural y lo artificial (Paolo Rossi, 1962). A partir de esta tesis, lo artificial de los objetos producidos deja de ser considerado bajo el paradigma de la mimesis con respecto a lo natural, para ser tenido como un modelo por medio del cual lo natural mismo ha de comprenderse y explicarse. Ha sido desde este modelo analógico que los cuerpos naturales y el mundo natural mismo se han comprendido en su comparación con los productos artificiales; y en el contexto de la revolución científica del temprano siglo XVII, el modelo de estos productos han sido las máquinas autorreguladas por los principios de su funcionamiento mecánico.

La posibilidad de explicar los procesos naturales a partir de leyes de movimiento inmanentes ha dado lugar a una visión de la naturaleza autorregulada que definiría las condiciones de una ciencia físico-matemática, pero también las de toda ciencia posible. Así, Francis Bacon (1561-1626) incluye la historia de las artes mecánicas como un capítulo de la historia natural; René Descartes (1596-1650) trata los cuerpos de la naturaleza y sus diversos procesos en equivalencia funcional con las leyes de movimiento de las máquinas, el joven Blais Pascal (1626-1662) proyecta la autonomización de los procesos cognoscitivos racionales en la máquina de calcular; y Thomas Hobbes (1588-1629) toma como punto de partida la artificialidad de la sociedad política como el objeto de reflexión de la ciencia civil. Sin embargo, el modelo mecanicista difícilmente se sostiene como universal. Descartes exceptúa de este modelo la razón y la voluntad. Leibniz, crítico del dualismo cartesiano, considera como insuficientes las razones mecánicas para explicar la percepción y la acción interna de las mónadas. En el pasaje citado en el epígrafe de este apartado, destaca de la filosofía de Conway¹⁰ su concepción de la naturaleza puesto que, en la lectura de Leibniz, en esta filosofía se presentan conciliados la comprensión de los procesos naturales según las eficientes causas mecánicas y, al mismo tiempo, la validez del reino de las causas finales (dentro del cual se

¹⁰ Leibniz es uno de los pocos conocedores tempranos del nombre de la autora de *Principia Philosophiae* y quien valora en muchas ocasiones su pensamiento con nombre propio.

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

comprende el fenómeno de la percepción y en general la metafísica de las substancias como substancias vivientes). La solución leibniziana para hacer coexistentes los dos tipos de causalidades (que entiende como irreductibles en sí mismos) se encuentra en la formulación madura de la teoría dinámica de la substancia y en el principio de la armonía preestablecida. Y en un nivel de análisis epistemológico, en la fundamentación metafísica de la filosofía natural. Pero aun la declarada afinidad por el propio Leibniz, la aproximación de Conway es diversa. Su postura frente al mecanicismo es no dualista y, por tanto, su estrategia no consiste en fundamentar como irreductible el reino de las causas eficientes y mecánicas (lo que sería si intentara justificarlo y a la vez limitarlo en sus pretensiones de aplicación universal), sino que consiste en comprenderlo como universal y, a la vez, como determinado y con un sentido subalterno a otro diferente tipo de principio.

Conway enuncia temprano una premisa: todas las cosas (como creaturas) caen bajo el tiempo y sus leyes (V, 7). Las leyes mecánicas se comprenden como el fruto de la sabiduría divina que dispone un orden (natural) en las transformaciones de la naturaleza. Este orden determina, en el tiempo, un curso y sucesión (IX, 5). Pero mientras que las leyes son obra divina, las operaciones corresponden a las creaturas. En este sentido, la naturaleza misma es una “experta en mecánica”, en cuanto actúa con sabiduría conforme a sus leyes (IX, 2).

Ahora bien, el orden natural *no es indeterminado*. Conway hace equivalente el orden natural con un orden que se determina por la justicia (V, 7; VI, 7). La sabiduría que dispone las leyes establece también un orden de retribuciones en las transformaciones naturales. Las creaturas, de este modo, operan por sí mismas y tienen además la capacidad para adquirir nuevas perfecciones (IX, 6), según sus acciones y de acuerdo con la disposición del orden natural. La capacidad para las perfecciones es uno de los atributos que deduce Conway de la consideración de la substancia como esencialmente activa y operante en un mundo regido por leyes, que son a la vez leyes naturales de justicia. Es preciso enfatizar esto: en lugar de restringir la universalidad de la aplicación de las leyes naturales, Conway las determina. Y deduce de allí un atributo que pueda justificar y hacer posible, en el orden natural, la perfectibilidad de las creaturas.

En un pasaje de difícil interpretación, Conway afirma una diferencia entre los atributos (IX, 6). Resulta claro en el pasaje que en el cuerpo el atributo de la vida y la percepción es diferente del atributo de la extensión y figura. En términos de actividad, al primero le concierne la acción interna y, al segundo, el movimiento local y mecánico, es decir, la acción considerada



como exterior. Pero no resulta tan claro por qué el atributo que comprende como capacidad para las perfecciones es “enteramente diferente” de la vida y la percepción.

La capacidad para adquirir las perfecciones no es una acción ni un movimiento: se deduce de las operaciones de las creaturas, en cuanto participan de una naturaleza regida por leyes, pero en sí misma, en cuanto capacidad, es diferente de toda acción (vital) y movimiento (local). Además, entendemos que hay una diferencia de estatus: tal capacidad para las perfecciones es común para el cuerpo considerado como figura y para el mismo cuerpo considerado como viviente. En cuanto es común a ambos, Conway entiende que hay una razón para establecer la analogía (IX, 7). Es por ello que la vida y la figura son diferentes pero no contrarios: ambos son atributos de un cuerpo que tiene la capacidad de la progresión hacia lo perfecto, esto es, a espiritualizarse en mayores grados.

Además de estar determinado, el orden natural *tiene un sentido*. Y aquí es preciso considerar la relación entre la vida y la figura como atributos, por un lado, y entre la acción vital y el movimiento local, por otro lado. Ambas relaciones se comprenden como relaciones de instrumentalidad. La figura sirve a las operaciones de la vida, gracias a la cual alcanza sus fines (IX, 8). El movimiento local es instrumento de la acción vital, en virtud del cual puede interactuar con otras creaturas (IX, 9). El fenómeno de la percepción puede ser explicado si se atiende a la participación de estos dos tipos de acciones, y es inexplicable si se lo considera como una reacción de movimientos puramente exteriores. (Leibniz asumirá y profundizará esta tesis en *Monadología* §17, cuando considere el fenómeno de la percepción como *inexplicable por razones mecánicas, es decir, mediante las figuras y los movimientos*).

Comprendidas las leyes mecánicas de manera determinada y de acuerdo con un sentido, se entiende por qué pueden ser universales y, sin embargo, cabe también afirmar que en la naturaleza hay “mucho más” que lo meramente mecánico:

En la naturaleza y en sus operaciones hay mucho más que lo meramente mecánico. Y ella, [la naturaleza], no es un mero cuerpo orgánico similar a un reloj, al cual no le es inherente el principio vital del movimiento. Por el contrario, ella es un cuerpo vivo, que posee vida y percepción, lo cual es mucho más sublime que un mero mecanismo o movimiento mecánico (IX, 2).

IV. Conway y la filosofía moderna

Conway, A. (2022). Los principios de la más antigua y moderna filosofía (Capítulo 9). Ludueña, E. (Trad.); Paolucci, M. (Intro.). *Siglo Dieciocho*, 3, 153-187.

Dos son las grandes tesis críticas que la filosofía de Conway expresa sobre la filosofía de su tiempo: (1) la concepción de la materia inerte (carente en sí misma de vida y percepción) no posee fundamento, y (2) las leyes mecánicas como expresiones del principio de inteligibilidad de los cambios en la naturaleza no son en sí mismas inteligibles si no se las considera como instrumentos de fenómenos que obedecen a otra ley y que se aplican especialmente a la vida y a la percepción.

Leer la obra de Conway a través de los problemas filosóficos que ella logra identificar puede ubicarla en una historia del pensamiento de la modernidad temprana porque, en mayor o menor medida, es en este contexto histórico del pensamiento donde han sido expresados y pensados. Pero aquí es preciso establecer una demarcación. Puesto que el desarrollo de su filosofía ante tales problemas no puede comprenderse, por cierto, en línea de continuidad con la historia de la filosofía moderna mayor, sino que expresa una de sus alternativas y en no menor medida fructífera, si se examina la inmediata influencia que tuvo en la madura metafísica leibniziana y en la historia que (más allá de Leibniz) surge con las metafísicas vitalistas. Sin caer en la tentación de subrayar su excepcionalidad individual, sí podemos destacar el conjunto de contingencias que hicieron posible que perviviera una obra de la cual se ha perdido todo manuscrito y que tal vez revele, en su singularidad, lo que en general puede comprenderse como modernidad póstuma.

V. Referencias bibliográficas

- Broad, J. (2002). *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duran, J. (1989). Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist. *Hypatia* 4 (1), 64-79.
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway: a Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orio de Miguel, B. (1994). Lady Conway. Entre los platónicos de Cambridge y Leibniz. *Fragmentos de Filosofía*, 4, 59-80.
- Orio de Miguel, B. (2004). *La Filosofía de Lady Anne Conway, un Proto-Leibniz*. Traducción, introducción y notas de *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*. Valencia: Editorial de la UPV.
- Pugliese, N. (2019). Monism and individuation in Anne Conway as a critique of Spinoza. *British Journal for the History of Philosophy*, 27 (4), 771-785.



