

Anne Conway: imaginación y razón en la filosofía natural

Viridiana Platas Benítez

Instituto de Filosofía— Universidad Veracruzana  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92964>

Recibido: 11/12/2023 • Aceptado: 22/05/2024

“Lo que hoy está probado, antaño fue sólo imaginado”

(Blake, Libros Proféticos I 97)

Abstract: El tema de este artículo es el uso poético de la imaginación en la ciencia en el contexto de la filosofía moderna temprana. Recientemente, estudios como los de Toledo (2022) y Chico (2018) han señalado el papel de la imaginación para la formulación de hipótesis científicas, así como sus antecedentes en la historia de la filosofía. Por ello, para ratificar este punto es importante sostener que en “Principios de la más antigua y moderna filosofía” (1690) de Anne Conway encontramos una convergencia entre filosofía natural, teología e imaginación donde se hace el uso poético antes referido, comprendido como la potencia de crear imágenes a través del pensamiento racional que favorezcan, amplíen o postulen las tesis sobre el mundo natural. Para efectos del análisis, el artículo se divide en dos apartados: primero se establece el sentido metodológico del uso poético de la imaginación en Conway y su relación con los principios metafísicos de la filosofía natural. Posteriormente se analizan dos problemas teológico-cosmológicos ilustrados a través de dos imágenes: la rueda de centro inmóvil y la escalera infinita.

Palabras clave: filosofía natural, imágenes, razón, uso poético de la imaginación, vitalismo.

ENG Anne Conway: imagination and reason in the natural philosophy

Abstract: The main topic of this paper is the poetical use of the imagination in science in the context of Early Modern Philosophy. Recently studies such as Toledo (2022) and Chico (2018) have pointed out the role of the imagination in the formulation of scientific hypotheses, as well as the forerunners in the history of philosophy. Therefore, to endorse this posture, it is important to stand that in “Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy” (1690) of Anne Conway converges natural philosophy and theology in the poetic use of imagination, that is the potency to create images through rational thought that enlarge, favor, or state the thesis about the natural world. In order to establish our analysis, the paper is divided into two parts: the first explains the methodological sense of the poetical use of imagination for Conway and its relationship with the metaphysical principles of natural philosophy. Afterward, two theological-cosmological problems that are illustrated by two images are analyzed: the wheel with a statical center and the infinite stair.

Keywords: natural philosophy, images, reason, poetical use of imagination, vitalism.

Sumario: Introducción. 1. Anne Conway y los usos de la imaginación. 2. Dos ejemplos del uso poético de la imaginación. Conclusiones.

Cómo citar: Platas Benítez, V. (2025). Anne Conway: imaginación y razón en la filosofía natural. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 363-371

Introducción

La imagen es uno de los elementos centrales de discusión de la modernidad filosófica, pues el desarrollo de la óptica planteó una serie de problemáticas desde el ámbito de la física y de la epistemología. Así, se desplegaron, por ejemplo, las teorías cartesianas en torno a las constitución física de la luz (composición, comportamiento, efectos) y la fisiología humana en relación con la receptividad de imágenes (anatomía y transmisión de imágenes del nervio óptico al cerebro), y un significativo número de tesis sobre la ordenación de imágenes, abstracción de las mismas en conceptos y su relación con los afectos.

Además de lo anterior, la exploración y recuperación de imágenes, a través de instrumentos de observación como el microscopio, se tornó en parte importante de la investigación en la filosofía natural; de esa manera, cotos inmanentes del mundo natural era captados visualmente por vez primera para asombro de los investigadores.

De esa manera, el uso de imágenes condujo a una reflexión paralela de la exploración de la facultad que le alberga y opera, es decir la imaginación. La imaginación toma entonces dos derroteros interesantes en la filosofía moderna: la de facultad de representación de imágenes y facultad de composición de las mismas.

En este segundo aspecto, es posible apreciar el carácter volitivo de la facultad, pues la representación puede ser involuntaria,¹ mientras que la composición, no sólo implica la yuxtaposición de partes de una imagen, como en los seres mitológicos, también implica la posibilidad de ensayar escenarios nuevos y hasta la construcción y reconstrucción de un mundo. Como explica T. Chico:

Lo literario se convierte en proyecto epistemológico a través de su relación con la filosofía natural. El desarrollo de conceptos y procesos científicos proporciona recíprocamente una estructura oculta para las afirmaciones epistemológicas de la estética del siglo XVIII. Los textos poéticos que explotan al máximo el potencial figurativo del modo científico lo hacen para proponer la superioridad

epistemológica del saber literario. Esta es la imaginación experimental.²

En esta línea, el trabajo de L. Toledo ilustra a través de la idea de la “época de la fábula del mundo”, el uso de la imaginación tanto en la poesía cosmológica como en la formulación de hipótesis en la filosofía natural. En ese tránsito se pasa del carácter de la poética sacra de la iluminación de los misterios del mundo hacia la imaginación regulada por la racionalidad, que busca ilustrar con un relato verosímil las operaciones del mundo natural.³

Así, y en continuidad con Chico y Toledo considero que en la modernidad filosófica existe una centralidad de la imaginación que se expresa en lo que se denomina aquí como el uso poético de dicha facultad en la ciencia, a saber, la potencia de crear, a través del pensamiento racional, imágenes que favorezcan, amplíen o postulen las tesis sobre el mundo natural. Existen dos modelos del mencionado uso poético: a) a través del recurso de imágenes que sirven para ilustrar una tesis sobre los fenómenos naturales y b) mediante el empleo de la narrativa literaria.⁴

