

LA FILOSOFÍA DE ANNE F. CONWAY: MONISMO METAFÍSICO Y COMPENSACIÓN ÉTICA PARA UN UNIVERSO SOSTENIBLE*

The philosophy of Anne F. Conway: metaphysical
monism and ethical compensation for a sustainable
universe

Concha ROLDÁN PANADERO**

roldan@ifs.csic.es

RESUMEN

En el presente trabajo se defiende la hipótesis de que en el pensamiento filosófico de Anne Conway, el cual concibe como un monismo metafísico en contraposición al dualismo cartesiano, así como en su teoría ética de la compensación y simpatía universales, podemos encontrar un antecedente de

* Este trabajo, que fue presentado en el XII Congreso de la AAFI "Filosofía, Mujeres y Naturaleza" (Sevilla, 7, 8 y 9 de septiembre de 2019), se ha realizado en el marco del proyecto de investigación "El desván de la razón: el cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales" (PAIDESOC: FFI2017-82535-P) y en él se desarrolla una parte de mi artículo de 2015, publicado en *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, editado por Alicia H. Puleo en la colección Moral, Ciencia y Sociedad de la editorial Plaza y Valdés.

* Profesora de Investigación en Grupo *Theoria cum Praxi* del Instituto de Filosofía del CSIC, del que es Directora desde 2007. Además, es presidenta de la Asociación de Ética y Filosofía Política (AEEFP), de Sociedad española Leibniz (SeL), y de la Asociación GENET (Red transversal de Estudios de Género). Codirige la colección *Theoria cum praxi* (Plaza&Valdés).

los actuales planteamientos ecologistas en defensa de la sostenibilidad.

Palabras clave: mónada, metafísica, ética, armonía, sostenibilidad

ABSTRACT

This paper defends the hypothesis that in the philosophical thinking of Anne Conway, which conceives as a metaphysical monism opposed to Cartesian dualism, as well as in her ethical theory of universal compensation and sympathy, we can find we can find an antecedent of the current Ecological approaches in defense of sustainability.

Key words: monad, metaphysics, ethics, harmony, sustainability

1. CONTEXTO Y EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ANNE FINCH CONWAY

Anne Finch Conway (1631-1679) había tenido la fortuna de nacer en una familia acomodada¹ y así beneficiarse

¹ Nació en Londres en 1631, como hija póstuma de Sir Heneage Finch, diputado de la cámara de los lores, y su segunda esposa Elizabeth Cradock, viuda de Sir John Bennet, y se crió en la casa de la familia Finch, que ahora se conoce como Palacio de Kensington, siendo la hija menor de una familia numerosa.

de la educación impartida por un preceptor a su hermano² mayor John, quien le puso también en contacto con Henry More (1614-1687), uno de sus maestros en el Christ's College de la Universidad de Cambridge, donde John continuará a partir de 1645 su formación. Henry More pertenecía al círculo de pensadores ingleses denominados "platónicos de Cambrigde" por su reivindicación expresa de las filosofías de Platón y Plotino, al que también perteneció Ralph Cudworth (1617-1688), padre de Lady Masham y profesor junto con More en el Christ's College³. More introdujo a Conway tanto en la filosofía de Aristóteles y Plotino, la escolástica y el humanismo inglés, como en la filosofía de Descartes, que More había descubierto y estudiaba por aquella época, y que pronto empezó a criticar desde sus presupuestos platónicos, aunque nunca llegara a renunciar a sus presupuestos dualistas, como sí hará su discípula Anne. Del intercambio intelectual con Henry More surgió una amistad intelectual que les acompañaría durante el resto de la no tan larga vida de Anne Finch y que dio lugar a una rica correspondencia⁴, donde

² No voy a desarrollar aquí el contexto sociohistórico en el que vive nuestra autora, profundamente enraizado en los prejuicios de una concepción patriarcal de la sociedad y de la historia (Amorós, 1997: cap. II). Pueden consultarse al respecto algunos de mis trabajos mencionados en la bibliografía (Roldán, 1993, 1994, 1997, 2001, 2008a, 2008b y 2015).

³ Anne Conway aparece mencionada en algunos lugares entre los seguidores más jóvenes de la escuela platónica de Cambrigde, como George Rust (m. 1670), y John Norris (1657-1711); cf. Enciclopedia Stanford de Filosofía: <http://plato.stanford.edu/entries/conway/>

⁴ Cf. Marjorie H. Nicolson (1930): *Conway Letters*. Cf. también Gabbey (1977).

se recoge la complejidad de sus discusiones y que es una de las pocas fuentes de que disponemos para acercarnos a la filosofía de Anne Finch Conway –junto con el único tratado de la condesa que se ha conservado, *Principios de la más antigua y moderna filosofía*, que ha sido traducido al castellano por Bernardino Orio de Miguel (2004).