Rossi, P. (1998). Filosofía mecánica. En *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa (133-151)*. Barcelona: Crítica.

Rossi, P. (1962). *I filosofi e le macchine 1400-1700*. Milán: Feltrinelli.

CV de la autora

Mariela Paolucci es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad, en el área de Filosofía Moderna desde el año 2003 hasta la actualidad.

LOS PRINCIPIOS DE LA MÁS ANTIGUA Y MODERNA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 9

Anne Conway

Traducción y notas:

Ezequiel Ludueña

- | | |
|---|--|
| 1. Illi, qui dicuntur Philosophi omnium generum, Philosophiae suae generaliter pravum posuerunt fundamentum, et propterea totam illius structuram labi oportet. ¹¹ | 1. Los (llamados) filósofos de todas las clases establecieron en general para su filosofía un fundamento erróneo, y entonces es necesario que toda su estructura tambalee. |
| 2. Philosophia hic tractata non est Cartesianarum. ¹² | 2. La filosofía aquí practicada no es la de los cartesianos. |
| 3. Nec falso ita ficta Philosophia Hobbesii et Spinosae, sed e Diametro ipsis opposita. | 3. Y tampoco es la fantasiosamente elucubrada filosofía de Hobbes y de Spinoza, sino que se opone diametralmente a ellas. |
| 4. Quod illi, qui hactenus nixi sunt refutare Hobbesium et Spinosam nimium ipsis reliquerunt spatium. | 4. Que aquellos que se han esforzado por refutar a Hobbes y a Spinoza les dejaron demasiado margen. |
| 5. Haec Philosophia efficacissima est ad refutandam Hobbesianam et Spinosianam, sed alia methodo. | 5. Esta filosofía es la más eficaz para refutar la Hobbesiana y la Spinoziana, pero es distinta por su método. |

¹¹ El texto latino fue tomado de Conway (1690).

¹² Debería ser: Cartesianorum.



6. [126] Hic plane aliam intelligerem, per corpus et materiam, quam Hobbesius intelligit, quaeque nec Hobbesio nec Spinosae¹³ vel in somnio unquam visa fuit.

7. Vita tam realiter et proprie est attributum corporis quam figura.

8. Figura et vita distincta sunt unius rei attributa, sed non contraria.

9. Mechanica motio et actio vel perfectio vitae distinguit res.

1. Ex hisce quae modo sunt dicta, diversisque rationibus prolata, quod nempe spiritus et corpus originaliter in prima substantia tantum sint unum et idem, evidenter apparet, quod ita dicti Philosophi, qui aliter docuerunt, tam antiqui quam moderni generaliter erraverint pravumque statim in principio posuerint fundamentum, unde tota ipsorum domus atque superstructio tam est debilis et profecto tam inutilis, ut totum aedificium suo tempore cadere oporteat. E quo fundamento tam absurdo errores plurimi alii crassissimi prodierunt atque periculosissimi non tantum in Philosophia, sed etiam in Theologia sic dicta cum magno humani generis damno, verae pietatis impedimento, nominisque Dei gloriosissimi contemptu, prout facile apparebit

6. [126] Aquí entenderé por “cuerpo” y “materia” algo completamente diferente de lo que Hobbes entiende, todo lo cual nunca, ni en sueños, fue visto ni por Hobbes ni por Spinoza.

7. La vida es un atributo del cuerpo tan real y propiamente como la figura.

8. La figura y la vida son atributos distintos de una única cosa, pero no contrarios.

9. El movimiento mecánico y la acción o perfección de la vida distingue¹⁴ las cosas.

1. Meramente de lo ya dicho y desarrollado por diversas razones –que ciertamente el espíritu y el cuerpo son originariamente uno y lo mismo en la primera substancia– resulta manifiesto que los llamados filósofos, tanto antiguos como modernos, que enseñaron otra cosa se equivocaron e inevitablemente establecieron [así] un fundamento erróneo en el principio. Por eso, su entero edificio y estructura es tan débil y completamente inútil, que a su tiempo toda la edificación debe colapsar. A partir de tan absurdo fundamento han surgido muchos otros errores, los más grandes y peligrosos, no solo en Filosofía sino también en la así llamada Teología con gran perjuicio del género humano, impedimento de la verdadera piedad y desprecio del

¹³ Debería ser: Spinoza.

¹⁴ En la traducción de 1692, también en singular. El movimiento mecánico, la acción y perfección de la vida es pensado en conjunto como una única cosa.

tam ex iis, quae jam dicta sunt, quam ex iis quae nunc dicentur in isto capite.

gloriosísimo nombre de Dios, según aparecerá fácilmente tanto por lo que ya se ha dicho como por lo que se dirá en este capítulo.

2. Et nemo nobis objiciat, quasi omnis haec Philosophia nihil sit, quam Cartesianismus [127] vel Hobbesianismus sub larva nova. Primo enim quod ad Cartesianam attinet Philosophiam, haec omne corpus merum dicit esse massam mortuam, non tantum vita et perceptione carentem cujuscumque illa fuerit speciei, sed et penitus ejusdem etiam incapacem in omnem aeternitatem. Magnusque hic error etiam iis omnibus imputandus est, qui corpus et spiritum dicunt esse res contrarias inter se invicem inconvertibiles, ita ut corpori omnis denegetur vita et perceptio, quod fundamentis hujus nostrae Philosophiae omnino contrariatur. Quapropter tantum aberit ut illa sit Cartesianismus sub larva nova, ut potius verissime dici queat Ante-Cartesianae, respectu principiorum suorum fundamentalium; quamvis negari nequeat quod Cartesius multa docuerit egregia et ingeniosa de parte Mechanica naturalium operationum, et quomodo omnes motiones naturales procedant secundum leges regulasque mechanicas, prout revera Natura ipsa, id est, Creatura mechanicam egregie callet, et sapientiam in se habet; (datam a Deo, qui fons est omnis

2. Y que nadie objete que esta filosofía no es sino otro Cartesianismo [127] o Hobbesianismo bajo una máscara nueva. Pues, en primer lugar, en lo que respecta a la filosofía cartesiana, esta afirma que todo mero cuerpo es masa muerta, carente no solo de vida y percepción, fuera ella¹⁵ de la especie que fuera, sino que además es incluso totalmente incapaz de ella para toda la eternidad. Y este gran error debe ser imputado también a todos aquellos que afirman que el cuerpo y el espíritu son cosas contrarias y entre sí recíprocamente inconvertibles, de manera tal que se le niegue al cuerpo toda vida y percepción –lo cual resulta enteramente contraria a los fundamentos de nuestra filosofía–. Por esto, ella está tan alejada de ser un Cartesianismo bajo una máscara nueva, que en vista de sus principios fundamentales más bien podría denominársela con entera verdad Anti-cartesiana. Si bien no puede negarse que Descartes haya enseñado muchas cosas destacables e ingeniosas sobre el ámbito Mecánico de las operaciones naturales, y cómo todos los movimientos naturales proceden según leyes y reglas mecánicas, en cuanto la Naturaleza misma –es decir, la

¹⁵ “Vida y percepción” constituyen una hendíadís. Toda vida, pareciera, si es tal, es o tiene percepción.

sapientiae) per quam operatur. Verumenimvero in natura et operationibus ejus longe sunt plura, quam mere mechanica, et illa non est corpus mere organicum horologio simile, cui non inest vitale principium motus. Sed illa vivum est corpus, habens vitam et perceptionem, quod [128] longe sublimius est quam merus mechanismus sive motio mechanica.

Creatura— conoce de manera excelente la Mecánica y posee en sí la sabiduría (dada por Dios, que es la fuente de toda sabiduría) mediante la cual opera. Pero, en verdad, en la naturaleza y en sus operaciones hay mucho más que lo meramente mecánico. Y ella [la naturaleza] no es un mero cuerpo orgánico similar a un reloj, al cual no le es inherente el principio vital del movimiento. Por el contrario, ella es un cuerpo vivo, que posee vida y percepción, lo cual [128] es mucho más sublime que un mero mecanismo o movimiento mecánico.

3. Quod autem secundo attinet ad Hobbesianismum ille sane huic nostrae Philosophiae adhuc magis est contrarius, quam Cartesianismus. Cum enim Cartesius agnoverit Deum esse plane immaterialem et incorporeum spiritum; Hobbes affirmat Deum ipsum esse materialem et corporalem, imo nihil aliud quam materiam et corpus; atque sic Deus et Creaturae confunduntur in essentiis suis, negaturque essentialem inter ipsas intervenire distinctionem. Haec et plurima alia, quae pessimae sunt consequentiae dictata sunt Philosophiae Hobbesianae cui etiam addi potest Spinosianae, hic enim Spinoza scilicet Deum ibidem confundit et creaturam, et unum saltem ens ex utroque facit, quae omnia diametraliter opposita sunt Philosophiae a nobis hic traditae.