El primer caso se ejemplifica con la descripción del mundo nuevo del “Tratado de la luz” (1629) de R. Descartes, donde en aras de explicar el plenismo corpúscularista y la ejecución de las leyes naturales, el filósofo de la Turena exhorta a los lectores a permitirle “[...] a su pensamiento, por algún tiempo, el salir de este mundo para llegar a ver otro completamente nuevo, que haré nacer en su presencia en los “espacios imaginarios.”⁵ Por su parte, como ha señalado A. Velázquez⁶, el uso de la analogía cartesiana tiene una impronta importante para dotar de imágenes sensibles a la explicación de fenómenos físicos como la trasmisión del movimiento o el comportamiento de la luz, además de “contribuir al descubrimiento de algunos efectos sensibles, que comprueban la idoneidad de las causas que buscan explicarlos.”⁷

Por su parte, para L. Toledo, la fundamentación epistemológica, física y metafísica de la fabulación del mundo cartesiana asegura una continuidad entre la teoría y la imaginación por lo que “es una probabilidad, mas no verdad, ni certeza metafísica, pues la imaginación filosófica configura un modelo coherente

¹ La distinción cartesiana entre ideas innatas e ideas adventicias sirve para ilustrar cómo éstas últimas refieren a un tipo de contenido proveniente de los estímulos externos sobre el cuerpo sin que exista una disposición voluntaria de la mente, pues “...experimento que no dependen de mi voluntad, y por lo tanto, tampoco de mí mismo;” René Descartes, *Meditaciones acerca de filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 105.

En el caso de Hobbes, la sensopercepción se entiende como el resultado del movimiento de los objetos externos sobre los órganos externos de los sentidos hacia los órganos internos. La imaginación se explica entonces como fantasmas o productos de la sensación que ha disminuido su fuerza en razón de su desaparición o alejamiento físico. Como se puede apreciar, la voluntad es un acto posterior de la mente, que juzga o delibera sobre lo percibido, “Por lo tanto, el apetito y la aversión, si no se da una deliberación previa, se llaman simplemente apetito y aversión. Pero si ha precedido una deliberación, entonces el último acto de la misma se llama, si se trata de un apetito, querer o voluntad; y si de una aversión, no querer;” Thomas Hobbes, *Tratado sobre el cuerpo*. Introd., trad. y notas de Joaquín Rodríguez Feo, Madrid: Trotta, 2000, p. 309.

² Tita Chico, *The Experimental Imagination: Literary Knowledge and Science in the British Enlightenment*, Stanford California: Stanford University Press, 2018, p. 134. La traducción es mía.

³ Leonel Toledo Marín, “En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de Du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* 22.45 (2022), pp. 67-112. <https://doi.org/10.18270/rccf.v22i45.4199>

⁴ Este segundo es acorde a lo propuesto por Chico, con todo, en este trabajo, se explora el primer modelo. No obstante es menester mencionar que un caso destacable del segundo modelo es *El mundo resplandeciente* de 1668 de Margaret Cavendish. La novela de la filósofa británica es quizás uno de los ejercicios más interesantes de la reunión entre la filosofía y la literatura, en tanto que Cavendish advierte de las potencialidades que tiene este tipo de narración para estimular la creatividad en la formulación de tesis en la filosofía natural.

⁵ René Descartes, *El mundo o tratado de la luz*, Trad., introd. y notas de Laura Benítez, México: UNAM, 1986, p. 77.

⁶ Soledad Alejandra Velázquez Zaragoza, “La analogía en la ciencia cartesiana”, *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 44(44), (1998), pp. 83–94. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1998.44.653>

⁷ Velázquez Zaragoza, “La analogía en la ciencia cartesiana”, p. 89.

e inteligible a la medida de sus propias fuerzas; es una fábula en la que la óptima integración entre los principios epistémicos, físicos y metafísicos se sostiene solo en el plano del mundo ideal.”⁸

Como se mencionó antes, en el uso poético de la imaginación se reunen la epistemología, la física y metafísica, lo que establece un puente con la teología. Este vínculo puede ser rastreado en Platón y en el platonismo. La imagen sensible, es decir, aquella proveniente del sentido de la vista, y que constituye un objeto epistémico más degradado, se contrasta con el uso de las imágenes intelectuales o representaciones mentales de la sensación, las cuales sirven como insumo de la posibilidad de intuición de la verdad; pero todavía se puede ir más allá: es a través de la imaginación que se puede dar cuenta de las cuestiones trascendentales, como la cosmología y la teología. Así, “la imagen constituye la presencia del misterio divino transcendente en y para la mente humana a través de la imaginación. Una vez aceptado esto, es necesario distinguir entre lo imaginativo y lo químérico. En este sentido especial del platonismo, son *imágenes* por las que vivimos, pero no exactamente metáforas.”⁹

Por ello, la relación entre imaginación y teología ha sido ampliamente estudiada por Funkelstein, quien explica que este nexo es de suma importancia en el desarrollo de la ciencia moderna, pues en ésta se dió una secularización de los atributos divinos en el estudio del mundo natural, la política y la historia.¹⁰

De este modo, el presente trabajo parte de la consideración de que la conjunción entre filosofía natural, teología e imaginación se encuentra en *Principios de la más antigua y moderna filosofía* (1690) de Anne Conway,¹¹ lo cual ofrece una apreciación sobre la centralidad de la imaginación en los albores de la ciencia en la modernidad temprana. La intención de dicha obra póstuma es establecer fundamentos racionales que integren a la antigua filosofía platónica y cabalista con la filosofía natural del siglo XVII. El resultado es un sistema de monismo vitalista que intenta zanjar problemas acuciantes, tales como el interaccionismo sustancial, la relación entre Dios y sus criaturas, la relación y comunidad de los seres vivos, el origen del tiempo y del movimiento y una cosmología de la responsabilidad moral. Y es precisamente en estos tópicos donde considero que Conway hace uso de una poética de la imaginación, toda vez que su exposición argumentativa se acompaña de la composición de imágenes que intentan dar cuenta de la complejidad metafísica y epistemológica de lo expuesto.

⁸ Toledo, “En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de Du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes”, p. 96.

⁹ Douglas Hedley, *The Iconic Imagination*, London: Bloomsbury Academic, 2016, p.15. La traducción es mía. Para este tema, también consultar: John Cocking, *Imagination: A Study in the History of Ideas*, London, NY: Routledge, 1991.