Otro de los intelectuales de la época que jugó un papel importante en el desarrollo del pensamiento de Anne Conway fue, sin duda, Francis Mercury van Helmont⁵, ya que de su mano no solo se introdujo en el pensamiento cabalístico⁶, sino que también se acercó a la secta de los cuáqueros⁷, a cuya fe

⁵ Hijo del iatroquímico, Jan Baptiste van Helmont, quien cultivaba tanto la alquimia como las ramas científicas de la química y la medicina. Francis Mercury van Helmont había viajado a Inglaterra en 1670, con la intención de permanecer allí solo durante un mes -para reclamar del gobierno inglés una pensión vitalicia para Elisabeth von der Pfalz-, pero después de conocer a Lady Conway, se convirtió en su huésped durante la última década de su vida.

⁶ Cf. al respecto Orio de Miguel (2002), (2004) y (2009).

⁷ El movimiento cuáquero se introdujo en Inglaterra a comienzos de 1650 y las mujeres fueron pioneras activas, pues se predicaba un trato de igualdad para hombres y mujeres. Sobre la importancia de los cuáqueros en el pensamiento político de esta época y el papel jugado por las mujeres en su seno, cf. Broad & Green (2009), cap. 7 "Quaker women", pp. 162-179. Desde 1675, los cuáqueros, ilustrados y cultos, empezaron a frecuentar Ragley y a entrar al servicio de Lady Conway. Con los cuáqueros encontró Anne la "luz" para dar un sentido al dolor en el que vivía inmersa (migrañas insoportables, muerte de su único hijo, etc) y exhaló su último suspiro junto al "Cristo interior" que predicaban los cuáqueros el 23 de febrero de 1679, mientras su esposo se encontraba de viaje, por lo que van Helmont la embalsamó con "espíritu de vino" depositándola en una urna de cristal recubierta de madera hasta que él regresó para celebrar unos modestos funerales –como ella había deseado- y enterrar sus restos en la iglesia de Arrow, en cuya lápida de plomo

se convertiría poco antes de morir. El estudio de la cábala judía contribuyó a su ruptura decisiva con el dualismo cartesiano, descubriendo en ella los principios metafísicos que le llevaron a desarrollar su intuición de un monismo sustancial y de los cuáqueros aprendió el significado de la "simpatía universal" que le transmitiera van Helmont. Casi veinte años después de la muerte de Anne Conway, en 1696, visitaría van Helmont a G. W. Leibniz en Hannover, donde se quedó varios meses, teniendo la oportunidad de relatarle a Leibniz en sus encuentros matutinos diarios muchas cosas de la vida y la obra de esa "extraordinaria mujer que fue la Countess of Kennaway"⁸. Probablemente sería van Helmont quien le regalara a Leibniz una copia del libro de Anne Conway –que se conserva en su biblioteca–, haciendo que el pensador de Leipzig valorara su trabajo muy favorablemente, llegando a escribir a Thomas Burnett en 1697: "Mis puntos de vista filosóficos se aproximan mucho a los de la condesa de Conway, y mantienen una posición intermedia entre Platón y Demócrito, porque sostengo que todas las cosas se llevan a cabo mecánicamente como Demócrito y Descartes, en contra de las opiniones de Henry More y sus seguidores", sin embargo –continúa– "mantengo también que todo sucede de acuerdo con el principio de la vida y de acuerdo con las causas

puede leerse "Quaker Lady". Cf. Nicolson (1930: 452) y Orio (2004: 19).

⁸ Cf. Carta de Leibniz a Sofía, Septiembre de 1696, en *Correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie de Brunswicke-Lunebourg*, ed. O. Klopp (Hannover, 1974), vol 2, p. 8. Cf. GP III, 176, 180.

finales -todas las cosas están llenas de vida y de conciencia, contrariamente a las opiniones de los atomistas “⁹. Leibniz volverá a tener palabras de alabanza para Conway, van Helmonth y More en los *Nuevos Ensayos* (1697, I, 1), por haber sabido explicar la doctrina del vitalismo mejor que sus predecesores renacentistas.

En sus últimos años de vida (1671-1679) Anne Finch Conway organizó múltiples reuniones filosóficas en la biblioteca de su residencia¹⁰ y se dedicó a escribir el mencionado tratado, que recoge su pensamiento y que ha sido calificado como “uno de los documentos filosóficos más originales escritos nunca por una mujer”¹¹. Lo redactó en inglés, pero fue publicado anónimamente en Amsterdam en 1690 en una traducción latina realizada probablemente por van Helmont con el título, *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* y, después, traducido de nuevo al inglés¹² e impreso en Londres en 1692 bajo el título *The Principles of the*

⁹ GP III, p. 217.

¹⁰ Sobre el clima intelectual de Ragley Hill y las discusiones mantenidas por Lady Conway con More, van Helmot y Rosenroth, sobre la divinidad y la emanación de los espíritus, cf. Orio (2002: 57-87).

¹¹ Cf. Nicolson (1930: 459) y Orio (2004: 20).

¹² Javier Echeverría aventura a decir en su edición de los *Nuevos Ensayos* de Leibniz (1992, I, 1, nota 19) que el traductor al inglés de los *Principia* en 1692 (J.C.) fue J. Crull –Jodocus Crull, químico de origen alemán, traductor de Puffendorf en 1695 y miembro de la Royal Society-, mientras Nicolson (1930, 453) y Orio (2004, 24) la atribuyen a John Clark, discípulo y admirador de van Helmont.