3. Ahora bien, en segundo lugar, en lo que respecta al Hobbesianismo, este evidentemente es todavía más contrario a esta nuestra filosofía que el Cartesianismo. Pues mientras Descartes reconocía que Dios es claramente inmaterial, es decir, un espíritu incorpóreo, Hobbes afirma que Dios mismo es material y corpóreo, es más: que no es sino materia y cuerpo —y, de esta manera, Dios y sus creaturas son confundidos en sus esencias, y se niega que haya entre estas una distinción esencial—. Estas y muchas otras cosas de pésimas consecuencias son los preceptos de la Filosofía Hobbesiana, a la que puede también añadirse la Spinoziana. Pues, sin duda, este Spinoza confunde también a Dios y a la creatura en este mismo sentido e incluso hace de ambos un único ente, todo lo cual resulta diametralmente opuesto a la Filosofía por nosotros aquí transmitida.

4. Infirmam autem et falsa principia quorundam, qui ausi sunt falso ita dictam Philosophiam Hobbesii et Spinosae refutare, nimium hisce concesserunt spatium contra semetipsos; ita ut non tantum non refutaverint cum effectu adversarios suos, sed et risui ac contemptui magis se exposuerint.

Si autem porro objiciatur:¹⁶ Hanc nostram Philosophiam ad minimum in hoc similem videre Hobbesianae, quod omnes creaturas quam unam originaliter statuit esse substantiam ab [129] infima maximeque ignobili usque ad summam et nobilissimam, et a minimo quodam reptili vermiculoque et musca ad gloriosissimum quendam Angelum, imo in minimo pulviscolo atque sabulo ad creaturarum omnium excellentissimam.

Deinde et hoc, quod quaelibet creatura sit materialis et corporeae, imo ipsa materia sive corpus quodque per consequens vel nobilissimae illius actiones sint materiales et corporeae, vel secundum corporeum quendam modum. Jam respondeo ad primum, me concedere, quod omnes creaturae originaliter una sint substantia ab ima ad summam et

4. Ahora bien, los endeble y falsos principios de algunos que han osado refutar la así erróneamente denominada “Filosofía” de Hobbes y de Spinoza, hasta el momento han concedido a estos [dos] demasiado margen -en contra del propósito de esos mismos [detractores]; de modo que no solo no han efectivamente refutado a sus adversarios, sino que más bien se han expuesto al ridículo y al desprecio.

Y, por lo demás, si se objeta: que esta nuestra filosofía parece similar a la hobbesiana al menos en este punto, en que establece que todas las creaturas originariamente no son más que una única substancia desde [129] la más baja y absolutamente innoble hasta la suprema y nobilísima, y desde un pequeñísimo reptil, gusano o insecto hasta un gloriosísimo ángel, es más: desde la más pequeña partícula de polvo o arena hasta la más excelsa de todas las creaturas; y por ende también en esto: que cualquier creatura es material y corpórea, más aún, que la materia misma o un cuerpo cualquiera -y, por consiguiente, sus nobilísimas acciones- son materiales o corpóreas o de determinado modo corpóreo; ya respondo a lo primero¹⁸ que concedo que todas las creaturas son originalmente una

¹⁶ Respecto de la puntuación del tratado *Las pasiones del alma*, Geneviève Rodis-Lewis (Descartes, 1970: 38-39) ofrece una observación que podría ayudar a la comprensión del criterio de puntuación de nuestro texto: “La puntuación marca fuertemente las articulaciones lógicas de los períodos largos. El punto y coma y los dos puntos no introducen ninguna discontinuidad, sino que, en general, anuncian la serie de consecuencias luego de la exposición de las condiciones” (traducción propia).

¹⁸ Responde a lo primero. ¿Con lo segundo no está de acuerdo? Eso explicaría los subjuntivos (*sit, sint*).

consequenter convertibiles et mutabiles ex una naturarum suarum in aliam: et quamvis Hobbes idem dicat, id tamen nihil praejudicat veritati. Sicuti nec aliae partes ipsius Philosophiae, ubi rem quandam veram Hobbes affirmat, propterea Hobbesianismus¹⁷ est.

única substancia, desde la más baja hasta la suprema, y que, consecuentemente, son convertibles y transmutables de una de sus naturalezas en otra. Y aunque Hobbes diga lo mismo, eso sin embargo en nada perjudica la verdad. Así como, a su vez, tampoco son Hobbesianismo otras partes de su Filosofía, donde Hobbes afirma alguna cosa verdadera.

5. Interea autem hoc principium tantum abest, ut ipsi in erroribus suis quidquam auxilietur, ut potius nihil sit tam validum quasi hoc ad ipsius refutationem. Nam exempli causa Hobbestiae argumentantur res omnes esse unam, quia videmus res omnes visibiles converti posse in se invicem, imo quod res visibiles converti possent in invisibiles, ut cum ex aqua fit aer et lignum combustum pro maxima sui parte [130] convertitur in invisibile quid, quod tam est subtile, ut omnem sensuum nostrorum observationem fugiat. Quo etiam pertinet, quod res invisibiles fiant visibiles, ut cum ex aere provenit aqua, etc. Atque hinc ille concludit, nihil esse tam humile, quod non possit pertingere ad summitatem.

5. Pero, por lo demás, este principio está tan lejos de auxiliarlo en sus errores, que más bien nada hay tan poderoso como él para su refutación. Pues, por ejemplo, los hobbesianos argumentan que todas las cosas son una porque vemos que todas las cosas visibiles pueden, en sí mismas, convertirse de manera recíproca, o mejor, que todas las cosas visibiles pueden convertirse en invisibles, como cuando del agua surge el aire y el leño quemado se convierte [130] en su mayor parte en algo invisible, que es tan sutil que escapa totalmente a toda observación de nuestros sentidos. Por esto mismo también resulta pertinente que las cosas invisibles devengan visibiles, como cuando del aire proviene el agua, etc. Y de ahí él concluye que nada es tan humilde que no pueda alcanzar lo supremo.

Ut jam ad argumentum hoc respondeatur, adversarii ejus generaliter negant antecedens, et e contrario affirmant, nullam rerum speciem convertibilem esse in aliam: cumque lignum comburitur, plurimi dicunt, lignum esse compositum e duabus substantiis, materia

Para responder inmediatamente a este argumento, sus adversarios generalmente niegan el antecedente y afirman, por el contrario, que ninguna especie de cosas puede convertirse en otra; y, cuando el leño arde, muchos afirman que el leño está compuesto

¹⁷ Hobbesianismus.

nempe et forma: et materiam quidem manere eandem, formam vero ligni destrui vel annihilari, novamque formam ignis produci in hac materia, ita ut secundum illos continua hic sit annihilatio substantiarum realium, novarumque productio in hoc mundo. Hoc autem tam est inane, ut multi alii idipsum pernegent in casu ligni mutari in ignem et postmodum in fumum et cineres. Iidem tamen continuo pergunt in eodem errore in transmutationibus aliis, ut cum lignum mutatur in animal quoddam, prout saepe videmus, quae ratione ex ligno putrido imo etiam ex stercore nascuntur creaturae viventes. Hic ergo isti negant, lignum mutatum esse in animal; lignum enim dicunt nihil est quam materia, materia autem [131] vitam non habet, nec capacitatem ad vitam sive perceptionem, et propterea hoc animal, quod vitam habet et perceptionem, vitam suam aliunde habere oportet, oportetque in se habere spiritum vel animam, quae non fuerit pars corporis, quaeque ab eo non processerit, sed illuc sit immissa. Si autem ex iis quaeritur, unde hic spiritus mittatur, vel quis illum mittat? Item quare hic spiritus istius speciei mittatur, et non spiritus speciei alius? Hic omnino ipsis haeret aqua, inque eo adversariis suis semet prostituunt.

de dos substancias, a saber, la materia y la forma, y que la materia ciertamente permanece idéntica, mientras que la forma del leño es destruida o aniquilada, y que la nueva forma del fuego es producida en esta materia, de manera tal que, según ellos, hay aquí una aniquilación continua de las substancias de las cosas y una producción de otras nuevas en este mundo. Pero este [principio] es tan pobre que muchos otros niegan totalmente que, en el caso del leño, este se transmute en fuego y luego en humo y cenizas. Sin embargo, estos mismos persisten en idéntico error en lo que concierne a otras transmutaciones, por ejemplo, cuando la madera se transmuta en algo animado, según vemos frecuentemente, razón por la cual del leño putrefacto nacen creaturas vivientes; incluso también del estiércol. Por lo tanto, en este caso, estos niegan que el leño se haya transmutado en algo animado, pues afirman que el leño no es sino materia, y que la materia [131] no tiene vida ni capacidad para la vida o percepción y que, entonces, es necesario que este ser animado obtenga su vida de otro lugar, y que tenga en sí un espíritu o un alma que no sea parte del cuerpo ni proceda de él, sino que haya sido puesto allí. Y si se les pregunta de dónde este espíritu es enviado o quién lo envía, y asimismo por qué es enviado este espíritu de esta especie y no un espíritu de otra especie, aquí el agua se les detiene por

Ad refutandam ergo et fortius Hobbianam et Spinosianam Philosophiam haec nostra Philosophia antecedens concedit, videlicet quod omnes creaturarum species converti possint invicem, ita ut ima fiat summa, et summa (ut in propria sua natura ab origine erat) in imam, nimirum secundum cursum atque successionem illam, quam divina sapientia ita disposuit, ut una mutatio certo ordine sequatur aliam: ita ut A primo convertendum sit in B. antequam converti possit in C. quodque autem convertendum in C. prius quam converti possit in D., etc.