¹⁰ Amos Funkelstein, *Theology and the scientific imagination. To the Middle Ages to Seventeenth Century*, USA: Princeton University Press, 1986, p. 9.

¹¹ Para la investigación de este trabajo se consultó la traducción del latín al inglés de Allison Couder y Taylor Corse. Para la citación se utilizó la traducción de Bernardino Orio de Miguel, *La filosofía de Lady Anne Conway. Una pro-Leibniz. Principia Philosophie et Antiquissimae et Recentissimae*, España: Universidad Politécnica de Valencia, 2004. En adelante se refiere a esta traducción como *Principios*.

Es importante mencionar que la epistemología conwayiana se encuentra presente en su obra, aunque de manera fragmentaria. Así, la definición de las facultades epistemológicas como la razón, la imaginación y la sensibilidad se pueden colegir a través de las argumentaciones concernientes al monismo vitalista.

Así, podemos entender a la imaginación como la facultad que poseen las criaturas para recibir, ordenar y crear imágenes. Esta definición funciona en tanto se entienda que para la filósofa los contenidos de las operaciones epistemológicas son criaturas emanadas por otras criaturas para su recepción. Esto último, puede ser denominado como una fisiología de la imaginación, que fue explorada en un trabajo anterior.¹²

Por ello, este artículo está orientado a realizar un ejercicio de continuidad entre el planteamiento ontológico de la imaginación y la exploración de lo que se considera como un uso metodológico para el desarrollo de las tesis de la filosofía natural. En este uso metodológico es donde interviene la razón, la cual puede ser definida como aquella facultad intelectiva que permite abstraer, enjuiciar y explicar el mundo natural a través de ideas verdaderas, es decir, aquellos contenidos mentales que coinciden con la realidad última, por ejemplo, los atributos divinos, el carácter de los seres creados, etc.

Así, es menester aclarar que se defenderá la idea de que Anne Conway no sólo recurre al uso de imágenes con la finalidad de exponer de manera más clara y accesible sus ideas para un posible lector, sino que hay una intención metodológica, basada en la idea moderna de que es mediante el uso de la razón que se puede explicar la constitución y operación del mundo natural. La razón tiene una relación interesante con la imaginación, pues no sólo ésta le dota de datos sensoriales, también la imaginación sirve como potencia creadora de imágenes que apoyan a la exposición de las teorías.

Para efectos del análisis, el artículo se divide en dos apartados: el primer caso se establece el sentido metodológico del uso poético de la imaginación y su función con los principios metafísicos de la filosofía natural. En el segundo caso se analizan dos problemas teológico-cosmológicos ilustrados a través de dos imágenes: la rueda de centro inmóvil y la escalera infinita. La primera sirve de soporte explicativo a la tesis del plenismo dinámico de los seres creados y su relación con los atributos divinos; la segunda explica la dimensión física, metafísica y moral de la trasmisión de la sustancia creada.

1. Anne Conway y los usos de la imaginación

Es interesante advertir que al interior de las propuestas teológicas, epistemológicas y de filosofía natural de Conway se encuentra tanto una concepción de los procesos fisiológicos que están a la base de la imaginación, así como una aplicación de ésta en la explicación filosófica.

La fisiología de la imaginación en Conway forma parte de los argumentos que debaten contra

¹² Viridiana Platas Benítez, “Percepción sensible e imaginación en la filosofía de Anne Conway”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (3), (2019), pp. 821-834

el dualismo sustancial y el mecanicismo. Como se mencionó antes, la metafísica de la Vizcondeña se sustenta en un monismo de la sustancia creada, donde la distinción entre el alma y el cuerpo es gradual y no sustancial; en el sistema de Conway, sólo se reconoce un sustancia creada, con los atributos de la vida y de la percepción. Por vida, puede entenderse como capacidad autosuficiente para ejecutar operaciones, entre las cuales se comprende la percepción sensible.

Para Conway, la naturaleza es un pleno de seres vivos, los cuales, están compuestas a su vez, de una infinidad de criaturas; cabe señalar que la tesis de las criaturas dentro de otras es esgrimida para comprender la composición intra-extra partes del mundo. Las criaturas están constituidas por un espíritu central, que funge como principio de individuación y base de la identidad personal, así como de una diversidad de criaturas que configuran tanto al espíritu central como al cuerpo.

De este modo, la percepción sensible se realiza a través de la emanación de espíritus o criaturas de un emisor a un percipiente; estas criaturas fecundan el cerebro del receptor, cuyo producto son las imágenes. Para Conway, las imágenes son literalmente pequeños cuerpos que habitan dentro de nosotros, pues como explica Lascano: "Producimos espíritus sencillos en nuestro propio cuerpo, los cuales son percibidos como colores, sonidos, olores, etc. y recibidos por otros seres creados. Cuando recibimos este tipo de imágenes de otros, se almacenan en nuestro cuerpo."¹³

Dado este carácter ontológico de las imágenes, es de suma importancia recordar que el uso que hacemos de ellas en la imaginación es determinante para la prefiguración de nuestros propios cuerpos, pues según Conway, una disposición anímica al mal se refleja en el engrosamiento del cuerpo, mientras que la disposición al bien, lo conduce a su restauración original que es la sutilidad. Como explica la filósofa, "Y en verdad, todo cuerpo es espíritu y nada más, y sólo difiere del espíritu en que es más tenebroso: cuanto más grosero se hace, tanto más se aleja de su grado de espíritu, de manera que aquí hay sólo distinción modal y gradual, no esencial o sustancial."¹⁴

Así, tomando en consideración a la fisiología de la imaginación como una explicación de la génesis de las imágenes sensoriales, cabe preguntarse sobre la generación de imágenes en su uso metodológico. Recordemos que las imágenes, al tener un componente físico, son en algún sentido *vestigios* del ser, y que la aparente arbitrariedad de los usos de la imaginación encuentra una regulación en tanto que las imágenes creadas para ilustrar una hipótesis, en algún sentido reflejan al universo. De esa forma, el uso de experimentos mentales y de ejemplos mediante imágenes se restringe razonablemente al ámbito de las posibilidades conceptuales del Creador y de los seres creados.

