

■ Artigo

doi: 10.4013/fsu.2026.271.18

O monismo transcendentalista de Anne Conway

The transcendentalist monism of Anne Conway

Lucas Lazzaretti 

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, SC, Brasil. E-mail: lucasplazzaretti@hotmail.com

Editores responsáveis:

Inácio Helfer

Leonardo Marques Kussler

Luís Miguel Rechiki Meirelles

RESUMO: Em seu breve tratado *Os Princípios da Mais Antiga e da Mais Recente Filosofia* a filósofa britânica Anne Conway apresenta uma proposta ontológica que visa lidar com o problema do dualismo entre espírito e matéria. Tecendo críticas à filosofia de Descartes, Hobbes e em partes à filosofia escolástica, Conway introduz uma ontologia composta por três elementos: Deus, Mediação e Criatura. Em sua tese, os três elementos formam parte de uma mesma substância, diferenciados como modos de ser. Geralmente referida como uma filósofa monista e/ou vitalista, Conway tenta superar a separação entre corpo e espírito por meio de uma atribuição de igualdade entre os termos dessa dualidade. Em geral, as atribuições de monismo consideram sobretudo a parte das criaturas e não buscam englobar o todo de sua ontologia. O presente artigo visa indicar que, se considerado todo o sistema filosófico apresentado por Conway, então sua ontologia pode ser tomada como a de um monismo transcendentalista.

Palavras-chaves: Anne Conway, monismo, vitalismo, substância, transcendentalista.

ABSTRACT: In her brief treatise *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, British philosopher Anne Conway presents an ontological proposal that aims to deal with the problem of dualism between spirit and matter. Criticizing the philosophy of Descartes, Hobbes and, in part, Scholastic philosophy, Conway introduces an ontology composed of three elements: God, Mediation and Creature. In her thesis, the three elements are part of the same substance, differentiated as modes of being. Generally referred to as a monist and/or vitalist philosopher, Conway attempts to overcome the separation between body and spirit by attributing equality between the terms of this duality. In general, the attributions of monism consider above all the part of creatures and do not seek to encompass the whole of her ontology. This article aims to indicate that, if the entire philosophical system presented by Conway is considered, then her ontology can be taken as that of a transcendentalist monism.

Keywords: Anne Conway, monism, vitalism, substance, transcendentalist.

Como citar:

Lazzaretti, L. 2026. O monismo transcendentalista de Anne Conway. *Filosofia Unisinos*, 27(1):1-14, e27118. doi: 10.4013/fsu.2026.271.18



► 1 Introdução

A metafísica de Anne Conway tem sido interpretada sob novas e revigorantes luzes, permitindo com isso não apenas retomar uma importante pensadora esquecida pelo cânone filosófico, mas também indicando, em suas várias abordagens e conceituações, o quão frutífera e instigante é a única obra publicada da autora: *Os Princípios da Mais Antiga e da Mais Recente Filosofia*. Formada no círculo neoplatonista de Cambridge, que teve Henry More como seu principal expoente, a filósofa recepcionou em seu trabalho certas críticas e ressalvas ao cartesianismo e às suas derivações (principalmente Hobbes e Espinosa), absorveu os ensinamentos da cabala luriânica que foram trazidos à Inglaterra por Franciscus Mercurius van Helmoth e traduzidos e editados por Christian Knorr von Rosenroth, mas também desenvolveu suas próprias considerações sobre questões prementes à filosofia moderna, como o problema do dualismo entre espírito/alma e matéria/corpo. É precisamente em função de suas formulações sobre o problema do dualismo espírito/matéria que tem sido atribuído a Conway muitas definições conceituais que visam dar conta de explicitar a essência de seu tratado, revelando então qual o lugar e a relevância dessa autora para história da filosofia. Crítica do dualismo, Conway tem sido considerada uma monista em sentido geral desde a retomada recente de sua recepção¹, mas também já foi indicado que sua obra apresenta um “monismo da existência” [*existence monismo*] (Gordon-Roth, 2018), um “monismo de precedência” [*priority monismo*] (Thomas, 2019), uma forma de “vitalismo excepcional” (Rusu, 2021), uma filosofia fundada no ecletismo (Rodríguez, 2022) e também um “monismo de substância” [*substance monismo*] (Lascano, 2023) (Mercer, 2019). Se tomada por um caráter singular de sua obra, a afirmação de que todas as coisas possuem vida ou estão vivas, então Conway poderia ser também chamada de uma vitalista em sentido geral ou uma filósofa que buscava sintetizar uma visão vitalista com uma crítica ao cartesianismo². Em todos esses casos, contudo, é possível notar uma certa consonância: contrária às tendências da filosofia moderna de seu tempo, sobretudo ao dualismo cartesiano e hobbesiano que apresentavam uma separação absoluta entre espírito e matéria e, por conseguinte, postulavam a determinação do ser no âmbito do espírito (o *res cogitans* cartesiano), que tomava a matéria como simples coisa morta, ou então postulavam a mecanicidade fria e morta da matéria como a determinação do ser (no caso de Hobbes), Anne Conway buscou apresentar uma filosofia em que não apenas espírito e matéria seriam parte de uma mesma substância, mas, mais do que isso, procurou demonstrar como essa substância era definida por uma noção de “vida” e de “animação”.