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

Most Ancient and Modern Philosophy, haciéndose constar su autoría. Su primera publicación anónima hizo que inicialmente fuera adjudicada la obra a su recopilador¹³, Mercurius van Helmont, quien se ocupó de combatir este error y hacer que el nombre de la autora apareciera en la siguiente publicación inglesa, precedida de un prólogo laudatorio a “aquella incomparable persona”, que había sido escrito por More, pero que firma van Helmont¹⁴.

Aunque la brevedad de la obra y el hecho de haber sido escrita por una mujer le impidieran entrar a formar parte de las historias de la filosofía, no cabe duda de que la originalidad revolucionaria de sus tesis la hace merecedora de ocupar un espacio privilegiado entre los grandes de la época. Los *Principia* constan de nueve capítulos, de los que sólo el primero recibió un título específico (“Sobre Dios y sus propiedades divinas”) junto a la descripción de su contenido; los demás solo están precedidos de un exhaustivo índice, ordenados por párrafos los distintos aspectos metafísicos a tratar. Y en el último capítulo se ocupa de diferenciar su

¹³ El texto latino de Conway formó primero parte de un volumen colectivo anónimo que contenía otras dos obras: *Philosophia Vulgaris Refutata* y los *Problemata de Revolutione Animarum Humanorum* – esta última del propio van Helmont. Cf. Orio (2004: 23).

¹⁴ Cf. R. Ward (1710): *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, Late Fellow of Christ's College in Cambridge*, London, 208ss. El texto inglés del prefacio de More puede leerse en Orio (2004: 103ss) y su trad. castellana en Orio (2004, 99-102).

filosofía de la de Descartes, Hobbes y Spinoza¹⁵, facilitando una especie de resumen de sus tesis principales. No es difícil de adivinar que parte de la precisión terminológica original de la autora se habrá perdido entre tanta traducción y retraducción -por lo que es de lamentar que nadie conservara el manuscrito original-, pero lo que todos los testimonios transmiten es que a pesar de las manipulaciones¹⁶ el libro que se publicó recogía las tesis originales de Lady Conway, siguiendo un potente hilo argumental desde el primero al último capítulo: aportar una nueva solución (monismo vitalista) al problema de la relación mente-cuerpo, superando el dualismo cartesiano y apartándose del materialismo ateo de Spinoza, para compatibilizar su teoría con las fundamentales verdades cristianas.

2. MONISMO METAFÍSICO Y ÉTICA DE LA COMPENSACIÓN EN ANNE CONWAY

Tal y como anuncia en el título completo de su obra (*Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*

¹⁵ En 1982 Loptson publicó una edición bilingüe (latín-inglés) y disponemos de una traducción castellana a cargo de Orio de Miguel (2004), acompañada de la versión latina. Para más detalles sobre la historia y vicisitudes sufridas por el manuscrito, puede consultarse Hutton (2004), *Anne Conway*, pp. 5-6 y Orio de Miguel: *La filosofía de lady Anne Conway, un proto-Leibniz* (2004, 21 y ss).

¹⁶ Orio (2004, 22) sostiene que van Helmont dio forma al libro de Conway, introduciendo algunas citas en las "Anotaciones cabalísticas" que aparecen como apéndice del capítulo I de los PR PH, pero sin que ello suponga merma en la originalidad.

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

concerning God, Christ, and Creation, that is, concerning the Nature of Spirit and Matter, thanks to which all the Problems can be resolved which could not be resolved by Scholastic Philosophy nor by Modern Philosophy in general, whether Cartesian, Hobbesian, or Spinozian), Anne Finch Conway pretende conciliar en su obra dos fuerzas en principio contrarias: de un lado, la doctrina de la emanación y el vitalismo de los antiguos (sobre todo de los griegos, de los cabalistas y de Filón de Alejandría), de otro lado, el mecanicismo de la cosmovisión moderna, y más aún hacer compatibles ambos con la teología cristiana, lo que estaba muy en consonancia con los planteamientos de los platónicos de Cambrigde. Por ello, al comienzo de su obra acepta la existencia de Dios como evidente (sin prueba de demostración) y subraya el papel de Cristo como “mediador” entre Dios y las criaturas en el proceso de emanación y creación. Sin embargo, y aquí radica su originalidad frente a sus maestros –a quienes hace una crítica velada¹⁷ en su obra (PR PH IX, 2, 214), propugna una ontología del espíritu, derivado de los atributos de Dios, que se establece en oposición a las interpretaciones filosóficas de More, Descartes, Hobbes y Spinoza, mediante la introducción de su concepto de

¹⁷ “Este grave error debe imputárseles también a quienes sostienen que cuerpo y espíritu son cosas contrarias, mutuamente inconvertibles entre sí al decir esto, privan al cuerpo de toda vida y percepción, lo que es radicalmente contrario a los fundamentos de nuestra Filosofía”. Crítica que aparece también en PR PH VII, 4, y que va dirigida contra More y Cudworth. Cf. Orío (2004, 53ss y notas 143-145 de la trad.).

“mónada”, que está en deuda con la Cábala y se anticipa a la propuesta de Leibniz.