Al respecto, este supuesto metodológico puede comprenderse si te toma en consideración lo sostenido por H. More en *Immortality of the soul* (1668);

¹³ Marcy P. Lascano, "Anne Conway: Bodies in the Spiritual World", *Philosophy Compass* 8/4 (2013), p. 331 10.1111/phc3.12025. La traducción es mía.

¹⁴ Anne Conway, *Principios*, VI, 11, p. 173.

si bien es cierto que hay una oposición de principios metafísicos entre More y Conway, pues Lady Conway es una crítica implacable del extensionismo de More, también existe una estrecha relación intelectual en tanto que ambos comparten la base conceptual de la propia pneumatología de More, (p.e. Conway sostiene que el cuerpo es *discerpible*; o la visión vitalista en general) y que nos permitiría sostener la posibilidad de los autores compartir ciertos supuestos epistemológicos.

Así, para More, existe una gradación de validez epistémica de los contenidos de las distintas facultades del alma. En ese sentido, el grado más bajo lo tiene la sensopercepción que recibe y representa imágenes externas, le sigue la imaginación que compone estas representaciones; después se ubica la voluntad o capacidad de autodeterminación, y el grado más alto lo tiene la razón que intuye las nociones comunes y las ideas verdaderas.

La imaginación además de relacionarse con la sensopercepción, pues recibe de allí sus insumos, es considerada por More como "la más libre", sin embargo, es menester evitar sus representaciones mediante la voluntad y la razón para "corregir y silenciar sus fantasías."¹⁵ Aclara el teólogo, "Hablo especialmente de esa imaginación la cual es más libre, tal como la que usamos en las invenciones románticas o como las que acompañan a las más rigurosas meditaciones o disquisiciones en Filosofía o en cualquier otro entretenimiento intelectual."¹⁶

Como se puede apreciar, también para More la imaginación tiene dos usos, la de la creación poética¹⁷ y la de auxiliar de los desarrollos conceptuales de la filosofía, esta última es regulada por la razón, sus nociones comunes y sus principios.

De esta manera, es posible entender el uso metodológico de la imaginación para Conway. La sensopercepción es el vehículo de acercamiento del mundo natural, pero ésta se filtra a través de las verdades racionales que explican sus procesos; la imaginación sirve de auxiliar para ilustrar este conocimiento. Un ejemplo de ello, es cuando la filósofa, al explicar los procesos emanativos de comunicación entre las criaturas, aclara que es el principio de la infinita indivisibilidad de los seres creados la explicación más adecuada, pues "este es el fundamento de toda simpatía y antipatía que se da en las criaturas; quien lo comprenda bien, podrá penetrar fácilmente en las más secretas y escondidas causas de muchas cosas, que los hombres ignorantes llaman cualidades ocultas."¹⁸

En ese sentido, la filosofía del Conway descansa en el vértice en el que se encuentran la teología y la filosofía natural. El monismo vitalista demanda el fundamento teológico para jerarquizar los tipos de seres y entender las operaciones de los seres creados. Sin embargo, el primer problema que aqueja a su planteamiento es el de cómo los seres finitos

¹⁵ Henry More, *Immortality of the soul*, Edited by A. Jacob, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, L. II, Cap. X, 5, p. 136. La traducción es mía.

¹⁶ More, *Immortality*, L. II, Cap XI, 3, p. 141.

¹⁷ Las primeras obras de More fueron poemas filosóficos, destacándose *Psychodia Platonica* de 1642 y *Democritus Platonissans* de 1646.

¹⁸ Conway, *Principios*, III, 10, p. 137.

y corpóreos pueden dar cuenta de un ser infinito, eterno e incorpóreo. Como se puede apreciar, aquí la restricción fisiológica de la percepción sensible debe zanjarse a través de los principios racionales de la teología.

Emulando las recomendaciones de su maestro, concibe como una regla de la razón el principio de economía de Ockham, “no deben multiplicarse los entes sin necesidad”, de la cual asegura que “que, bien entendida, es absolutamente verdadera y cierta.”¹⁹ De esto se puede colegir la restricción metodológica: dada una jerarquía ontológica, y aún cuando la imaginación incite a la mente a formular más grados del ser, las reglas de la razón deben frenar esta tendencia, toda vez, que el uso poético de la imaginación es un auxiliar de la filosofía.

Una vez entendido la regulación racional de la imaginación, podemos ver en la obra de Conway varios ejemplos que acompañan a la argumentación metafísica. Un ejemplo de ello se encuentra en la explicación sobre la creación incesante de seres, en la cual la filósofa advierte del uso de la imaginación para dar cuenta de los atributos divinos, que en este caso son la omnipotencia y la omnipresencia.

Para ello, ubica este atributo en el marco de los argumentos sobre los espacios imaginarios. Estas argumentaciones, sostenidos por Aristóteles originalmente para negar la posibilidad del vacío extra-cósmico, son retomados en la Edad Media por diversos autores, entre los que destaca Thomas Bradwardine (1290-1349) quien estableció la posibilidad de entender el espacio imaginario como un espacio actual en el que la omnipresencia y omnipotencia divina se manifiestan.²⁰

Si se considera esta postura, así como sus ecos en el extensionismo de More, es fácil colegir la crítica que hace Conway al respecto. La filósofa parte de la idea de que hay quienes emplean la imaginación sin considerar los principios del Ser trascendente y de los seres creados, por lo cual, la imaginación incurre en errores de contradicción conceptual, por ejemplo, considerar que lo imaginado de forma arbitraria tiene realidad fáctica:

Dicen ellos que no encierran a Dios en este universo finito, sino que se lo imaginan también existiendo fuera de éste lo mismo que dentro de él, en espacios infinitos imaginarios. A esto se responde que, si estos espacios imaginarios son meramente imaginarios, no dejan de ser elucubraciones vanas de su cerebro; y, si son entes reales, ¿qué otra cosa pueden ser sino criaturas de Dios? Por otra parte, o actúa Dios en estos espacios o no: si no actúa, es que Dios no está en ellos, porque dondequiera que él está actúa; justamente su naturaleza consiste en obrar, como la naturaleza del fuego consiste en arder y la

del sol en dar luz. Así pues, Dios obra perpetuamente, y su acción consiste en crear o dar esencia a las criaturas de acuerdo con la Idea o Sabiduría eterna que está en él.²¹

La exposición de Conway está dirigida también a resolver el problema de la ubicación de Dios en los espacios extra-cósmicos, lo cual se reduce al absurdo si se consideran las características del espacio y los atributos divinos. Por su parte, si bien la idea de espacio no se explicita en el tratado, es posible entender que ésta sigue la identificación cartesiana entre espacio y extensión. En la carta del 5 de mayo de 1651 de More a Conway, el teólogo le objeta seguir a Descartes en la negación del vacío infinito y en la identificación extensión-espacio, “pero su señoría por cortesía parece tomar partido por los extraños y se inclina hacia su opinión de que no hay un espacio vacío o cualquier distancia sino por la interposición del cuerpo o materia.”²²

Tomando en consideración este antecedente, la posición sostenida en los *Principios* de Conway es separar los atributos de la materia, a saber, composición, divisibilidad, figura y mutación de los del Espíritu Divino, en aras de mantener la jerarquía ontológica, y por ello ratificar que: “En Dios no hay tiempo, ni cambio, ni composición, ni división de partes: porque él es total y absolutamente uno en sí mismo y en posesión de sí mismo, sin ninguna multiplicidad o mezcla: no tiene en sí la más mínima tiniebla ni corporeidad, y por tanto ni forma o imagen o figura de ninguna clase.”²³

Así, imaginar un espacio divino fuera del espacio creado es una contradicción de principios ontológicos y teológicos: las criaturas son extensas, y por ende constan de figura y composición que son condiciones *sine qua non* de las operaciones epistemológicas; así, tener dimensiones espaciales es una característica de los seres creados y es imposible que lo compartan con su Creador, quien es un Espíritu Divino necesariamente inextenso.

Como se pudo apreciar, el uso del argumento de los espacios imaginarios sirve para ilustrar la previsión metodológica del uso de la imaginación. Con todo, para continuar estableciendo la bases metafísicas de la filosofía natural, Conway no duda en su *Principia* en seguir haciendo uso de esta poética

¹⁹ Conway, *Principios*, III, 7, p. 133.

²⁰ Marjorie Hope Nicholson, *The Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their Friends. 1642-1684*, Revised edition with an Introduction and New Material, edited by Sarah Hutton, Oxford: Clarendon Press, p. 486: “But your Ladyship in courtesy seems to take the strangers part and leans toward his opinion that there cannot be an empty space or any distance but by the interposition of body or matter”. La traducción es mía.

Revisar la correspondencia Descartes—More y la correspondencia More—Conway sobre los “Principios de la Filosofía”. Uno de los temas centrales es la naturaleza del espacio, donde Descartes defiende la identificación extensión—espacio, mientras que More esgrime la tesis de la extensión como atributo del espíritu y por ende, una visión externalista e infinitista del espacio. Esta idea no es compartida por Conway, pues para ella, el extensionismo de More no resuelve el problema del interaccionismo en los dualismos sustanciales, multiplica entidades mediante el uso de “Principios hilárticos” o “Naturalezas plásticas”, y desplaza el fundamento vital de la naturaleza.

²³ Conway, *Principios*, I, 1, p. 111.

¹⁹ Conway, *Principios*, VI, 4, p. 158.

²⁰ El estudio clásico de Edward Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University, 1981, dedica varios apartados a las discusiones en torno a los espacios imaginarios en la cosmología medieval, distinguiendo entre los “argumentos del vacío extra-cósmico, dependientes y llenos de Dios”, y “argumentos del vacío extra-cósmico, creado e independiente.”

racional de imágenes. A continuación explicaré dos de ellas: el gran círculo y la escalera infinita. Ambas son utilizadas para abordar el tema de la transmisión del movimiento, una desde el fundamento teológico y la otra desde el fundamento fisiológico-cosmológico.

2. Dos ejemplos del uso poético de la imaginación

Uno de los nodos de la filosofía de Conway es la dialéctica unidad-composición que está a la base de su tesis sobre el pleno infinito de seres; para ello, la imagen del círculo, se emplea en dos ocasiones: una para establecer desde el atributo de la omnipotencia, el carácter compuesto del mundo creado, a saber, la discreción de seres vivos que constituyen la unidad de la creación. Así, la filósofa indica:

Supongamos, por ejemplo, que toda la universalidad de las criaturas sea un círculo, cuyo semidiámetro contenga tantos diámetros terrestres cuantos son los granos de polvo o arena que hay en todo el globo de la tierra, y lo llenamos de átomos tan exigüos, que 100.000 de ellos se contengan en un grano de amapola, ¿quién podrá negar que el Poder infinito de Dios sería capaz de hacer todavía mayor este número e incrementarlo siempre en infinita multiplicación? Más fácil es a este Poder infinito multiplicar las esencias reales de las criaturas, que a un perito aritmético formar un número crecientemente mayor pero nunca tan grande que no pueda aumentarse indefinidamente por adición o multiplicación.²⁴

En este ejemplo, se aprecia la dialéctica entre el infinito potencial y el infinito fáctico, donde existe una oposición entre una matemática del intelecto, la encargada del cálculo y la matemática divina, encargada de la creación. Con la imagen del semidiámetro segmentado en una cantidad indefinida se ilustra cómo el cómputo mental claramente tiene límites que, si bien se esfuerza el superar, sólo alcanza a determinar la indefinición del mismo cálculo, mientras que Dios, de facto ejecuta el poder infinito.