Tais interpretações histórico-filosóficas, como ficará mais claro, estão indicadas no próprio título de seu breve tratado, uma vez que, à guisa de resumo, esse se propõe a apresentar os princípios da mais antiga e da mais recente filosofia no que diz respeito à Deus, Cristo e Criatura, especificamente naquilo que diz respeito ao Espírito e à Matéria, afirmando resolver os problemas que não haviam sido

¹ Esse trabalho começou a ser realizado por uma edição de Peter Loftson, na qual foi publicado o tratado de Conway em uma edição bilíngue, em latim e em uma antiga tradução para o inglês, acompanhado por uma introdução e comentários (Conway, 1982). Contudo, foram os esforços de Marjorie Hope Nicolson, que editou a correspondência da autora na década de 1930, mas que teve seu trabalho revisado na década de 1990 (Conway, 1992) e de Allison P. Courdet e Taylor Corse, que forneceram uma nova tradução para o inglês, acompanhada de valiosa introdução (Conway, 1996), sedimentando a leitura de uma posição claramente monista na obra Conway. Ainda nesse sentido, o trabalho de Sarah Hutton em *Anne Conway: A Woman Philosopher* (2004) também forneceu as bases para essa interpretação histórico-filosófica.

² Essa leitura pode ser encontrada no texto introdutório à tradução espanhola realizada por Bernardino Orio de Miguel. O título, no entanto, dá o tom do que será encontrado ali (2004, p. 38 e ss.): *La Filosofía de Lady Anne Conway, un Proto-Leibniz*. Enquanto todas as atribuições anteriores de variantes do monismo e mesmo do vitalismo foram realizadas por mulheres, é no mínimo curioso que este comentador homem tenha subsumido a filosofia de Conway à figura de Leibniz e, mais, que tenha com isso realizado uma interpretação que não considera a independência de seu pensamento – muitas vezes referido apenas como “platônico” –, mas o torna uma simples preparação para a filosofia de Leibniz. Uma importante crítica a essa abordagem de Orio de Miguel foi desenvolvida por Teresa Rodríguez em seu artigo *Historiographical Models for the Study of Anne Conway's Principia* (2024), sobretudo na segunda seção, *The “proto-Leibniz” model*, onde a autora fornece uma abordagem historiográfica crítica às leituras que limitam a filosofia de Conway à categoria de “filósofa menor” em função de um machismo presente no modo de realização da história da filosofia.

resolvidos nem pela filosofia escolástica, nem pela filosofia moderna em geral, especialmente no caso das filosofias cartesiana, hobbesiana e espinosana (Conway, 1982, p. 61). Ainda que pareça se tratar de uma obra baseada em um empreendimento essencialmente crítico, é notório que tanto a filosofia escolástica quanto a filosofia de Espinosa não constam tão evidentemente no corpo do trabalho e são tratadas de maneira muito pontual e até mesmo críptica³. As críticas à Descartes e Hobbes, mais evidentes, operam tanto como uma ocasião para que a filósofa possa apresentar suas próprias postulações, quanto como o exemplo da insuficiência da filosofia moderna em geral. Para Conway, a tese que reduz a Natureza – e com ela a vida, a criação e mesmo Deus – a uma simples mecanicidade não poderia ser aceita sem um questionamento fundamental com relação à causalidade entre Espírito e Matéria e, por conseguinte, sobre o estatuto do ser em geral. Como ela afirmará no seu capítulo XI:

Mas, na verdade, há muito mais na natureza e em suas operações do que mera mecânica, e ela não é um corpo meramente orgânico como um relógio, no qual não há princípio vital de movimento. Mas ela é um corpo vivo, com vida e percepção, o que é muito mais sublime do que um mero mecanismo ou movimento mecânico. (Conway, 1982, p. 136)⁴