Negamus autem consequens, nimirum, quod Deus et Creaturae una sint substantia. Nam in omnibus transmutationibus creaturarum ab una specie in aliam; ut a lapide ad terram, a terra ad gramen, a gramine [132] ad ovem, ab ove ad carnem humanam, a carne humana ad spiritus hominis maxime serviles, et ab hisce ad spiritus hominis nobilissimus nunquam progressus fieri potest et ascensio ad Deum usque, qui omnium entium est supremum, et cujus natura in infinitum semper creaturam superat etiam in summo suo gradu constitutam. Natura enim Dei immutabilis est omnibus modis, ut ne ultimam quidem mutationis umbram admittat:

completo¹⁹ y con ello se entregan a sus adversarios.

Por lo tanto, para refutar no solo la Filosofía Hobbesiana sino también la Spinoziana de manera más fuerte, esta nuestra filosofía concede el antecedente, es decir, que todas las especies de las creaturas pueden convertirse unas en otras, de manera que la más baja llegue a ser la suprema y esta (como lo era desde su origen en su propia naturaleza) la más baja, previsiblemente según aquel curso y sucesión que la divina sabiduría así dispuso, a fin de que una mutación siga a otra según determinado orden, de manera que A primero deba convertirse en B antes de poder convertirse en C, y deba convertirse en C antes de poder convertirse en D, y así.

Sin embargo, obviamente negamos el consecuente, es decir, que Dios y las creaturas sean una única substancia. Pues en todas las transmutaciones de las creaturas de una especie en otra —por ejemplo, de piedra a tierra, de tierra a hierba, de hierba [132] a oveja, de oveja a carne humana, de carne humana a los espíritus absolutamente serviles del ser humano, y de estos a los más nobles—, nunca la progresión puede llegar a ser también un ascenso hasta Dios, quien es el supremo de todos los entes y cuya naturaleza siempre supera infinitamente a la creatura, incluso cuando esta se da en su grado supremo. Pues

¹⁹ La anónima traducción de 1692 (Finch, 1690; 1692) dice: “here they are at a stand”. Encontramos esta expresión (*aqua haeret*) en Cicerón (*De officiis* III, 33, 117), con el mismo sentido: “En muchos lugares habla [Epicuro] de la templanza; pero se queda atollado, como dicen (*sed aqua haeret, ut aiunt*)” (Cicerón, 1910: 211). El agua puede ser la de un acueducto o la de una clepsidra o reloj de agua: en ambos casos, se indica la idea de estar perdido; en el segundo, se asume que cuando estamos perdidos el tiempo parece detenerse.

Creaturae autem haec est natura, quod mutabilis sit.

la naturaleza de Dios es inmutable en todo sentido, de forma tal que no admite la más leve sombra de mutación. En cambio, esta es la naturaleza de la creatura: el ser mutable.

6. Secundo, quando in objectione dicitur quod per hanc Philosophiam quaelibet creatura sit materialis et corporea, imo materia ipsa, ipsumque corpus, sicut docet et Hobbes; Jam respondeo, quod per materiale et corporeum, ut et per materiam et corpus hic res longe alia intelligatur, quam Hobbes intelligit, quaeque nec Hobbesio nec Cartesio unquam vel per somnium occurrit. Quid enim illi intelligunt per materiam et corpus? vel quae attributa iisdem adscribunt? Nulla sane alia quam sequentia, ut sunt: extensio et impenetrabilitas; quae tamen unum tantum sunt attributum, prout et figurabilitas et mobilitas reduci possunt ad primum. Supponamus autem haec esse attributa distincta; nihil sane hoc proficit, nec unquam haec efficient, ut intelligamus, quidnam sit insignis ista substantia; quam ipsi corpus vocant et materiam. Non enim ultra putamen [133] testamve procedunt nec unquam attingunt nucleum. Superficiem enim saltem tangunt, centro nunquam conspecto: excellentissima enim et nobilissima istius substantiae attributa, quam ipsi materiam vocant et corpus, plane ignorant, nihilque de illis intelligunt.

6. En segundo lugar, cuando en la objeción se dice que según esta Filosofía toda creatura es material y corpórea, más aún, [que es] la materia misma y el cuerpo mismo, como enseña también Hobbes, respondo inmediatamente que por “material” y “corpóreo”, como también por “materia” y “cuerpo”, debe entenderse aquí una cosa muy diferente de lo que entiende Hobbes, una cosa que ni a Hobbes ni a Descartes se les ha ocurrido nunca, ni siquiera en sueños. Pues, ¿qué entienden estos por “materia” y “cuerpo”; o qué atributos les adjudican? Claramente, no otros sino los siguientes, a saber: extensión e impenetrabilidad, que sin embargo son solo un único atributo, en la medida en que la figurabilidad y la movilidad pueden ser reducidas a lo primero. Supongamos, sin embargo, que estos atributos son distintos. Claramente, en nada aprovecha, y nunca estos [atributos] lograrán que entendamos qué es esta insigne substancia que ellos denominan “cuerpo” y “materia”. Pues no van más allá de la cáscara [133] y del caparazón y nunca alcanzan el núcleo. Efectivamente, solo palpan la superficie, el

Si autem quis quaerat: quatenam sint excellentiora haec attributa? Respondeo, haec esse sequentia: Spiritum vel vitam, et lumen, sub quo comprehendo capacitatem omnium modorum sentiendi, perceptionisque et cognitionis, nec non amoris, omnisque potestatis et virtutis, gaudiique et fruitionis, quam nobilissimae creaturae habent vel habere possunt, ita ut etiam vilissima creatura et maxime contempta, imo pulvis et arena capax sit omnium istarum perfectionum; nimirum per varias transmutationes sibi invicem succedaneas, quae juxta naturalem rerum ordinem longas requirunt temporum periodos pro consummatione sua: quamvis absoluta Dei potestas, si ipsi id ita placuisset, ea omnia accelerare, unicoque momento in effectum deducere potuisset. Sed sapientia ista Dei rem ita potius videt esse congruam, ut omnia procedant naturali suo cursu et ordine, utque hoc modo fertilitas illa, quam ipse singulis entibus indidit, appareat, et creaturae spatium

centro nunca es cabalmente advertido. Pues ignoran enteramente los atributos más nobles y excelentes de esta substancia que denominan “materia” y “cuerpo”, y no entienden nada de ellos.

Y si alguien pregunta cuáles son esos atributos más excelentes, respondo que son los siguientes: Espíritu o vida y luz, bajo lo cual subsumo la capacidad de todos los modos del sentir, de la percepción y del conocimiento, y también del amor y de todo poder y virtud, del gozo y de la fruición, que tienen o pueden tener tanto las más nobles creaturas cuanto incluso la más vil y máximamente despreciable; más aún: el polvo y la arena son capaces de todas estas perfecciones;²¹ obviamente a través de varias transmutaciones que se suceden las unas a las otras, que de acuerdo con el orden natural de las cosas requieren largos períodos de tiempo para su consumación –por más que el absoluto poder de Dios, si le hubiera placido, habría podido acelerar todo esto y conducirlo hacia la realización en un solo instante–. Pero esta sabiduría de Dios ve que la realidad es más coherente de esta manera, para que todas las cosas procedan según su curso natural y orden, y de este modo se manifieste aquella fertilidad

²¹ Unos años después de la muerte de Conway, Thomas Gale publicó, en 1681, una edición del *Periphyseon* de Eriúgena. En la carátula se lee: “Los largamente esperados cinco libros del *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena”. Curiosamente, hacia el final del libro III, el Irlandés del siglo IX escribe: “Ninguna creatura, sensible o inteligible, puede estar desprovista de vida. Pues incluso los cuerpos que para nuestros sentidos parecen como muertos no están completamente abandonados por la vida, dado que tal como su composición y formación se ejecuta por la administración de una vida propia, así la disolución y la pérdida de la forma y el regreso a aquellos [elementos] de los que han sido sacados se cumplen también por sumisión a la vida” (729A-C; Johannes Scottus Eriugena, 1999: 158, 4599-4604: “Vitae vero nulla creatura, seu sensibilis, seu intelligibilis, expers esse potest. Nam et corpora, quae nostris sensibus videntur veluti mortua, non omnino vita relinquuntur. Ut enim illorum compositio atque formatio administratione propriae vitae, ita etiam solutio, et infirmitas, et reductio in ea ex quibus deducta sunt, eiusdem obsequio peragitur” (Joannis Scoti Eriugena, 1681: 153).

habeant, operando seipsas ad majorem semper perfectionem provehere, [134] tanquam instrumenta divinae sapientiae, bonitatis et potestatis, quae in ipsis operatur et cum ipsis: in eo enim creatura majori fruitur gaudio, cum id quod habet, tanquam fructum sui laboris possidet.

Haec autem capacitas praedictarum perfectionum distinctum omnino est attributum a vita et perceptio omnino²⁰ distinctae sunt ab priori: id est, extensione et figura, atque sic etiam actio vitalis plane distincta est a motione locali aut mechanica, quamvis ab eadem nec separata sit, nec separabilis; sed eadem semper utatur tanquam instrumento suo, ad minimum in omni concursu suo cum creaturis.

que Él otorga a cada uno de los entes y las creaturas, operando por sí mismas, tengan la oportunidad de alcanzar una cada vez mayor perfección, [134] como instrumentos de la sabiduría, bondad y poder divinos, que obran en y con ellas. Por esto la creatura disfruta de un mayor goce cuando posee lo que tiene como fruto de su labor.