Continuando con estas oposiciones, encontramos el problema de la dialéctica tiempo y eternidad, que implica el problema de la estaticidad y el movimiento. Para Conway es necesario abordar esta temática para demarcarse de las tradiciones emanatistas del platonismo, evitar a toda costa el panteísmo (que en la época era catalogado como una forma de ateísmo), y superar el uso de entidades intermedias como los principios hilárquicos de H. More y de R. Cudworth.

Por ello, el paso de la eternidad a lo temporal debe darse desde la misma base metafísica, la cual se jeraquiza con el criterio de movimiento a través de un Dios trascendente y eterno, un Logos o Cristo engendrado cuyo movimiento sólo tiende hacia el bien y las criaturas tienden al bien o al mal.

Esto conduce a la siguiente pregunta: ¿cómo en el ámbito de la realidad, pueden coexistir la eternidad (inmovilidad) y el tiempo (sucesivos movimientos y operaciones de las criaturas)? Para ello, Conway vuelve a apostar por la poética racional de las imágenes,

advirtiendo: "Pero en cuanto que resplandece o se termina en las criaturas, este acto está sometido al tiempo y a la sucesión de partes; cosa que, aunque nuestra imaginación e inteligencia comprenda con dificultad, un razonamiento sólido y verdadero puede suficientemente demostrar. Tal vez pueda ayudar un poco a nuestra comprensión el siguiente humilde y sencillo ejemplo."²⁵ Es así que vuelve a tomar la figura del círculo, pero ya no de modo geométrico, sino en una representación dinámica con la imagen de una rueda cuyo eje es inamovible:

Veamos un gran círculo o rueda que gira en torno a su centro: según opinan algunos, tal centro reposa siempre en el mismo lugar. Así es como el sol, movido por un Ángel o Espíritu que existe en su centro, gira en torno a sí mismo por espacio de tantos días; ahora bien, aunque el centro mueve toda la rueda produciendo en ella un gran movimiento incessante, él mismo permanece siempre quieto y no se mueve de ninguna manera. Pues bien, cuánto más ocurrirá esto en Dios, que es primer motor en todas sus criaturas y en relación a todos los movimientos verdaderos y ordinarios de éstas; él mismo, en cambio, no es movido por ellas, sino que nosotros atribuimos analógicamente a su Voluntad lo que en las criaturas son propiamente movimientos u operaciones. Porque, si hemos de hablar con rigor, no hay en él movimiento, pues todo movimiento es sucesivo y no puede darse en Dios, según se ha demostrado más atrás.²⁶

A través de esta cita se aprecia cómo estaticidad y movimiento se integran en el eje y en la rueda. La imagen de la comunión entre lo estático que posibilita el movimiento ayuda a entender *prima facie* la relación entre Dios y sus criaturas, y en especial, el modo en que se concilia la Voluntad Divina y la voluntad individual. La Voluntad de Dios es absoluta, plena y perfecta, y en ese sentido inamovible, por lo cual, no interviene más que como fundamento del movimiento de la voluntad de las criaturas y de su libertad individual.

Esta característica es crucial, pues ayuda a integrar tres líneas argumentales: la teológica-cosmológica, la idea de que el mundo está en un constante proceso de purgación del mal y perfeccionamiento que le permite acercarse a Dios, la de filosofía natural que explica las trasmutaciones entre especies, y la moral, la vía del ejercicio de la libertad para seguir asegurando la propia libertad.²⁷ Para profundizar en

²⁵ Conway, *Principios*, III, 8, p. 134.

²⁶ Conway, *Ibidem*.

El ángel que rota al Sol en su eje es un alusión a las jerarquías celestes que se derivan de la tradición cabalística. Ver Emmanuel Taub, "Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono". *Universitas Philosophica*, 35(70), (2018), pp. 103-129. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426 doi:10.11144/Javeriana.upph35-70.apcm

²⁷ Conway, *Principios*, VI, 6, p. 162: "Ahora bien, el poder, la bondad y sabiduría divina hizo buena a toda criatura, de manera que en su mutabilidad pueda acercarse indefinidamente hacia el bien en continuos avances; se manifiesta así progresivamente la gloria de estos atributos, pues la naturaleza de toda criatura consiste en estar en continua mutación u operación, que la conduce certeramente hacia un bien superior como premio o fruto de su trabajo, a menos que la criatura

estas líneas, analicemos la siguiente imagen: la escalera infinita.

Cabe aclarar que esta imagen se sigue de otra, la de un caballo al que acompañamos en su proceso físico y moral de transformación.²⁸ Como se mencionó antes, Conway sostiene que cada individuo se compone de un espíritu central y de una pluralidad de seres; el espíritu central conserva la identidad de los seres a través de sus transformaciones; sin embargo el ejemplo del caballo plantea la idea de la limitación de transformaciones en el cambio entre especies, es decir, “Entonces mi pregunta es si la especie equina tiene una perfección tan infinita, que el caballo siempre podrá crecer y mejorar hacia el infinito sin que por ello deje de permanecer siendo caballo.”²⁹

El tema de la infinita potencia de las transformaciones de las criaturas se aborda utilizando el siguiente recurso:

Imaginemos, para ello, una escala infinitamente larga que tiene un número infinito de peldaños; éstos no distarán entre sí infinitamente, pues, si así fuera, no podría haber en ella ascenso ni descenso. Los peldaños significan en este ejemplo las diversas especies de cosas, que no pueden distar infinitamente entre sí las más próximas.³⁰

La escalera infinita tiene una implicación importante: el mundo creado se representa con esta imagen poseyendo una magnitud infinita y un movimiento perpetuo a nivel físico y moral. La idea de las transformaciones del mundo natural es un argumento decisivo para la discusión contra el mecanicismo; así las transformaciones de estados actuales de los cuerpos no se pueden reducir ni a la

impida dicho bien por voluntaria transgresión o abuso de la voluntad de indiferencia que Dios le otorgó al crearla.”