Como ya hemos mencionado al principio, una de las aportaciones del pensamiento de Conway será la presentación de su sistema como una respuesta a los problemas planteados por la relación cuerpo-mente, situándose frente al dualismo de las filosofías dominantes de su tiempo. En este sentido, varios capítulos de su breve tratado se dedican a una refutación del dualismo de Henry More y Descartes, aunque hace afirmación expresa de su admiración por la física de Descartes. También muestra su desacuerdo con Hobbes y Spinoza, acusando a este último de panteísmo material, por confundir a Dios con las sustancias creadas. Así, frente al dualismo mecanicista imperante, Anne Conway propone una interpretación monista de las sustancias en el universo creado: la unidad de materia y espíritu. Pues, a su entender, el error fundamental del mecanicismo cartesiano sería el haber olvidado que alma y cuerpo tienen un origen esencial común. De manera que, en su opinión, aunque Descartes haga valiosas aportaciones en la explicación de los movimientos naturales, nunca considera que los cuerpos tienen en sí mismos su propio fundamento del movimiento, tratándose de “cuerpos vivos con capacidad de percepción” (PR PH, VIII, 3; IX, 9), una definición en la que

sin duda encontramos un "aire de familia" con la metafísica leibniziana¹⁸.

Podemos afirmar, apoyándonos en los textos, que Leibniz no emplea el término "mónada" en su sistema hasta mediados de los años 90, después de haber leído a Conway, en concreto en una carta a Fardella de Septiembre de 1696 (Stein, 1980: 209), habiendo manejado con anterioridad siempre el término de "sustancia". Pero también es verdad que el concepto de "mónada" tampoco es originario de Lady Conway, sino que ella lo toma de la tradición cabalística, con la que Leibniz mismo estaba familiarizado –al menos con la *Kabbala Denudata*- desde antes de leer a Conway¹⁹. El concepto de sustancia de Anne Conway debe mucho, en efecto, al platonismo y a la Cábala -que, en la versión que conoció a través de van Helmont estaba profundamente platonizada. Su pensamiento también muestra el impacto de las enseñanzas del teólogo cristiano heterodoxo, Orígenes, que fue muy admirado por su maestro Henry More, y su sistema se anticipa –como una especie de "proto-Leibniz", en

¹⁸ Mucho se ha especulado sobre la posible influencia del pensamiento de Lady Conway en Leibniz, sobre todo en su acuñación del concepto de mónada. Un clásico al respecto es el artículo de 1979 escrito por Carolyn Merchant bajo el sugerente título "The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad", donde intenta poner de manifiesto la original aportación de la inglesa. Cf. también Duran (1989) y Orio de Miguel (1994).

¹⁹ En 1688 visitó Leibniz a Knorr von Rosenroth en Sulzbach Cf. A. Foucher de Careil (1861), *Leibniz, la philosophie juive et la cabale*, Auguste Durand, Paris, 56-59. Cf. Orio de Miguel (2002) y (2009).

denominación de Loptson (1982) que adopta Bernardino Orio de Miguel como título de su libro, que incluye la traducción de Conway- a la filosofía del alemán, diseñando sin embargo su propia teodicea y monadología. En cualquier caso, como muy bien ha señalado Orio de Miguel en sus trabajos, aunque Leibniz comparta con Anne Conway y con van Helmont la intuición monista y vitalista, que hace surgir la vida misma de un principio interno a cada "mónada espiritual", ninguno llegará a alcanzar la complejidad de las disquisiciones leibnizianas –como son su teoría de la analogía y la expresión– en el desarrollo de una "fuerza activa interna" que fundará su dinámica, para dar razón de los fenómenos naturales explicables mediante ecuaciones matemáticas –pero cuyo origen no es matemático– y su sistema de la "armonía universal". Con todo, la propuesta de Lady Conway es bastante más elaborada que la de los helmontianos que solo vislumbran el mundo de los cuerpos-espíritus y las semillas que segregan su envoltura corporal, como había enseñado Jan Baptiste van Helmont, padre de Mercurius.

La metafísica monadológica de Anne Conway, por el contrario, analiza y describe una visión contingentista de un mundo en el que no hay una diferencia esencial entre cuerpo y espíritu, sino que los dos son "interconvertibles", siendo los cuerpos "espíritus condensados" y los espíritus "cuerpos sutiles volátiles" y argumentando contra Descartes que la materia inerte no puede existir. Frente a otro gran monista, Spinoza, que presenta un sistema basado en un absolutismo

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

determinista, donde Dios y la naturaleza se identifican –*Deus sive natura*–, Conway empieza en su obra por distinguir entre Dios (intemporal e inmutable, PR PH I, 1-6) y “la Criatura” o esencia creada²⁰, compuesta por el conjunto de las cosas y con un único atributo definitorio, la mutabilidad (PR PH, VI, 1), sosteniendo a su vez que “todo individuo creado permanece inalterable en su individuación, a fin de que se mantenga el orden divino inteligible” (PR PH, VI, 3-4). Con otras palabras, nos encontramos ante un nominalismo metafísico en el que el “ser” o propiedad esencial de cada cosa “se define” por su esencial mutabilidad que, sin embargo, mantiene inalterable su individuación, de manera que no hay ontológicamente especies distintas, sino que cada ser es una naturaleza singular, un existente mutable individual, esto es, “una mónada” (Loftson, 1982: 17-18, 23; Orio, 2004: 27-28) que puede adoptar diversos grados de “corporalización” o “espiritualización”; y como el conjunto de todos los individuos constituye una única “Criatura” o Esencia –*esentia mundi*– unos y otros están comunicados entre sí –sin perder su individuación– y “se emiten continuamente partículas sutiles, imágenes o emanaciones aun a la máxima distancia” (PR PH, III, 10).