Ao mesmo tempo em que Conway afirma que a Natureza não pode ser reduzida a um mecanismo ou à metáfora do relógio – tão própria à modernidade filosófica –, ela evita recair em uma espécie de vitalismo organicista ou materialista puro, pois fundamenta todo o seu pensamento na disposição trinária da substância que, embora Una, se manifesta com diferentes modos de ser: Deus, Cristo e Criatura. Se as criaturas encontram uma manifestação auto-evidente no campo da matéria e do espírito, Deus, no outro extremo, é apresentado por Conway como um dado de incomensurabilidade em relação à matéria. O tratado parece, à primeira vista, recair em um impasse ou paradoxo: como é possível sustentar um monismo que une Espírito e Matéria sem abandonar não apenas essa incomensurabilidade de Deus em relação à matéria e sem negar às criaturas uma síntese e/ou determinação pela via de um dos termos do dualismo matéria/espírito?

Partindo desse problema e explicitando as questões centrais do tratado de Conway, o presente artigo visa demonstrar como a filósofa formulou, de forma bastante singular, um monismo transcendental que tomou de empréstimo conceitos da cabala luriânica, mas que tem uma relevância filosófica para se pensar de que maneira é possível formular um monismo sem incorrer em uma imanência materialista ou a um idealismo racionalista, duas das linhagens filosóficas pós-cartesianas. De modo prévio, postulamos que um monismo transcendentalista é aquele em que a determinação da substância é unitária, porém tal unidade só pode se constituir em função de uma dinâmica em diferentes modos de ser precisam se pôr em relação para que tal substância seja de fato monista. Como pretendemos demonstrar, essa

3 A crítica de Conway à filosofia escolástica, que ainda precisa ser melhor explicitada e analisada pela bibliografia secundária, parece ser voltada sobretudo para dois pontos centrais: a) uma crítica à *escala naturae*, isto é, a cadeia do ser, sobretudo na maneira que esta foi recepcionada por certos neo-platonistas da escola de Cambridge, em especial Henry More; e b) uma crítica ao dualismo clássico de espírito e matéria, também recepcionado pelo neo-platonismo de sua época. Com relação à Espinosa, nas três menções diretas feitas ao filósofo holandês no Capítulo IX, todas ocorrem como um acompanhamento de Hobbes, de modo que não fica claro como sua crítica seria aplicada também à Ética de Espinosa. Para uma consideração sobre a possível crítica de Conway à Espinosa, é possível conferir o metucioso artigo de (Pugliese, 2019).

4 O texto usado como referência para o presente artigo é o “original” em latim reproduzido na edição de Peter Lopston. Envolto de um ar de mistério, o tratado de Conway foi tornado público postumamente e teria sido traduzido do inglês para o latim por seu amigo Franciscus Mercurius von Helmoth. No sucinto prefácio ao leitor que consta na publicação em latim, Conway é elogiada por ser “*femina ultra sexum erudita*”, isto é, “uma mulher erudita além do seu sexo”, bem como se indica que era “*Latinae, Graecaeque, literaturae peritissima*”, isto é, uma grande perita em literatura – e língua – latina e grega (Conway, 1982, p. 62). Não seria estranho, portanto, que a própria autora tenha escrito o tratado em latim, já que o suposto original em inglês teria se extraviado. Por isso tomou-se o texto latino como base. Para comparações na tradução, foi consultada também a tradução de Allison P. Courdet e Taylor Corse. Todas as traduções do latim são de nossa responsabilidade. Para comparação, será acrescentado em notas os trechos em latim: “*Verumenimvero in natura & operationibus ejus longe sunt plura, quam mere mechanica, & illa non est corpus mere organicum horologio simile, cui non inest vitale principium motus. Sed illa vivum est corpus, habens vitam & perceptionem, quod longe sublimius est quam merus mechanismus sive motio mechanica.*”

conceituação de “monismo transcendentalista” não apenas pode responder o paradoxo anteriormente apontado, como também pode nos permitir tomar o trabalho de Conway em uma chave que abre um caminho bastante singular para a filosofia moderna e especialmente para as consequências dessa na metafísica dos séculos XVIII e XIX.