Pero esta capacidad para dichas perfecciones es un atributo enteramente diferente de la vida [y la percepción], y [vida y percepción] son enteramente diferentes [del atributo] anterior, esto es, de la extensión y la figura, y así la acción vital resulta claramente diferente del movimiento local o mecánico, aunque no se de separada, ni sea separable, de él, sino que el mismo siempre es usado como un instrumento suyo, al menos en todo trato suyo con las demás creaturas.

7. Dixi Vitam et Figuram distincta esse attributa unius substantiae, et sicut unum idemque corpus transmutari potest in omnes

7. Dije que la Vida y la Figura son diferentes atributos de una misma substancia; y así como uno y el mismo cuerpo puede ser transmutado

²⁰ Acaso el texto debería ser: “a vita et perceptione, et ista omnino”. Eso parecen conjeturar Coudert-Corse (1996: 66) a juzgar por su versión inglesa: “But this capacity to acquire the above mentioned perfections is an altogether different attribute from life and perception, and these are altogether different from extension and figure”. La traducción de 1692, en cambio, toma *perceptio* (= *Understanding, or Knowledge*) como sujeto: “But this capacity of the afore-mentioned Perfections is quite a distinct Attribute from Life, and Understanding, or Knowledge, quite distinct from the former”, viz. La conjetura de Coudert-Corse tiene, además, la virtud de volver comprensible el plural: *distinctae sunt*. En su versión española (Conway, 2004: 219), Orio traduce: “Pero la capacidad para las mencionadas perfecciones es un atributo absolutamente distinto; vida y percepción son absolutamente distintas del atributo anterior, es decir, de la extensión y la figura”. La conjetura de Orio es más simple que la de Coudert-Corse: la preposición *a* es una errata; en su lugar, Orio pone dos puntos. Podría suponerse un *ac*. En favor de Coudert-Corse, cabe señalar que luego del *distinctum*, esperamos la preposición *a*.

figurarum species; et sicut figura perfectior comprehendit imperfectiorem: eadem ratione unum idemque corpus transmutari potest ab uno vitae gradu ad alium perfectiorem, qui semper in se comprehendit inferiorem. Exemplum figurae habemus in primate triangulari, quae est figura prima omnium corporum solidorum rectilinearium, in quam corpus est convertibile; et ab hoc in cubum quae est figura perfectior, et in se comprehendit prisma. A cubo converti potest in aliam figuram perfectiorem, quae proprius accedit ad globum, et ab hac in aliam, quae [135] adhuc proximior est; et sic ascenditur ab una figura imperfectiore ad alteram perfectiorem in infinitum: hic enim nulli sunt limites, ut dici queat,²² corpus hoc non potest mutari in figuram perfectiorem. Sensus autem est, corpus illud consistere e planis rectis lineis; hoc enim semper mutabile est in figuram perfectiorem, et nunquam tamen pertingere potest ad perfectionem globi, quamvis semper ad eundem accedat vicinius. Eodem modo res se habet circa varios vitae gradus, qui principium quidem habent, non autem finem; ita ut creatura capax sit ulterioris et perfectioris gradus vitae, idque magis semper magisque in infinitum, et nunquam tamen pertingere potest ad aequalitatem cum Deo; sed iste semper infinitus est perfectior quam creatura in summa sua elevatione, sicut globus perfectissima est omnium reliquarum figurarum, ad quam nemo accedere potest.

en todas las especies de figuras; y así como la figura más perfecta comprende la menos perfecta; por idéntica razón, uno y el mismo cuerpo puede ser transmutado desde un grado de vida a otro más perfecto, que siempre comprende al inferior. Tenemos un ejemplo de figura en el prisma triangular, que es la primera figura de todos los cuerpos sólidos rectilíneos en la cual un cuerpo puede ser convertido, y de este en un cubo que es una figura más perfecta y que comprende en sí al prisma. De cubo puede convertirse en otra figura más perfecta que es más cercana a la esfera, y de esta en otra [135] todavía más cercana [a la perfección]. Y así, infinitamente, se asciende desde una figura menos perfecta hacia otra más perfecta. Pues aquí no hay ningún límite, de modo que no se puede decir que este cuerpo no pueda ser transmutado en una figura más perfecta. Y el sentido es que ese cuerpo está hecho de líneas rectas sobre planos; pues este es siempre transmutable en una figura más perfecta. Y, sin embargo, nunca puede alcanzar la perfección de la esfera, si bien siempre se acerca más a ella. Lo mismo ocurre en relación con los varios grados de vida, que ciertamente tienen comienzo, pero no fin. De manera que una creatura es capaz de un ulterior y más perfecto grado de vida, y ello siempre más y más al infinito, y, sin embargo, nunca puede alcanzar la igualdad con Dios, sino que este —en su suprema elevación— es siempre infinito, más perfecto que una creatura, así como la esfera es la más perfecta

²² Sigo la puntuación de Orio.

de todas las restantes figuras, a la cual nadie puede acceder.

8. Atque sic figura et vita distincta quidem sunt, sed non contraria unius ejusdemque substantiae attributa, et figura inservit operationibus vitae, prout videmus in corpore humano et brutali, quomodo figura oculi inserviat visui, figura auris auditui, figura oris, dentium, labiorum et linguae loquela, figura manuum et digitorum operationi, figura pedum deambulationi, et sic figurae reliquorum membrorum omnium se habent, plurimumque conferunt [136] ad operationes vitales, perficit quas spiritus in hisce membris, imo figura totius corporis magis commodo est ad proprias illas operationes vitae hominis, quam ulla alia figura, qualiscunque illa fuerit, seu qualitercunque illa facere possit, ita ut figura et vita optime consistant invicem in una substantia vel corpore, ubi figura est instrumentum vitae, sine quo nulla operatio vitae perfici potest.

8. Y así, la figura y la vida son ciertamente atributos distintos pero no contrarios de una y la misma substancia, y la figura sirve a las operaciones de la vida, según vemos en el cuerpo humano y en el de las bestias, tal como la figura del ojo sirve a la vista, la figura del oído a la audición, la figura de la boca, dientes, labios y lengua al habla, la figura de las manos y de los dedos a la labor y la figura de los pies al caminar. Y así se comportan las figuras de todos los miembros restantes y se adaptan de varias maneras [136] a las operaciones vitales, que el espíritu lleva a término en estos miembros –más aún, la figura del cuerpo entero es más adecuada que cualquier otra figura (sea cual sea o pueda ella hacer lo que sea) para aquellas operaciones de la vida del ser humano—. De manera que la figura y la vida coexisten excelentemente la una con la otra en una substancia o cuerpo, donde la figura es el instrumento de la vida, sin el cual ninguna operación vital puede ser llevada a término.

9. Similiter motio localis et mechanica, id est, latio corporis de loco in locum est modus vel operatio distincta ab actione vel operatione vitae, quamvis etiam sint inseparabiles, ita ut

9. De igual manera, el movimiento local y mecánico –esto es, el desplazamiento de un cuerpo de un lugar a otro– es un modo u operación distinta de la acción u operación de

actio vitalis minime esse possit sine omni
matione locali, quia haec illius est
instrumentum. Sic oculus videre non potest,
nisi cum lumen intraverit; quod est motio, et
actionem vitalem in oculo excitat, quae est
visio, et sic in omnibus aliis operationibus
vitalibus in toto corpore. Sed actio vitae longe
nobilior et divinior est operandi modus, quam
localis est motio, et ambae tamen competunt
uni substantiae, et bene invicem consistunt.
Nam sicut oculus lumen accipit intra se ab
extra ab objecto, quod videt, ita idem emittit
lumen vel spiritum ad objectum, et in hoc
lumine et spiritu actio est vitalis, quae objectum
et visum insimul unit.

Quare Hobbes omnesque alii qui a partibus
ejus sunt, graviter errant, dum statuunt sensum
et perceptionem nihil esse aliud quam [137]
reactionem particularum corporearum super se
invicem. Ubi per reactionem non aliam intelligit
motionem, quam localem seu mechanicam.
Sensus enim revera et perceptio res est longe
nobilior atque divinior quam ulla motio localis
vel mechanica qualiumcunque particularum.
Est enim motio vel actio vitae, quae altera hac
utitur, tanquam instrumento suo, cujus
servitium in eo consistit, quod excitet actionem
vitalem in subjecto vel percipiente. Potestque
tanquam motio localis transmitti per varia
corpora, quamvis admodum a se distantia, quae
propterea uniuntur, idque sine ulla nova

la vida, si bien son a la vez inseparables, de
forma que la acción vital difícilmente puede
ocurrir sin ningún movimiento local, porque
este es el instrumento de aquella. Así, el ojo no
puede ver si no entra la luz, porque [la luz] es
un movimiento y excita la acción vital en el ojo,
que es la visión. Y lo mismo ocurre en todas las
otras operaciones vitales en todo el cuerpo.
Pero la acción de la vida constituye un modo
de obrar mucho más noble y divino que el
movimiento local, y con todo ambas coinciden
en una substancia y coexisten bien entre sí.
Pues así como el ojo recibe de fuera, dentro de
sí, la luz del objeto que ve, así también este
mismo ojo emite luz o espíritu en dirección al
objeto, y en esta luz (es decir, espíritu) reside la
acción vital que une, a un tiempo, objeto y
visión.