²⁸ Con respecto al análisis del ejemplo del caballo y su lugar en la tesis de la trasmutación de las criaturas, Natalia Strok en su artículo de 2021 “Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway” señala el papel que juega la expiación mediante el dolor en la teodicea de la filósofa. Por su parte, es muy interesante el análisis que hace Sarah Hutton en “Goodness in Anne Conway’s Metaphysics” de 2018, sobre el énfasis metafísico, más que moral del bien y de la Bondad Divina en la cosmología de la filósofa inglesa.

²⁹ Conway, *Principios*, III, 8, p. 134: “Entonces la pregunta es, de nuevo, si las especies de las criaturas sobresalen tan infinitamente unas sobre otras, que, por mucho que se perfeccione un individuo de una especie y se acerque indefinidamente a otra especie, jamás sin embargo llega hasta ella. Así, por ejemplo, el caballo se acerca en muchos aspectos a la naturaleza y especie humana, y mucho más que otras muchas criaturas; pero, ¿dista la naturaleza del hombre de la naturaleza del caballo en modos infinitos, o sólo finitos? Si esta distancia es finita, el caballo será por fin alguna vez convertible en hombre (me refiero a su espíritu, pues respecto del cuerpo la cosa es clara); si distaran infinitamente, habría que atribuir a cualquier hombre, por despreciable y humilde que fuera su inteligencia, alguna cualidad infinita en acto; pero ésta sólo compete a Dios y a Cristo, y a ninguna otra criatura. Pues la más elevada cualidad de la criatura es un infinito sólo en potencia, no en acto, es decir, siempre puede hacerse indefinidamente más perfecta y excelente sin llegar jamás al infinito: por más que progrese cualquier ente finito, siempre será finito, aunque su progreso carezca de límites. Si, por ejemplo, pudiéramos alcanzar alguna vez el más pequeño instante de eternidad o su equivalente parte de duración infinita, nunca sería ésta infinita, sino finita.”

³⁰ Conway, *Principios*, VI, 6, p. 163.

inerzia, al choque o al aumento o disminución de partes, que en todo caso, serían causas externas, por el contrario, la causa es intrínseca y sustancial a los seres creados: el movimiento.

Por su parte, la noción de movimiento se enlaza con la tesis de la simpatía universal, la cual supone una homogeneidad de cualidades en las criaturas, entre las que destacan la perfectibilidad o capacidad de perfeccionarse mediante la acción individual, cuya capacidad es infinita en potencia, por lo que los atributos morales como la nobleza, la bondad y la lealtad son compartidos por todos los seres vivos, y en este caso, por humanos y animales. El cambio entre especies creadas es posible, al menos, en modo cualitativo, es decir, en tanto se hable de cualidades morales y hasta epistémicas.³¹

Es menester recordar que, en el caso de las criaturas, el espíritu no es una propiedad de un tipo de seres específicos, sino un grado de la sustancia, cuya preeminencia estriba en que es manifestación física de una recompensa cosmológica.³² Además, los seres espirituales no son buenos y altos en sí, sino porque se lo han ganado en infinitas-finitas transformaciones, es decir, se han ganado el privilegio de gozar de un estado físico que se asemeja al atributo divino del Espíritu. Sobre la jerarquía de los seres creados, indica N. Strok que:

De esta manera, notamos que hay una jerarquía de seres, de acuerdo con el platonismo, y que el posible retorno a un estado originario se dará de la mano de la naturaleza humana, aunque podemos decir que todas las restantes criaturas son infinitamente perfectibles en tanto también ascienden por esa escalera. El problema es que también indefectiblemente todas las criaturas han de pasar por la naturaleza humana, que es incluso superior a la angélica, ya que las contiene a todas. Es decir, el cristianismo promete la posibilidad de alcanzar un estado mejor, que se constatará ontológicamente.³³

Al respecto, difiero ligeramente de la interpretación de N. Strok en el peso antropológico de la superioridad moral. Si bien Strok colige de manera

³¹ Consultar el estudio de Natalia Strok “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway”. *Siglo Dieciocho*, 3, (2022) 59-80, donde se plantea de manera clara el problema de la transformación, se explica la no sustancialidad entre criaturas y se aborda una visión distinta al antropocentrismo desde la articulación entre la filosofía natural y la filosofía moral.

³² Sobre la discusión entre la interpretación que hizo P. Lopston sobre la *haecceidad* de las criaturas, ver Emily Thomas “Anne Conway on the Identity of Creatures over Time.” Estoy de acuerdo con Thomas en cuanto a que la identidad de la criatura radica en una homogeneidad de la sustancia creada y que el peso del principio de individuación descansa en el espíritu central. Sobre el tema se puede consultar Natalia Strok, “El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre”: consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway”; también, sobre la individuación y los procesos epistemológicos, Anonimizado, “Percepción sensible e imaginación en la filosofía de Anne Conway” y Marcy Lascano, Op. Cit.

³³ Natalia Strok, “Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (1), (2021), p. 204.

adecuada este rasgo, pues Conway misma advierte que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, y que “[...] al estar el cuerpo del hombre hecho de la tierra, que, como se ha probado, contenía en sí variedad de espíritus y otorgaba espíritus a todos los animales, debió de dar sin duda al hombre los mejores y más excelentes espíritus para que los poseyera.”³⁴ A continuación esta idea se matiza al afirmar que el hombre “[...] permitió que los espíritus terrenos existentes en él alcanzaran dominio sobre él, haciéndose a sí mismo semejante a ellos.”³⁵ Esto último es coherente con la tesis de la simpatía universal y la posibilidad del cambio entre especies en un sentido moral.