Aquí es donde aparece en escena una idea fundamental de la ontología de Conway, con la que se pone en conexión la

²⁰ En la que puede rastrearse la noción de “Adam Kadmon” de la cábala. Cf. Orio (2004: 27).

perspectiva metafísica con la ética y se vislumbra un posible fundamento de los principios de la ecología actual. Me refiero a la idea de "convertibilidad", con la que Conway hace "un brillante rechazo del materialismo" (Popkin, 1990: 111), distinguiendo entre espíritus-cuerpos más densos o más volátiles, y que -lo más genial de todo- se encuentran en continua mutabilidad, de manera que todos "podemos adoptar todas las formas, salvo la de Dios o Cristo (V. PR PH, IV y V), espiritualizándonos o corporeizándonos, pero manteniendo nuestra identidad"; algo que Conway explica con su famoso ejemplo: "**YO** no puedo convertirme en **ESE** caballo, pero puedo convertir**ME** en caballo" (PR PH VI, 6). Esto es lo que Orio de Miguel ha denominado el "principio de sutilización recursiva asintótica" de Conway (2004: 47), que es un principio de continuidad metafísica según el cual todo espíritu creado puede ascender y descender gradualmente en la escala de la sutilización y densificación, sin llegar nunca al grado infinito de sutileza -que sólo le compete a Dios- ni al grado cero de sutileza -o infinito en densidad- que tampoco existe, pues solo hay razón para el ser (PR PH III, 9; VII, 1 y 4; VIII, 5). En esta mayor razón para el ser que para el no-ser coincidirá Leibniz plenamente con Conway, haciendo de ello su "principio de armonía de las cosas" (A VI, 3, 472, n. 60). Sin embargo, su mayor divergencia se encuentra en el estatuto ontológico de la materia y en la noción de espíritu, esto es, en la concepción misma de las mónadas, que para Leibniz serán unidades metafísicas radicalmente inextensas, mientras que

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

Conway, siguiendo la tradición cabalística, entiende los espíritus como algo extenso.

Ahora bien, el principio de continuidad metafísica o sutilización-condensación del sistema de Conway tiene también una vertiente ética como principio de perfectibilidad²¹, en tanto que toda criatura fabrica su propia imagen o forma –envoltura o cuerpo- de acuerdo con el grado moral de su actividad, de manera que el ascenso o descenso en el estado de corporeidad-espiritualidad mide a su vez la rectitud moral del mismo (PR PH VI, 7-9). Así, cada ser creado es un reflejo de la naturaleza divina, un punto de vista de la relación de Dios con la creación, a la vez que encuentra en la actividad interna misma de cada espíritu-cuerpo y en su “relación” –un concepto también muy leibniziano- con los demás el fundamento del movimiento mecánico y local y de la extensión material. Y a la vez, cada individuo se define por su “*situs perceptivo*” o “*modus vitalis*” (PR PH IX, 9) que es la base de las relaciones intencionales que expresan la “emisión de imágenes de unas criaturas a otras” (PR PH III, 10) y que le permiten afirmar que “todo cuerpo es un espíritu sentiente” (PR PH VIII, 3) con un determinado grado de espiritualización (PR PH VI, 11; IX, 2).

En este contexto, descubrimos que en la filosofía de Conway –como no puede ser menos desde su propia

²¹ Sobre “perfeccionamiento moral”, cf. White 2008, parte I.

experiencia- ocupa un lugar central el sufrimiento, que se convierte en la llave para alcanzar un perfeccionamiento tanto moral como gnoseológico. Así, la filosofía que Anne Conway desarrolla en sus *Principia* cristaliza en un perfeccionismo espiritual que tiene una doble vertiente metafísica y moral: a la vez que las sustancias crecen en espiritualidad, son capaces de mayor bondad. En este sentido, Conway explica el mal como un alejamiento de la perfección de Dios, y entiende el sufrimiento como parte de un proceso a largo plazo de la recuperación espiritual, justificando la existencia del dolor y del sufrimiento como purificadores, con el objetivo final de restaurar en las criaturas la perfección moral y metafísica²². Por lo tanto, el sistema de Anne Conway no es sólo una ontología, sino también una teodicea. Conway retoma la idea cristiana de que el orden moral del mundo de Dios parece requerir el sufrimiento y la convierte en una pieza central de su filosofía: como Cristo, los seres humanos sufren en la vida y como él, lo hacen por el bien del mundo. Pero Conway va más allá que el cristianismo en la aplicación de esta norma de perfectibilidad, haciéndola extensiva a todas las criaturas: tanto los minerales, como las plantas y animales sufren por el bien de los buenos, construyendo así una estrecha conexión entre el Cristo histórico (emanación del logos) y todas las criaturas (PR PH V, 6). En el sufrimiento, las criaturas aumentan en vitalidad y en la conectividad o relación de

²² Sin embargo, Conway negará la eternidad del infierno, ya que le parece que sería muy injusto por parte de Dios castigar pecados finitos de manera infinita y eterna.