Por eso, Hobbes y todos los otros que
comparten sus posturas se equivocan
gravemente al sostener que el sentido y la
percepción no son sino [137] una recíproca
reacción de [realidades] corpóreas particulares
sobre sí mismas –donde por “reacción” no
entiende otro movimiento que el local o
mecánico–. Pues, en verdad, el sentido y la
percepción es una cosa mucho más noble y
divina que cualquier movimiento local o
mecánico de cualquier particular. Pues es
movimiento o acción de la vida que se sirve
de esta otra cosa como de un instrumento
suyo, cuyo servicio consiste en estimular la
acción vital en el sujeto²⁵ o percipiente. Y, en
cuanto movimiento local, puede ser

²⁵ El uso que se hace del término *subjectum* parece oscilar entre su uso medieval (en el sentido de “sustrato”, i.e. como traducción del griego *hypokeímenon*) y su uso moderno (como “sujeto”).

transgressione corporis vel materiae. Exempli causa, super trabem ligneam eximia longitudinis, quae moveatur altero extremo a Borea ad Austrum, ubi alterum extremum necessario etiam movebitur, et actio quidem transmittitur per totam trabem sine ullis particulis materiae huc missae ad promovendam motionem ab uno extremo ad alterum, quia trabs ipsa per se sufficit ad transmittendam praedictam motionem. Eodemque modo actio vitae progredi potest simul cum motione locali ab una re ad aliam, ubi congruum datur medium illam transmittendi, idque in magnam usque distantiam. Atque hic observare licet divinam quandam speciem spiritualitatis vel subtilitatis in omni motione et sic in omni actione vitae cujus nulla creata substantia vel corpus est capax, nimirum per [138] intimam praesentiam, quae ut supra probatum est, nulli competit substantiae creatae, et omni tamen competit motioni et actioni qualicunque. Motio enim vel actio non est materia quaedam vel substantia, sed saltem modus ejus essendi: et propterea intime praesens est in subjecto suo, cujus modus est, potestque transire de corpore in corpus ad magnam usque distantiam, si invenerit medium aptum, per quod transmittatur: Quoque fortior est motio, eo longius pertingere potest. Ita cum lapis projicitur in undas stagnantes motionem

transmitida a través de varios cuerpos –aun muy distantes entre sí–, que de esa manera resultan unidos, y esto sin ningún nuevo traspaso del cuerpo o materia. Por ejemplo, muévase desde uno de sus extremos una viga de madera de gran longitud, del Boreal al Austral.²⁶ Se moverá, entonces, necesariamente también el otro extremo. Y, por cierto, la acción se transmite a través de toda la viga sin que ninguna partícula de materia sea enviada hasta allí de un extremo al otro para producir el movimiento, porque la viga misma basta por sí sola para transmitir dicho movimiento. Y de igual modo, la acción de la vida puede pasar simultáneamente con el movimiento local de una cosa a otra allí donde se dé un medio adecuado para transmitirla, y esto hasta una gran distancia. Y en este punto es lícito observar alguna especie divina de espiritualidad o sutileza en cada movimiento y, así, en toda acción de la vida, de la cual no es capaz ninguna sustancia creada o cuerpo –evidentemente por medio de [138] una íntima presencia que, como se ha probado arriba, no corresponde a ninguna sustancia creada y, sin embargo, compete a todo movimiento o a cualquier acción–. Pues el movimiento o acción no es una cierta materia o sustancia sino, claramente, un modo de ser suyo. Y, por ende, está íntimamente presente en su sujeto (cuyo modo es), y puede pasar de un cuerpo a

²⁶ I.e. de norte a sur.

causatur unde quaque a centro ad circumferentiam in magnam usque distantiam circulos faciens majores semper atque majores, quo longius iste modus, donec tandem a conspectu nostro evanescat: atque tunc procul dubio adhuc circulos facit plures invisibiles etiam longiori temporis spatio, quos propter hebetudinem sensuum nostrorum apprehendere non possumus. Atque hic motio transmittitur a centro ad circumferentiam absque ullo corpore vel substantia deferente, quae a lapide hanc motionem secum vehat. Et sicut etiam lumen externum, cum saltem sit actio vel motio excitata a luminoso quodam corpore transmitti potest per aquam, vitra, cristallum, vel aliud quodcunque corpus diaphanum, a nulla substantia, corpore vel materia delata a luminoso illo corpore, a quo praedicta actio provenit. Non quasi negarem [139] materiam subtilem abundantissimam continuo emanare ab omnibus corporibus luminosis, ita ut tota substantia candelae ardentis consumatur in tales emanationes: atque haec motionem vel actionem illam in se habeat, quam appellamus lumen, sed haec actio vel motio augeri potest verbi gratia, per cristallum, ubi subtiles istae emanationes corporum cohiberi possunt, ne²³ transeant ad

otro incluso a gran distancia si encuentra un medio apto para ser transmitido. Cuanto más poderoso el movimiento, más lejos puede llegar. Así, cuando se arroja una piedra en aguas estancas, se causa un movimiento en todas las direcciones desde el centro hasta la circunferencia, que alcanza incluso una gran distancia produciendo círculos cada vez más grandes, de modo que esta medida resulta cada vez mayor, hasta que finalmente desaparece de nuestra vista. Y, a partir de ese momento, sin duda, produce todavía más círculos invisibles por un intervalo de tiempo incluso más largo –círculos que no podemos captar debido a la torpeza de nuestros sentidos–. Y este movimiento se transmite desde el centro hasta la circunferencia sin ningún cuerpo o sustancia que lo traslade, que conduzca este movimiento consigo a partir de la piedra –así como también una luz externa, a pesar de ser claramente una acción o movimiento provocado por determinado cuerpo luminoso, puede ser transmitida a través del agua, vidrio, cristal o cualquier otro cuerpo diáfano, sin ser transportada desde el cuerpo luminoso del que procede dicha acción por ninguna sustancia, cuerpo o materia–. No negaré [139] que, por así decirlo, una materia

²³ En su útil trabajo, suerte de traducción-paráfrasis-comentario de la obra de Conway, J. Bennett (2017: 48) apunta: “The light we receive from a candle (say) can be increased by a crystal where these finely divided outputs of the candle can be compressed [the rest of this sentence is omitted, because the preparer of this text can’t make good sense of it; nor, it seems, could any of the previous translators; in case you are interested, it is this: *ne transeant ad minimum in tanta abundantia, quae sufficiat ad communicandum totum lumen*]”. Quizá debería haber un *ut* (en lugar del *ne*) y la subordinada final ser, entonces, afirmativa. Sin embargo, la traducción de 1692 parece tener sentido: “But this Motion or Action may be increased, v. g. by Chrystal, where those subtile Emanations of Bodies may be restrained, that they cannot pass out at least in such abundance, as may be sufficient to communicate the whole Light”. Pero el verbo *transeo* suele estar acompañado de la preposición *ad*: “pasar a”. La versión de Orío resulta demasiado libre (y entiende que el *ad minimum* depende del verbo; pero de ser así debería indicar el lugar *adónde*, no el lugar

minimum in tanta abundantia, quae sufficiat ad communicandum totum lumen. Cristallus enim qui facillime lumen transmittit, cum tam dura sit et solida, quomodo recipere potest tot corpora, eaque tam facile per se transmittere, cum alia corpora nec tam dura, nec tam solida illa sustineant. Lignum enim nec tam durum est, nec tam solidum ut cristallus, et tamen cristallus transparens est, lignum vero non. Et certe lignum porosius est crystallo, quia minus est solidum, et consequenter lumen non venit per poros cristalli, sed per ipsam ejus substantiam, idque sic ut tamen eidem non adhaereat, vel aliquam hic efficiat turgescientiam, sed per intimam quandam praesentiam, eo quod non substantia sit vel corpus, sed mera actio vel motio. Jam vero cristallus est medium commodius ad recipiendam hanc motionem, quam vocamus lumen quam lignum est, et hinc sit, quod hoc transeat per illam et non per hoc, atque sic prout magna est diversitas motionum et [140] operationum corporum, ita quaelibet motio requirit proprium suum medium, per quod transmittatur. Manifestum est igitur, quod motio transmitti queat per varia corpora, per aliam speciem penetrationis, quam ullum corpus vel materia quantaecunque illa fuerit subtilitatis efficere queat, nimirum per intimam

sutil en extremo abundante emana continuamente de todos los cuerpos luminosos, de manera tal que toda la sustancia de la vela ardiente se consume en tales emanaciones, y tiene ese movimiento o aquella acción en sí que llamamos “luz”. Pero esta acción o movimiento puede ser aumentada, por ejemplo, por medio de un cristal, donde estas emanaciones sutiles de los cuerpos pueden ser moderadas a fin de que no se extingan –al menos tan abundantemente– de modo que esta baste para comunicar toda la luz. Pues, ¿cómo un cristal –que facilísimamente transmite la luz– puede, a pesar de ser tan duro y sólido, recibir tantos cuerpos y transmitirlos tan fácilmente a través de sí mismo cuando otros cuerpos, ni tan duros ni tan sólidos, los retienen? En efecto, la madera no es ni dura ni sólida como el cristal, y sin embargo el cristal es transparente y la madera no. La madera es ciertamente más porosa que el cristal porque es menos sólida y, en consecuencia, la luz no viene a través de los poros del cristal sino de su misma sustancia, y sin embargo esto ocurre de manera tal que la luz no se adhiere a ella ni produce allí una hinchazón, sino por medio de cierta íntima presencia, por el hecho de que no es sustancia ni cuerpo sino mera acción o

por el cual): “Mediante un cristal capaz de concentrar todas estas sutiles emanaciones de cuerpos y dejarlas pasar *por un mínimo espacio* pero con la abundancia suficiente como para comunicar toda la luz”. Las demás apariciones, en este mismo capítulo, de la fórmula *ad minimum*, dan la razón a la antigua versión inglesa.