Em termos metodológicos, o percurso argumentativo não visa desenvolver um apanhado crítico, bibliográfico e historiográfico das posições específicas sobre os monismos atribuídos a Conway, mas busca delimitar uma conceituação em uma chave de leitura que tem a relação entre Deus e as criaturas como principal eixo de relação. Nesse sentido, artigos que versam sobre diferentes perspectivas serão convocados para explicitar um ponto crítico ou conceitual específico, pontualmente no caso do debate sobre monismo e pluralismo. Para desenvolver sua argumentação, o artigo contará com três momentos: a) partindo de uma análise mais geral sobre a filosofia de Conway, analisa-se de que maneira a filósofa enceta uma filosofia supostamente tripartite com três instanciações ônticas – Deus, Cristo e substância –, considerando-se, então, como é possível entender sua ontologia a partir das determinações das criaturas; b) em um segundo momento, considera-se essa questão ontológica que parte das criaturas no problema da relação entre espírito e corpo, demonstrando como a questão da perfectibilidade das criaturas apresenta uma dinâmica própria que nos permite pensar um monismo de tipo transcendentalista; c) em uma terceira e breve seção, apresenta-se a conceituação do monismo transcendentalista em um fechamento da argumentação, visando indicar como esse argumento permite pensar uma dinâmica interna ao monismo de uma maneira ontologicamente inovadora.

► 2 Uma ontologia supostamente tripartite

Em uma carta de 01 de julho de 1643 enviada por Elisabeth da Boêmia para Descartes, em um diálogo filosófico que influenciou as últimas reflexões do filósofo e que demonstrou a acuidade reflexiva da princesa, Elisabeth questiona a “não-extensionalidade da alma”, solicitando que o filósofo fornecesse maiores provas para sustentar seu argumento de que os corpos (*res extensa*) são de alguma forma movidos pelas determinações da mente (*res cogitans*), sem, no entanto, restar demonstrado como isso poderia ocorrer em um nível de causalidade (Descartes, 1956, p. 1). Tal como a princesa, a viscondessa britânica também padecia de uma doença que sugava suas energias e também formulou um questionamento muito semelhante, chegando por fim a afirmar que a distinção entre corpo e espírito, longe de ser definida por um abismo sem causação determinada, é “apenas modal e gradual, não essencial ou substancial”⁵ (1982, p. 102). Conway, no entanto, bem formada como fora na escola neo-platônica de Henry More, sabia que grandes questões precisavam ser seguidas de uma fundamentação suficiente e rigorosa.

De início, o tratado de Conway apresenta diversos elementos que estão muito próximos de uma abordagem tipicamente teológica e até mesmo escolástica, partindo de um fundamento que é, ao mesmo tempo, a determinação essencial mais elevada e substancial, isto é, Deus. Nas primeiras três seções do primeiro capítulo são apresentados os três postulados centrais relativos à Deus: a) Deus é Espírito e Criador⁶; b) Deus é imutável, atemporal e Uno⁷; e c) Deus é uma essência ou substância distinta de suas

5 “... hic tantum sit modalis & gradualis, non essentialis vel substantialis.”

6 Conforme S1: “DEUS é Espírito, luz e vida, saber infinito, bom, justo, forte, onisciente, omnipresente, omnipotente; Criador e fazedor de todas as coisas visíveis e invisíveis.” (1982, p. 63). [“DEUS est Spiritus, lux & vita, infinite sapiens, bonus, justus, validus, omniscius, omnipraesens, omnipotens; Creator & fator rerum omnium visibilium & invisibilium.”]

7 Conforme S2: “Em Deus não há tempo, nem mudança, nem composição, nem divisão de partes: ele é totalmente e universalmente um em si mesmo e dentro de si mesmo, sem nenhuma variedade ou mistura: trevas e corporeidade ele não tem em si mesmo, nem qualquer forma, imagem ou figura.” (1982, p. 63). [“In Deo nec est tempus, nec mutatio, nec compositio, nec divisio partium: totus enim & universim unus est, in seipso, & penes seipsum, sine omni varietate vel mixtura: tenebras etiam & corporeitatem in sese neutiquam habet, adeoque nec formam vel imaginem, vel figuram, qualiscunque illa fuerit.”]

criaturas, mas não distinta ou separada delas⁸. Se vistos em uma inversão de sua progressão original, para torna-los analisáveis, esses postulados revelam que Deus é uma substância unificada com suas criaturas através da sua essência que é Espírito, mas somente no limite em que Deus é definido por ser Criador. Conway apresenta os atributos de Deus como uma espécie de miríade compositiva em que cada um dos elementos deve refletir, de forma coerente, os outros, mantendo com isso a unidade que compõe os signos Deus, Espírito e Criação em uma identificação com a ideia de Unidade, de Eternidade e de Imutabilidade. Há, contudo, um problema que se encontra presente desde a primeira formulação de Conway, ou seja, na afirmação de que “Deus é Espírito, luz e vida”, pois a atribuição de vida à essência de Deus ressoa a ênfase que a filósofa colocará no atributo da Criação, de tal modo que essa substância supostamente eterna, imutável e Una não está apenas em relação com um elemento temporal, mutável e plural, mas é definida, em sua essência, como Criadora desse mesmo elemento.