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

"armonía comprensiva" con todos los demás, pues Dios ha implantado una cierta simpatía universal (PR PH, III, 10) y el amor mutuo entre sus criaturas para que sean –por así decirlo- todos los miembros de un solo cuerpo (PR PH VI, 4).

La simpatía entre las criaturas es importante por dos razones. En primer lugar, porque las criaturas se benefician moralmente del sufrimiento de otras criaturas, en tanto que el sufrimiento de una criatura aumenta la bondad de todas las demás criaturas. Pero también porque las criaturas se benefician de una manera metafísica sencilla, haciendo a la víctima más vital y, por tanto, metafísicamente mejor: "todo el dolor estimula la vida o el espíritu que existe en todo lo que sufre" (PR PH, VII, 1). De esta manera, mediante el sufrimiento el mundo está en continuo progreso hacia la perfección e incluso las criaturas más burdas e inmorales eventualmente alcanzan la bondad moral a través del sufrimiento: "las más perversas criaturas, y hasta los temibles demonios, tras muchos y prolongados suplicios y castigos, volverán por fin de nuevo a la bondad" (PR PH VII, sumario 1, 177). La justicia divina funciona de tal manera que los pecadores deben pagar por sus pecados, pero el pago o el castigo ha de contribuir a promover el perfeccionamiento moral: "si todos los castigos infligidos por Dios a sus criaturas conservan alguna proporción con sus pecados, sin embargo también todos ellos, aún los peores sin excepción, están previstos para su bien y restauración, y por eso son medicinales, a fin de que con ellos se curen las criaturas

enfermas y sean restablecidas a un estado mejor que el que antes tenían" (PR PH VI, 10, 170). Por último, Conway sugiere que a medida que las criaturas se vuelven metafísicamente mejores, también aumenta el grado de su conocimiento, entendiendo progresivamente más sobre la unidad de las cosas y sobre su justicia. Como criaturas, se vuelven más vitales y más conscientes de la unidad entre ellos y el resto de las criaturas; y a medida que se vuelven más conscientes de esta unidad, comienzan a comprender la justicia en el mundo: "la justicia de Dios se muestra admirablemente en todo su esplendor en la transformación de las cosas de una especie en otra" (PR PH VI, sumario 7, 155). En efecto, somos capaces de captar el "principio de la verdadera justicia", porque "Dios dotó al hombre con el instinto por la justicia..." (PR PH VI, 7).

Leibniz estará de acuerdo con Conway en que se obtienen beneficios morales y cognitivos del sufrimiento -al verlo como parte del orden racional del mundo creado por Dios. Pero, a diferencia de la pensadora inglesa, no cree que tales beneficios provengan del sufrimiento mismo; por sí misma, la pasión no puede tener ningún beneficio moral o cognitivo: cualquier beneficio que derivaría de una pasión debe venir de lo que se aprende en la transición de un estado de sufrimiento a uno de no-sufrimiento. Esta transición puede ofrecer tres tipos de beneficios. El beneficio más básico derivado de dicha transición es el placer de alivio, en tanto que el movimiento del sufrimiento al no-sufrimiento conduce así a una mayor apreciación de la ausencia de dolor, de forma

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

que "una disonancia dota de mayor relieve a la armonía" (Teodicea § 12). Un segundo beneficio producido por la transición del sufrimiento al no-sufrimiento se produce cuando hay un sentido de "victoria" sobre la pasión; esto sucede cuando la víctima se ha negado a ceder ante el dolor o la tentación de la pasión y se siente la fuerza de haberlo conseguido; Leibniz sugiere que los beneficios morales siguen estas pequeñas victorias: se obtiene sentido de la fuerza y el deseo de adquirir más (Teodicea § 329). Y en tercer lugar, cuando contribuye a una mayor perfección del que sufre (Teodicea § 23); cuando alguien ha reunido la "fuerza de la mente" para superar las pasiones, ha dado un paso hacia el perfeccionamiento moral y puede comprender la armonía y justicia universales. Leibniz no piensa que el sufrimiento sea por sí mismo suficiente para obtener un perfeccionamiento moral, aunque sin sufrimiento tampoco puede haber una transición del sufrimiento al no-sufrimiento y, sin transición, no habrá una verdadera toma de conciencia de la armonía del mundo de Dios. Por lo tanto, el sufrimiento es una condición necesaria para dicha comprensión, por lo que en la *Teodicea* afirma que todos los seres humanos - sin importar la religión - pueden encontrar un camino hacia Dios; pueden hacerlo porque todos ellos sufren y por lo tanto todos tienen la oportunidad de aprender acerca de la justicia y la armonía del mundo de Dios. Cuando se pasa de un estado de sufrimiento a no sufrir, no sólo se siente el placer por no sufrir más, sino que también se está motivado para reflexionar sobre el orden y la justicia de la totalidad. Esta reflexión es el primer paso

para vislumbrar su profunda armonía y belleza, y en esto sí coincide con Conway.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: CONWAY, UN ANTECEDENTE METAFÍSICO-ÉTICO PARA LA SOSTENIBILIDAD