praesentiam. Et si motio localis vel mere
mechanica id facere potest, sane actio vitalis,
quae nobilior est motionis species, idem
praestare potest; sique penetrare potest
corpora, per quae transit per intimam
praesentiam, tunc vel unico momento
transmitti potest ab uno corpore in aliud, imo
potius, nullo omnino tempore indiget. Intelligi
autem velim motionem vel actionem ipsam
non indigere tempore, imo ne minimo quidem
ut transmittatur: quamvis impossibile sit, quin
corpus, in quo motio ferri debet de loco in
locum, habere debeat aliquod tempus, sive
majus, sive minus secundum speciem corporis
motusque vehementiam, quae illud transfert.

Ideoque videmus, quomodo omnis motio et
actio abstracte considerata miram habeat in se

movimiento. De hecho, el cristal es un medio
más adecuado que la madera para recibir este
movimiento que llamamos “luz”, y por esto
ella pasa a través de él y no a través de la
madera. Y así, en la medida en que hay una
gran diversidad de movimientos y [140]
operaciones de los cuerpos, cada movimiento
requiere un medio propio para ser
transmitido. Por lo tanto, resulta claro que el
movimiento puede ser transmitido a través de
varios cuerpos, por otra especie de
penetración, que ningún cuerpo o materia (no
importa cuán sutil sea) puede producir –
indiscutiblemente por medio de una presencia
íntima–. Y si un movimiento local o
meramente mecánico puede hacer esto,
entonces la acción vital, que es una especie de
movimiento más noble, puede superarlo. Y si
por una presencia íntima puede penetrar los
cuerpos a través de los cuales pasa, entonces
puede ser transmitida de un cuerpo a otro en
un solo momento. Es más: no necesita en
absoluto de tiempo alguno. Quisiera que se
entienda que el movimiento o la acción misma
no necesita de tiempo (ni siquiera de un
tiempo mínimo) para ser transmitido, aun
cuando sea imposible que un cuerpo, en el
que el movimiento debe ser llevado de un
lugar a otro, [no] deba disponer de algún
tiempo, mayor o menor, según la especie de
cuerpo y de vehemencia del movimiento que
lo conduce.

Y así vemos cómo todo movimiento y acción,
abstractamente considerado, tiene²⁷ una

²⁷ Mantengo la oscilación entre plural y singular que el texto registra en fórmulas como *motio et actio, vita et perceptio*, etcétera.

subtilitatem vel spiritualitatem super omnes substantias creatas, qualescunque illae fuerint, ita ut nec locus nec tempus illas limitare queat: et nihil tamen sunt aliud, quam modi substantiarum creatarum, nimirum illarum robor, potestas, et virtus, per quas extendi queant in magnas substantias, praeter id quod ipsa substantia facere potest. [141]

Atque sic distinguere possumus extensionem in materialem et virtualementem, quam duplicem extensionem quaelibet creatura habet. Materialis ergo extensio est illa, quam materia, corpus vel substantia ipsa habet, praescindendo ab omni motione vel actione: et haec extensio proprie loquendo, neque major neque minor est, dum eadem semper permanet. Extensio virtualis est motio vel actio, quam Creatura habet sive immediate a Deo datam, sive immediate receptam a creatura quadam socia. Illa autem, quam immediate habet a Deo (a quo

maravillosa sutileza o espiritualidad²⁸ en sí misma por encima de todas las sustancias creadas, sean del tipo que sean; de manera tal que ni el espacio ni el tiempo pueden limitarlos.²⁹ Y sin embargo el movimiento y la acción no son sino modos de las sustancias creadas –evidentemente su fuerza, capacidad y virtud, a través de los cuales pueden extenderse hacia sustancias grandes, más allá de lo que la sustancia misma puede hacer–. [141]

Y así podemos distinguir entre una extensión material y una virtual, doble extensión que cualquier creatura posee. Entonces, la extensión material es aquella que la materia, el cuerpo o la sustancia misma tiene, prescindiendo de todo movimiento o acción. Y esta extensión, hablando con propiedad, no es mayor ni menor, en la medida en que siempre permanece la misma. La extensión virtual es el movimiento o acción que la creatura tiene –ya sea como dada inmediatamente por Dios o³⁰ como recibida

²⁸ Bennett (2017: 48): “When Lady Conway and her contemporaries speak of matter as ‘subtle’, they mean that it is finely divided (that is indeed the primary meaning of the Latin *subtilis*); but in the above paragraph she writes as though her view were something like this: To call some matter ‘subtle’ is to say something about how easily it can penetrate, get into and out of tight corners, and so on. What makes a portion of matter subtle, in this sense, is its being very finely divided; but that’s not what subtlety is. Something might be subtle and yet not be finely divided because it isn’t a portion of matter. An example of this is motion. Perhaps that is her position all through, but the translation of *subtilis* by ‘finely divided’ will be allowed to stand. As for our author’s use of ‘spirituality’ in this paragraph, there seems to be no way of rescuing that, because she has said, explicitly and often, that spirits are on a continuum with bodies, an item’s place on the continuum depending purely on how finely divided it is. She can’t now speak of motion as having an extreme position on that continuum”.

²⁹ *Illas*: podría referirse a las *motio et actio* o a las *creaturae*... Entiendo que se refiere al par *motio et actio* (que ahora pasaron a ser nombradas como dos cosas).

³⁰ El *sive* parece indicar que es casi lo mismo.

etiam habet suam essentiam) quaeque naturalis est et proprius effectus essentiae ejus, magis proprie loquendo creaturae est motio propria, quia procedit ab interioribus ejusdem: et propterea vocari potest interna motio, ut distinguatur ab illa externa, quae saltem ab alio est, et propterea respectu illius vocari potest peregrina. Cumque praedicta externa motio corpus deferre conatur ad locum, vel rem aliquam quo per naturam propriam non inclinatur, tunc violenta est et praeternaturalis: ut cum lapis sursum projicitur in aerem, quae motio praeternaturalis et violenta plane est localis et mechanica et nullatenus vitalis, quia non procedit a vita rei ita motae. Quaelibet autem motio, quae procedit a propria vita et voluntate creaturae vitalis est, et hanc voco motionem vitae, quae non plane localis est [142] et mechanica, sicut altera, sed in se habet vitam virtutemque vitalem. Et haec est virtualis extensio creaturae, quae vel major est vel minor, secundum speciem suam vel gradum vitalem, quo dicta creatura est praedita. Cum enim creatura pervenit ad nobiliorem speciem et gradum vitae, tunc majorem accipit potentiam et virtutem seipsam movendi et transmittendi vitales suas motiones in maximam distantiam.

inmediatamente de alguna creatura semejante—. Ahora bien, la que tiene inmediatamente a partir de Dios (de Quien también tiene su esencia), aquella que es efecto natural y propio de su esencia es —hablando con mayor propiedad— el movimiento propio de la creatura, porque procede de sus adentros. Por ende, puede ser llamado movimiento “interno” para distinguirlo del externo, que claramente proviene de un otro y que, por ende, en contraposición con aquél, puede ser llamado “peregrino”. Y cuando dicho movimiento externo intenta enviar un cuerpo o cualquier otra cosa hacia un lugar al que por su propia naturaleza no se inclina, entonces resulta violento y va más allá de lo natural —por ejemplo, cuando se lanza una piedra para arriba, al aire, tal movimiento es antinatural y violento y es claramente local y mecánico y de ninguna manera vital, porque no procede de la vida de la cosa movida—. ³¹ En cambio, cualquier movimiento que procede de la vida propia y de la voluntad de una creatura es vital, y lo llamo “movimiento de la vida”, el cual claramente no es local [142] y mecánico, como el otro, sino que tiene en sí vida y virtud vital. Y esta es la extensión virtual de la creatura, que es mayor o menor según según la especie o grado vital del que dicha creatura está provista. Pues cuando una creatura alcanza una especie y un grado de vida más noble, adquiere mayor potencia y virtud para moverse y transmitir sus movimientos vitales propios a una gran distancia.

³¹ Los lugares naturales de Aristóteles.