A questão problemática aqui advém precisamente da noção de criação, pois Conway busca demonstrar como as criaturas não são uma consequência destacada da substância de Deus, mas ao mesmo tempo evita recair em dois impasses clássicos referentes à criação, ou seja, o problema da abundância e o problema da criação a partir do nada. O primeiro impasse – usualmente referido como *ex abundantia sui* – lida com a absoluta perfeição de Deus, pois se o Criador é de fato onipotente, então o ato de criação seria uma decorrência necessária de sua perfeição, um simples caso de sua abundância, negando-se com isso a existência ou manifestação de sua vontade. O segundo impasse – usualmente referido como *creatio ex nihilo* – lida com a onipresença do ser de Deus, pois se o Criador existia antes da criação, então ele não poderia ter gerado as criaturas a partir do nada, uma vez que isso seria uma contradição com sua própria existência.

Em ambos os impasses, a questão perfaz tanto a existência quanto a vontade de Deus, mas também lida com um problema referente à continuidade ou unidade da substância que é Deus, pois a criação precisa seguir com ao menos duas condições se os postulados de Conway quiserem manter a sua coerência lógica interna: a) a criação deve ser um ato da vontade de Deus em sentido amplo, ou seja, não pode ser limitado e não pode derivar de um atributo predominante – razão, necessidade, etc. – em relação à própria vontade; e b) as criaturas não podem ser divididas ou separadas de Deus, estando portanto em uma relação de identidade com a própria criação, ainda que não estando em completa identidade com Deus.

Na tradição da Cabala, a reflexão sobre a relação entre Deus e Criação é um dos pontos mais sensíveis. Como aponta Gershom Scholem, “todos os sistemas cabalísticos têm sua origem em uma distinção fundamental a respeito do problema do Divino”, sendo que muito embora seja possível pensar Deus em abstrato, “todos os cabalistas concordam que o conhecimento religioso de Deus, mesmo do tipo mais elevado, só pode ser obtido através da contemplação da relação de Deus com a criação” (Scholem, 2021, p. 116). Na cabala tradicional, o termo *Ein-Sof* é utilizado para expressar a relação entre Deus e Criação, uma vez que esse conceito é tomado como “a perfeição absoluta na qual não há distinções e nenhuma diferenciação e, segundo alguns, nem mesmo volição” (2021, p. 117).

Conway foi muito influenciada pela cabala, especialmente pela vertente derivada dos pensamentos de Isaac Luria, e conjugada com elementos cristãos, trazida à Inglaterra por Franciscus Mercurius van

⁸ Conforme S3: “É também, em um sentido verdadeiro e real, uma essência ou substância distinta de suas criaturas, ainda que não dividida ou separada delas, mas em tudo presente da maneira mais íntima e próxima no mais alto grau; contudo, elas não são partes dele nem são intercambiáveis, assim como ele não o é com elas. Ele mesmo é, em um sentido verdadeiro e real, o criador de todas as coisas, que não apenas lhes fornece forma e figura, mas também essência, vida, corpo e tudo de bom que possuem.” (1982, p. 63 – 64). [“Ipse quoque sensu proprio & reali est Essentia vel substantia distincta a Creaturis suis, quamvis ab illis non divisa vel separata, sed quam arctissime & in summo gradu intime in ipsis omnibus praesens; ita tamen, ut illae nec sint partes ejus nec in ipsum convertibiles, prout nec ipse est in illis: Ipse quoque sensu vero ac proprio creator est rerum omnium, qui hisce non formam tantum praebet, & figuram, se dessentiam, vitam, corpus, & quicquid alias boni habent.”]