En efecto, si bien los seres humanos expresan la racionalidad a través del pensamiento, considero que la tesis simpatética de Conway no centraliza a la razón, sino a la nobleza moral. Si bien la nobleza y la razón se engarzan a través de la voluntad, ésta última no es una facultad exclusiva de los seres humanos. La ontología de los seres creados expresa los atributos divinos y Conway es enfática al referir la naturaleza homogénea de la creación: todo está vivo, es noble y bueno. Esto último es central, pues la simpatía universal es la base de la trasmisión metafísica, por ende, representa la ruptura de la jerarquía entre el alma y el cuerpo que le permite establecer un debate con los dualismos ontológicos.

Finalmente, considero que la dicotomía entre la libertad del alma y los estímulos físicos de un mundo de leyes determinadas se supera al integrar a la trasmisión en el panorama de la explicación de la filosofía natural, la cual se trata de un fenómeno cuya causa es interna, es decir, remite al movimiento de la voluntad, y al movimiento de los cuerpos reorganizándose en razón de un elemento que le esencialmente intrínseco: la vida.

Conclusiones

El monismo vitalista de Lady Conway debe estudiarse como un sistema donde el fundamento metafísico sirve de eje de la filosofía natural. Por ello, prescindir de éste conlleva a una interpretación incompleta de las intenciones explicativas de la filósofa. En ese sentido, el hecho de que el mencionado fundamento metafísico tenga un origen místico como el platonismo y la cábala cristiana hace aún más especial el posicionamiento intelectual de la filósofa.

Anne Conway es una racionalista, que siguiendo la interesante posición de sus colegas cantabrigenses, exige el peso de la argumentación, la posibilidad de la discusión y de la experimentación, pero en balance con verdades eternas y divinas. En ese sentido, la integración de la teología con la filosofía natural, ambas de carácter racional, pero con objetivos de investigación de gran complejidad, requieren el uso de la imaginación para la creación de imágenes que coadyuven en el ejercicio explicativo.

Así cabe preguntarnos, ¿vale la pena seguir manteniendo la distinción ‘racional’ – ‘irracional’ en la concepción del pensamiento imaginativo? Como se argumentó antes, en la modernidad filosófica existe una centralidad de esta facultad, expresado

en lo que se denominó aquí como uso poético de la imaginación, comprendido como la potencia de crear, a través del pensamiento racional, imágenes que favorezcan, amplíen o postulen las tesis sobre el mundo natural. Este uso pretende hacer perceptible mediante imágenes aquellos principios metafísicos que fundamentan el orden de la naturaleza y que constituyen un garante de los alcances de su conocimiento.

Referencias

- Byrne, Ruth. M. J. *The Rational Imagination: How People Create Alternatives to Reality*. Bradford Book. Cambridge, Mass: A Bradford Book, 2005.
- Cavendish, Margaret. *El mundo resplandeciente*. Edición y traducción de María Antonia Martí Escayol. Madrid: Siruela, 2017.
- Chico, Tita. *The Experimental Imagination: Literary Knowledge and Science in the British Enlightenment*. Stanford California: Stanford University Press, 2018.
- Cocking, John. *Imagination: A Study in the History of Ideas*. London, NY: Routledge, 1991.
- Conway, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Edited by Allison P. Coudert and Taylor Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Descartes, René. *Meditaciones acerca de filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas*. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Descartes, René. *El mundo o tratado de la luz*, Trad. de Laura Benítez. México: UNAM, 1986.
- Funkelstein, Amos. *Theology and the scientific imagination. To the Middle Ages to Seventeenth Century*. USA: Princeton University Press, 1986.
- Grant, Edward. *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University, 1981.
- Hedley, Douglas. *The Iconic Imagination*. London: Bloomsbury Academic, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Introd., trad. y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 2000.
- Hutton, Sarah. “Goodness in Anne Conway’s Metaphysics”, En Thomas, Emily (Editor), *Early Modern women on Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 229-246.
- Lascano, Marcy. “Anne Conway: Bodies in the Spiritual World”. *Philosophy Compass* 8/4 (2013): 327–336, 10.1111/phc3.12025
- More, Henry, *Immortality of the soul*. Edited by A. Jacob. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Nicholson, Marjorie Hope. *The Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More, and their Friends. 1642-1684. Revised edition with an Introduction and New Material*, edited by Sarah Hutton. Oxford, Clarendon Press, 1992.
- Orio de Miguel, Bernardino. *La filosofía de Lady Anne Conway. Una pro-Leibniz. Principia Philosophie et Antiquissimae et Recentissimae*. España: Universidad Politécnica de Valencia, 2014.

³⁴ Conway, *Principios*, VI, 6, p. 165.

³⁵ *Ibidem*.

- Platas Benítez, Viridiana. "Percepción sensible e imaginación en la filosofía de Anne Conway". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (3), 2019: 821-834.
- Strok, Natalia. "Justicia divina y jerarquía: la naturaleza humana en Anne Conway", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54 (1), 2018: 193-210.
- Strok, Natalia, "El caballo será por fin alguna vez convertible en hombre": consideraciones en torno al caballo y su transmutación en Anne Conway. *Siglo Dieciocho*, 3, (2022). 59-80.
- Taub, Emmanuel. "Los ángeles y el poder celestial: el racionalismo de Maimónides versus el misticismo y la duplicidad del trono". *Universitas Philosophica*, 35(70): 103-129. ISSN 0120-5323,
- ISSN en línea 2346-2426 doi:10.11144/Javeriana. uph35-70.apcm
- Toledo Marín, Leonel: "En la época de la fábula del mundo: de la poesía cosmológica de Du Bartas a la imaginación filosófica de Descartes". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 22.45 (2022): 67-112. <https://doi.org/10.18270/rofc.v22i45.4199>
- Thomas, Emily. "Anne Conway on the Identity of Creatures over Time", En Thomas, Emily (Editor), *Early Modern women on Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, 131-149.
- Velázquez Zaragoza, Soledad Alejandra: "La analogía en la ciencia cartesiana". *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 44(44): 83–94, 1998 <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1998.44.653>