Conway, Leibniz y muchos otros pensadores modernos tempranos comparten la idea de una armonía comprensiva, que podemos calificar como una "interpretación vitalista-energetista-unitaria del mundo", según la cual, "todo tiene que ver con todo" y "todo repercute en todo", aunque se encuentre situado a una gran distancia. Anne Finch Conway, siguiendo la tradición neoplatónica, concibe la naturaleza como un organismo vivo y unitario en el que, como en cualquier organismo, no hay vacío, y se establecen relaciones intencionales de unas partes a otras aún a la máxima distancia. Los helmontianos o "filósofos químicos" completaron la especulación neoplatónica con el estudio de los fenómenos orgánicos, aportando cosas como el poder curativo de las plantas, la noción de enfermedad como desequilibrio, la curación por la simpatía, la explicación de la comunicación entre sustancias por la emisión de imágenes, etc. Y en Conway confluyen ambas tradiciones en su monismo sustancial y perceptivo de los cuerpos-espíritus; si todos los espíritus creados componen una misma Criatura –dirá Conway- aun distantes "físicamente", habrán de mantener entre ellos "relaciones intencionales": los cuerpos-espíritus

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

emiten ciertas sutiles partículas de unos a otros y “mantienen constantemente una real unidad y simpatía” (PR PH VII, 4, 194); pero esta emisión no debe entenderse como un traslado físico de la imagen a través de un espacio vacío que deba recorrer, y para mejor explicarlo, Conway utiliza varios ejemplos, como el de hacernos imaginar una viga de madera de inmensa longitud desde el Boreal al Austral, que haría que se transmitiera una acción de un extremo al otro, sin ninguna emisión de partículas, pues la viga misma sirve de transmisión, lo que con mayor motivo ocurrirá en el “movimiento vital”, desde el momento en que la sustancia creada es ella misma medio de comunicación entre sus partes (PR PH IX, 9). Leibniz utiliza también ejemplos y metáforas – como el “gran vaso del mundo” o “el océano” para explicar el mismo fenómeno²³.

Leibniz defendió también en su concepción armónica del universo una “cadena continua de los seres”, pero como para él cada mónada refleja en sí todo el universo, no tuvo que ir tan lejos como Conway en la idea de “una convertibilidad metafísica y moral” que nos permitan “percibirnos” como semejantes al resto de los seres naturales –sean minerales, animales o plantas-, cuya “forma o imagen” podríamos adoptar con el mero cambio en nuestra relación de proporción de la sutilidad-densidad de nuestro cuerpo-espíritu.

²³ Cf. Carta a Sofía del 28 de octubre de 1696 (A I, 13, 83-93) o *Teodicea* I &9. Cf. también Orio (2004, 52-53) y F.J. Fernández (1998), *Leibniz, el filósofo del océano*, Iralka, Irún.

No hay, por tanto, "seres superiores" y "seres inferiores", sino que todos juegan un papel importante en la teoría de la "simpatía universal" de Anne Finch Conway, contribuyendo cada uno, además, mediante la "compensación"²⁴ (PR PH IX, 9), al equilibrio o desequilibrio universal, del que cada uno de los seres es responsable.

De esta manera, estaría en el poder de los humanos – no sabemos en qué medida en los demás seres– "comprender" esta relación compensatoria universal y, aplicando el principio ético de perfectibilidad, introducir "intencionalmente" una corriente de mejora en el universo de las criaturas, que no es diferente del aumento en la bondad universal: aunque la relación no es recíproca (es decir, que no controlamos a quien afecta, mejor dicho favorece, nuestra "simpatía"). De forma que la teoría del conocimiento tanto de la correspondencia universal de las criaturas, como de la interacción mutua en cada una de ella, más que el mantenimiento del universo tal y como lo hemos recibido (sostenibilidad), estamos llamados a perfeccionarlo, transformando el sufrimiento en conocimiento y virtud (PR PH IX, 9): el perfeccionamiento de una sola criatura aumenta la bondad del universo en su conjunto.

²⁴ Sobre la idea de compensación en el renacimiento y los inicios de la modernidad es interesante consultar Th. Leinkauf: "'*Diversitas identitate compensata*'. Ein Grundtheorem in Leibniz's Denken und Seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit", *St. Leibnitiana* 28, 1, 1996, 58-83, y 29, 1, 1997, 81-102.

Podemos por lo tanto concluir, que la reciprocidad metafísico-ética de la teoría de la convertibilidad de Conway puede servirnos cuando menos de fuente inspiradora no sólo para una ecología sostenible, que pretenda no sólo conservar un mundo en el que no se encuentren comprometidas las necesidades de las generaciones futuras, sino también asumir la responsabilidad de mejorarlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORÓS, Celia (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid.