Helmoth⁹. Em uma versão de textos cabalísticos publicada em latim com o título *Kabbala Denudata*, em 1677, a questão sobre a relação entre Deus e Criação é posta sob o ângulo de um movimento de contração e expansão: o *tzimtzum*. Em suma, Deus não teria criado o universo a partir do nada, mas teria produzido um vazio dentro de si mesmo, o qual foi então preenchido com a luz original. Nessa versão cabalística, os dois impasses antes apresentados teriam, ao menos parcialmente, sido resolvidos, pois o fato de Deus criar um vazio dentro de si mesmo seria um ato contrário a qualquer necessitarismo lógico, em função da própria negação que a ideia de vazio implicaria, bem como seria um ato contrário a uma suposição de racionalidade absoluta; ao mesmo tempo, a criação de um vazio – signo de negatividade – indicaria a volição de Deus. Contrária a certas vertentes que negariam até mesmo a volição de Deus com base no conceito de *Ein-Sof* (sem limites), a vertente cabalística que influenciou Conway oferecia uma saída distinta para os impasses indicados e, mais, dispunha uma ideia de “espaço” para o acontecimento da criatura enquanto fato da Criação.

Ao derivar as consequências de seus postulados iniciais, ainda no primeiro capítulo, Conway, avança para indicar que “em Deus está uma ideia, que é a sua imagem, ou palavra existindo dentro dele, a qual, seja em substância ou em essência, é uma e a mesma com ele”¹⁰ (1982, p. 64). É importante notar a reduplicação presente no argumento, pois uma vez que os atributos de intangibilidade de Deus são colocados, Conway afirma que há uma ideia presente em Deus, uma imagem ou palavra que serve como modo de expressão de sua substância. Ainda que tenha sido influenciado pela cabala, o tratado se apresenta como uma obra de filosofia e Conway se vale dessa reduplicação para abrir o espaço para apresentar os contornos de uma ontologia que parte de Deus, mas que se determina pela criação como uma comunicação enquanto expressão dessa imagem ou palavra e, portanto, como uma efetivação da vontade divina. Nesse ponto, o argumento de Conway encontra o fechamento de sua primeira demonstração ontológica. Uma vez que os atributos de Deus são aceitos em sua substância – perfeição, onipotência, onipresença, etc. –, e uma vez que se aceita que a ideia de Deus está contida em Deus, mas este não se limita a ela, então deriva-se a consequência de que sua essência é superior a uma determinação meramente racional, de tal modo que é necessário que se reconheça conjuntamente que existe nele a vontade, “através da qual ele executa e põe em ato aquilo que estava oculto na ideia, de modo que ele produz uma substância distinta e essencial”¹¹ (1982, p. 64). Deus cria a partir da imagem de si mesmo e isso é feito “para criar a essência de uma criatura, pois não é só a Ideia que confere uma entidade à criatura, mas é a vontade conjugada com a Ideia”¹² (1982, p. 65).

A criação, tanto enquanto ato quanto enquanto a efetividade das criaturas, é qualitativamente da mesma substância de Deus, havendo apenas uma diferença de grau, uma vez que as criaturas foram criadas a partir da conjugação entre a Ideia (imagem) e a Vontade de Deus. Até esse ponto do tratado, a ontologia de Conway parece completamente determinada pela posição de Deus e pela emanção da substância em relação ao ser divino. Contudo, já no segundo capítulo essa estrutura começa a ser torcionada em sua perspectiva. É fato que, conforme a coerência dos postulados, “todas as criaturas são simplesmente porque Deus quer que sejam”, mas disso também se segue que a criação se dê de forma imediata, sem uma intervenção do tempo, mas em uma produção do tempo para as próprias criaturas, já que “não se pode dizer que as criaturas, consideradas em si mesmas, são coeternas com

⁹ Para maiores considerações sobre as relações de Conway com van Helmoth e a cabala, cf (Hutton, 2005, p. 156 ss.)

¹⁰ “In Deo Idea est, quae ipsius est imago, vel verbum intra ipsum existens, quae in substantia vel essentia unum idemque est cum ipso.”

¹¹ “... per quam exequatur & in actum deducat, quod occultum est in illa Idea, nimirum ut illud producat, distinctamque exinde faciat substantiam Essentialem.”

¹² “... atque hoc ipsum est creare, nimirum essentiam creaturae, non enim sola Idea entitatem largitur Creaturae: sed voluntas cum Idea conjuncta.”