Sed quomodo motio vel actio transmitti queat de uno corpore in aliud magna est inter multos quaestio, quia nempe non est substantia vel corpus; sique tantum est motus corporis, quomodo motus transire potest de proprie suo subjecto in aliud, eo quod ipsa essentia sive entitas modi in hoc consistat, ut inhaereat vel inexistat suo corpori. Responsio ergo, quae mihi videtur optima ad hanc objectionem haec est: quod motio non propagatur ab uno corpore ad aliud, motione locali, quia motio ipsa non movetur, sed saltem movet corpus, in quo est. Et si motio propagaretur motu locali, motio haec porro propagaretur ab alia, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum, quod est absurdum. Modus ergo istius propagationis est per realem productionem vel creationem, ut ita dicam; ita ut sicut Deus et Christus solummodo creare potest substantiam alicujus rei, cum nulla creatura entitatem creare vel dare [143] possit alicui substantiae, ne quidem tanquam instrumentum: Ita creatura non a seipsa sed subordinate respectu Dei, tanquam hujus instrumentum dare potest existentiam motioni et vitali actioni; atque sic motio in una creatura producere potest motionem in alia creatura: et hoc illud omne est, quod creatura facere potest ad movendam seipsam vel creaturam suam sociam, tanquam Dei instrumentum: Per quas motiones non nova creatur substantia, sed saltem novae species rerum, ita ut creaturae

Pero para muchos es una gran incógnita cómo un movimiento puede ser transmitido de un cuerpo a otro –dado que, por supuesto, no es sustancia ni cuerpo–. Y si es solo un modo del cuerpo, ¿cómo el movimiento puede pasar de [lo que es] propiamente su sustrato a otro –dado que la misma esencia o entidad del modo consiste en que inhiere o existe en su cuerpo–? Por lo tanto, la que me parece la mejor respuesta a esta objeción es esta: que el movimiento no se propaga de un cuerpo a otro por movimiento local, porque el movimiento en sí no se mueve, sino que claramente mueve el cuerpo en el que se da. Y si el movimiento se propagara por movimiento local, este movimiento sería propagado por otro, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito, lo que es absurdo. Por lo tanto, el modo de esta propagación es a través de la producción real o creación, por así decirlo. Así como solo Dios y Cristo pueden³² crear la sustancia de cualquier cosa, ya que ninguna creatura puede crear o dar [143] entidad a ninguna sustancia, ni siquiera como instrumento, de la misma manera una creatura puede dar existencia al movimiento y la acción vital no desde sí misma, sino de manera subordinada respecto de Dios, cual instrumento suyo. Y así el movimiento en una creatura puede producir movimiento en otra creatura. Y, cual instrumento de Dios, esto es

³² En singular en el latín.

multiplicentur in speciebus suis, dum una agit super aliam, vel alia aliam movet: atque hoc totum est opus creaturae vel Creationis tanquam instrumenti Dei. Si autem movetur contra voluntatem ejus, cujus instrumentum est, tunc peccat et pro eo punitur. Sed Deus non est causa peccati, sicut supra declaratum est, quia cum creatura peccat, potestate illa abutitur, quam Deus ipsi concessit: adeoque Creatura culpabilis est, Deusque omnino liber est, ab omni hujus rei macula vel umbra.

Si ergo jam applicemus ea, quae jam declarata sunt de attributis corporis,²⁴ nimirum quod non tantum habent quantitatem et figuram, sed et vitam, moverique possit non solum mechanice et localiter, verum vitaliter, potestque transmittere vitalem suam actionem, quocumque velit, sic ubi habeat medium dispositum, sique nullum habet, extendere se [144] ipsam potest per subtilem emanationem

todo lo que una creatura puede hacer para moverse a sí misma o a una creatura semejante; movimientos a través de los cuales no es creada una nueva sustancia sino claramente nuevas especies de cosas, de manera tal que las creaturas resulten multiplicadas en sus especies, mientras una actúa sobre otra o una mueve a otra. Y esta es toda la obra de la creatura o creación cual instrumentos de Dios. Pero si se mueve contra la voluntad de quien es instrumento, entonces peca y es castigada por ello. Pero Dios no es la causa del pecado, como fue aclarado antes, porque cuando una creatura peca hace un mal uso de aquella capacidad que Dios le concedió. Y así la creatura es culpable y Dios es enteramente libre de toda mácula o sombra de ello.

Por lo tanto, si ahora aplicamos lo que ha sido aclarado ya acerca de los atributos del cuerpo —que, evidentemente, no solo poseen cantidad y figura, sino también vida; y que puede ser movido no solo mecánica y localmente, sino también vitalmente; y que puede transmitir su acción vital a cualquier lugar que quiera, allí donde tenga un medio adecuado; y si no tiene ninguno, puede extenderse a sí misma [144] a

²⁴ La solución de Orígenes (“Podemos ya resumir lo que se ha dicho acerca de los atributos del cuerpo, a saber...”) parece inviable. Aquí hay una condición que queda trunca. Es el ejemplo más claro de que la puntuación de la ed. de 1690 responde a criterios particulares (que la trad. inglesa de 1692 sigue) — como el uso de los dos puntos—. Cf. supra, n. 16. Bennett entiende justamente que la oración principal es lo que viene luego del punto y aparte: “We now have the materials for an easy response to all the arguments that some people have used in an attempt to show that a body is altogether incapable of sense or perception. For this we have only to apply what I have said about the attributes of the body”. Es claro que hay que entenderlo así: Si ergo jam applicemus ea, quae jam declarata sunt de attributis corporis..., per haec omnia facile responderi potest ad omnia argumenta, etc. El subjuntivo en la condición quizá sea una errata. Así lo resuelven también Courdert-Corse (1996: 70): “If therefore we apply what has already been said about the attributes of the body, (...); then by these means it is easy to respond to all the arguments by which some people wish to prove that the body is altogether incapable of sense or perception”.

suarum partium, quod illius est medium, quod commodissimum et maxime proprium est ad recipiendam et transmittendam actionem ejus vitalem.

Per haec omnia facile responderi potest ad omnia argumenta, quibus aliqui probari volunt, corpus omnino incapax esse sensus vel perceptionis: modusque facile ostendi potest, quomodo corpus aliquod gradatim pervenire queat ad istam perfectionem, ut non solum capax sit talis perceptionis et cognitionis, qualem bruta habent, sed qualiscunque perfectionis, quae in ullum hominem vel Angelum cadere potest, atque sic non refugiendo ad coactam aliquam Metaphoram intelligere poterimus verba Christi, quod e lapidibus Deus excitare possit Abrahae liberos. Et si quis negare velit istam Dei omnipotentiam, quod etiam ab externis lapidibus excitare possit filios Abrahae, id sane praesumptio foret maxima.

través de una sutil emanación de sus partes, que así deviene en el más digno y apropiado medio para recibir y transmitir su acción vital; [entonces] por todo eso puede responderse fácilmente a todos los argumentos con los que algunos quieren que se pruebe que el cuerpo es completamente incapaz de sentido o percepción; y fácilmente puede ser mostrado el modo cómo determinado cuerpo puede acceder gradualmente a esta perfección, de manera tal que no solo sea capaz de semejante percepción y conocimiento, del tipo que tienen las bestias, sino también de cualquier perfección que pueda darse en cualquier ser humano o ángel. Y así, sin refugiarnos en alguna metáfora forzada, podremos entender [literalmente] las palabras de Cristo: “Dios puede levantar hijos a Abraham desde las piedras”.³³ Y si alguien quisiera negar esta omnipotencia de Dios –que puede levantar hijos a Abraham desde las piedras externas–, claramente eso sería la presunción más grande.

³³ Mateo 3, 9: et ne velitis dicere intra vos patrem habemus Abraham dico enim vobis quoniam potest Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.

Referencias bibliográficas

- Cicerón (1910). *De los oficios*. M. de Valbuena (Trad.). Madrid: Librería de los sucesores de Hernando.
- Conway, A. (2004). *Principios de la más antigua y más moderna filosofía*. En B. Orio de Miguel, *La filosofía de Lady Anne Conway, una proto Leibniz* (97-225 y 249-334). Valencia: Editorial de la UPV.
- Conway, A. (1996). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. A. P. Coudert y T. Corse (Trads.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Conway, A. (1690). *Principia philosophiae antiquissima & recentissima*. En *Opuscula philosophica* (1-144). Edición en línea.
<http://www.cambridge-platonism.divinity.cam.ac.uk/view/texts/diplomatic/Conway1690>.
- Descartes, R. [1955] (1970). *Passions de l'âme*. Paris: Vrin.
- Finch, A., Viscountess of Conway [1690] (2017). *The Principles of the most Ancient and Modern Philosophy: God, Christ, and Creatures; The Nature of Spirit and Matter*. J. Bennet (Ed. y Trad.). Edición en línea.
https://earlymoderntexts.com/assets/pdfs/conway1692_1.pdf
- Finch, A., Viscountess of Conway (1690; 1692). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Amsterdam: M. Brown / London. Edición en línea.
<https://digital.library.upenn.edu/women/conway/principles/principles.html>
- Joannis Scoti Erigenae (1681). *De divisione naturae libri quinque, div desiderati. Accedit appendix et Ambiguus S. Maximi Graece & Latine*. Thomas Gale (Ed.). Oxford: Theatro Sheldoniano.
- Johannes Scottus Eriugena (1996-2003). *Peryphiseon*, 5 vols. É. Jeaneau (Ed.). Turnhout: Brepols.

CV del traductor

Ezequiel Ludueña es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde se desempeña como docente de Historia de la Filosofía Medieval y de Latín Filosófico. Es, además, docente de la Universidad Nacional de la Matanza (UNLAM) y de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Ha traducido y comentado textos de la tradición platónica antigua y medieval, y ha publicado artículos en diversas revistas especializadas.