BROAD, Jacqueline (2002): *Women Philosophers of the Seventeenth Century*. Cambridge: University Press.

BROAD, Jacqueline and GREEN, Karen (2009): *A History of Women's Political Thought in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.

BROWN, Stuart (1990): "Leibniz and Henry More's Cabbalistic Circle", in S. Hutton, (ed.), *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

CONWAY, Anne Finch (1690), *The principles of the most Ancient and Modern Philosophy*. Eds.: Loftson, P. (The Hague, 1982) y A. Coudert and T. Corse, (Cambridge Texts, Cambridge U.P., 1996). Trad. cast. de Orio de Miguel (2004: 97-334), por la que citaré como PR PH.

COUDERT, Allison (1998): *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Work of Francis Mercury van Helmont, 1614-1698*, Leiden, Brill.

DURAN, Jane (1989): "Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist", *Hypatia* 4 (1), 64-79.

GABBEY, Alan (1977): "Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes (1650-1651)", *Archives de Philosophie* 40, 379-388.

HUTTON, Sarah,

-(1995): "Anne Conway critique de Henry More: l'esprit et la nature", *Archives de Philosophie*, 58, 371-384.

- (2004): *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.

-(2011): "Sir John Finch and Religious Toleration: an unpublished letter to Anne Conway", in *La Centralita del Dubbio. Un Progetto di Antonio Rotondo*, Luisa Simonutti and Camilla Hernanin (eds.), 2 vols., Florence: Olschki, pp. 287-304.

LASCANO, Marcy P. (2013): "Anne Conway: Bodies in the Spiritual World", *Philosophy Compass* 8 (4): 327-336.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1923-), *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften, Berlin. Citado como A, por serie, volumen y página.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1875-1890) *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. por C.I. Gerhardt. Berlin. 7 vols. Citado como GP, por volumen y página.

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

McROBERT, Jennifer (2000): "Anne Conway's Vitalism and Her Critique of Descartes", *International Philosophical Quarterly* 40 (1), 21-35.

MERCHANT, Carolin (1979): "The vitalism of Anne Conway: its impact on Leibniz's concept of Monad", in *Journal of History of Philosophy* 17, 255-269.

MERCER, Christia (2012), "Platonism in Early Modern Natural Philosophy: The Case of Leibniz and Conway," Ch. Horn-J. Wilberding (eds.), *Neoplatonic Natural Philosophy*, Oxford.

NICOLSON, Marjorie H. (1930): *Conway Letters. The correspondence of Anne, Viscountess of Conway, Henry More and their friends: 1642-1684*. Oxford. U.P. (-& Hutton, Sarah, *Ibid.*, 1980, Clarendon Press).

ORIO DE MIGUEL, Bernardino,

-(2002): *Leibniz y el Hermetismo*, Ed. de la UPV, Valencia, 2 vols.

-(2004): *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz*, Colección Leibnizius Politechnicus nº 11. Valencia: Editorial de la UPV .

-(2009) "Leibniz y la tradición hermética", en *Thémata.*, 42, 107-22

OWEN, Gilbert Roy (1937): "The Famous case of Lady Anne Conway", *Annales of Medical History* 9, 567-71.

POPKIN, R.H., 1990, "The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway", in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*, Dordrecht: Kluwer, 98-113.

PULEO, Alicia (2015): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdés.

ROLDÁN, Concha,

-(1993): "Marie Winckelmann von Kirch: un agujero negro en la historia de la astronomía", Actas del I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la ciencia en España. Madrid: UNED, pp. 506-509.

-(1994): "Anne Finch Conway", en Meyer, U.I. y Bennent-Vahle, H. (ed.), *Philosophinnen Lexikon*, ein-FACH-verlag, Aachen, 131-134. (1996, Reclam).

-(1997): "Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna Maria von Schurman", en *Theoría* (Revista del Colegio de Filosofía, Fac de Fil. y Letras de la Univ. Nac. Autónoma de México) Nr. 5, Dic., pp. 49-59.

-(2001): "Ana Maria von Schurmann: heteronomía y autodestrucción", en *Ciencia y Género*, E. Pérez Sedeño y P. Alcalá (coord.), *Philosophica Complutensia*- Madrid: Editorial Complutense, pp. 213-222.

-(2008 a): "Transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración: Filosofía para damas y *Querelle des femmes*", *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* nº 731, mayo-junio 2008, pp. 82-94.

-(2008 b): "Mujer y razón práctica en la Ilustración alemana", en *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política* (comp. Alicia H. Puleo). Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 219 -237.

-(2015): *La filosofía de Anne Finch Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad*, en Puleo, A., ed. (2015):

Filosofía, Mujeres y Naturaleza

Ecología y género en diálogo interdisciplinar, pp. 101-123.

Madrid: Plaza y Valdés.

STEIN, Ludwig (1890): *Leibniz und Spinoza*, Georg Reimer, Berlin.

WHITE, Carol Wayne (2008), *The Legacy of Anne Conway (1631-1679): Reverberations from a Mystical Naturalism*. New York: Albany.

WILSON, Catherine / CLARKE, Desmond (eds.) (2011), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, Oxford.