Deus”¹³ (1982, p. 67). Criadas imediatamente, as criaturas estão presentes desde o princípio de sua criação, de tal modo que para elas o tempo é infinito, mas nunca eterno. Há, nesse ponto, uma limitação, decorrente não de Deus, mas da criação e, portanto, disposta em relação às criaturas. Pela perspectiva de Deus e da substância mesma, as criaturas são coeternas, mas limitadas às suas próprias perspectivas pelo tempo e pelo espaço:

Tendo colocado estas coisas da maneira acima, agora será fácil responder à pergunta que a tantos deixa perplexos: se a criação foi feita, ou poderia ter sido feita desde a eternidade, seja desde a eternidade ou desde o eterno? Pois se por eternidade e por eterno entende-se um número infinito de tempos, então é claro que a criação deve ter sido feita, neste sentido, desde a eternidade. Mas se a eternidade é entendida como a que Deus tem, de modo que se possa dizer que as criaturas são coeternas com Deus, e que o tempo carece de início, isso é falso. Tanto as criaturas, quanto os tempos, que são apenas os movimentos sucessivos e operações das criaturas, têm um começo, que é Deus ou a vontade eterna de Deus.¹⁴ (1982, p. 68)

Deus não possui devir, mas as criaturas estão marcadas pelo devir desde a criação, seja porque a criação é a introdução do devir, seja porque suas limitações espaço-temporais obrigam-nas à participação no devir por meio dos “movimentos sucessivos e operações das criaturas”. A limitação das criaturas, contudo, não está disposta como uma falha na substância ou como uma diminuição na potência da substância, mas é o reflexo de uma fluidez dos próprios atributos de Deus, sobretudo no que diz respeito à vontade e à bondade. É nesse ponto que a perspectiva se altera no tratado, uma vez que os atributos de Deus, para estarem presentes nas criaturas, precisam estar presentes continuamente. Se Deus é bondade, como Conway enfatizará, então sua substância deve *ser* nas criaturas enquanto uma continuação de Deus, mesmo se admitimos que as criaturas participam em menor grau nessa substância, ou são expressões menos perfeitas dessa substância. A limitação da criação, que participa de maneira infinita, mas não coeterna com Deus, é convertida em um ponto favorável às criaturas, já que é nessa infinitude que a “bondade comunicativa de Deus” surge como um atributo agora revertido na perspectiva das criaturas, de tal maneira que Conway pode então afirmar que “o atributo essencial de Deus é ser o Criador”¹⁵ (1982, p. 68 – 69).

O terceiro elemento que comporia a ontologia tripartite, e que no fundo ocuparia a segunda posição na relação entre Deus e Criaturas, é apresentado como variações de um mesmo tema, sendo tanto a expressão material da expressão (o *logos*), quanto a personificação do primeiro homem (*Adam Kadmon*) através do Messias, o qual teria a função, filosófica, de servir como a efetivação da comunicação entre criaturas e Deus. Na ontologia de Conway, contudo, e especificamente na maneira que o tratado se estrutura, a explicitação do *ser* passa a depender, ao menos analiticamente, das criaturas, de tal maneira que é o problema da unidade de matéria e espírito que regra o que chamaremos de um monismo transcendentalista.

¹³ “Et quamvis dici nequeat, creaturas inse consideratas Deo esse coaeternas.”

¹⁴ “Hic ita praedicto modo positus, jam facile responderi poterit ad quaestionem illam, quae tantopere torsit quam plurimos: utrum Creatio facta sit, vel fieri potuerit ab aeternitate, sive ab aeternitate, sive ab aeterno? Si enim per aeternitatem & aeternum intelligunt infinitum numerum temporum, hoc sane sensu creatio facta est ab aeterno: Si autem talem intelligunt aeternitatem, qualem Deus habet, ita ut dicendum sit, creaturas esse Deo coaeternas, temporisque carere initio, falsum hoc est: aequae enim creaturae ac tempora, quae nihil sunt aliud quem successivae motiones & operationes creaturarum principium habuerunt, quod est Deus, sive aeterna voluntas Dei.”

¹⁵ “... alias enim haec comunicativa Dei bonitas”; “Essentiale igitur Dei attributum est esse Creatorem.”

► 3 Corpo, espírito e a perfectibilidade das criaturas

A pluralidade dos entes criados é concordante com os atributos de Deus e com a substância da criação e esse é um dos pontos que tem produzido diferenças interpretativas na análise da obra de Conway. Muito embora as criaturas sejam parte da mesma substância que é Deus, e ainda que possam ter a comunicação com Deus por meio de *Adam Kadmon*, ainda assim há uma pluralidade de entes quando se trata de criaturas. A questão da pluralidade seria reforçada pelo fato de que Conway admitira que cada criatura é um ente singular, de tal maneira que sua participação na substância, ainda que potencialmente vinculada ao Uno que é Deus, ainda mantém em si a distinção de certa individualidade.

Esse é o argumento levantado por John Grey (2023) de forma bastante enfática. Ainda que este argumento não apresente uma oposição à tese sustentada no presente artigo, a questão aqui considerada não pretende lidar com a questão da pluralidade sob a perspectiva das criaturas, mas visa analisar de que forma a ontologia de Conway é estruturada, em sua totalidade, como um monismo transcendental. Por mais que John Grey sustente que sua interpretação pluralista não é compatível com o monismo, é preciso ressaltar que sua crítica a um suposto monismo - ou monismos - tanto se baseia nas visões monistas já elencadas anteriormente, como também é exclusivista ao considerar a pluralidade das criaturas em sua suposta distinção no nível da substância, mas sem considerar a disposição de Deus como essência ou substância. Em seu argumento, Grey afirma que Conway “toma as criaturas individuais como substâncias distintas”, sendo elas “ocupantes de um mundo criado que é casualmente holístico, mas não ontologicamente anterior a suas partes”, um argumento que se basearia no fato de que Conway se comprometeria com “a visão de que cada indivíduo é um sujeito moral distinto que tem responsabilidade por suas ações” (2023, p. 15). Esse argumento, no entanto, deve ser sopesado nos limites de sua determinação qualificativa, pois o que Grey toma por pluralismo só pode se sustentar quando se assume a individualidade como um pressuposto fundamental para a constituição das criaturas, sobretudo uma individualidade que seria consequência de um atributo de moralidade. No limite, a pluralidade de que fala Grey, embora imputada ao nível ontológico, tem, em verdade, um fundamento moral, de modo que poderia ser aceita a pluralidade nesse nível das criaturas individuais ao mesmo tempo em que se pensa que cada criatura é um ente que participa de uma mesma substância que está em uma relação constitucional monista.

Um anverso comparativo ao argumento de Grey pode ser encontrado em Rusu (2021), onde a filosofia de Conway seria vista como um monismo vitalista de tipo material, alocando-a com uma certa tradição pós-renascentista que aceita tal materialismo ao mesmo tempo em que critica uma determinação mecanicista ao materialismo. Para formatar seu argumento, no entanto, Rusu tem de apelar continuamente a outros autores, como Bacon, Telesio, Doni e Campanella, esses sim claramente imbuídos desse vitalismo materialista. Ao admitir um monismo vitalista material, Rusu, no oposto de Grey, não assume o que há de mais particular no tratamento dado por Conway às criaturas, ou seja, a prevalência de toda análise precisamente por sua manifestação ôntica em que as determinações de sua existência parecem ser postas precisamente pela dinâmica inerente à substância. Nega-se, assim, um pluralismo em prol de uma limitação conceitual em que a ontologia de Conway seria reconhecível por sua participação em um quadro monístico maior.

Nossa proposição, contudo, visa apresentar criticamente uma leitura que dê conta de demonstrar a pluralidade que a própria filósofa faz contar no lado das criaturas em sua determinação constitutiva na

relação com Deus, ao mesmo tempo em que visa compreender essa pluralidade não por um elemento exterior ao campo ontológico, como faz Grey¹⁶.

Não é o objetivo desse artigo discutir essa questão ontológica específica trazida por Grey e Rusu, ou seja, a delimitação das criaturas por um elemento externo ao seu campo de realidade efetiva, porém é importante ressaltar que, uma vez apresentados os pilares centrais de sua filosofia, Conway introduz sua análise das criaturas a partir dessa pluralidade. No capítulo 3 do seu tratado, a filósofa pontua que como “Deus pode fazer qualquer coisa que não implique em contradição”, então “não implica uma contradição se for dito que os mundos ou criaturas existiram ou têm existido continuamente por tempos infinitos antes deste momento, assim como existem por um tempo infinito depois deste momento”¹⁷ (1982, p. 72). Da mesma forma que a pluralidade é aplicada ao tempo em sua máxima extensão, para o passado e para o futuro, também a criação deve admitir a pluralidade em termos numéricos quanto às entidades, de tal maneira que “quando esses atributos são devidamente considerados, conclui-se também que as criaturas são criadas em número infinito, ou que há uma infinidade de mundos ou criaturas feitas por Deus”¹⁸ (1982, p. 72).

A pluralidade, no entanto, não se aplica somente às criaturas em uma possível multiplicidade de entidades, mas é também aplicada aos mundos e às variedades constitutivas das próprias criaturas. Mesmo as criaturas, por menores que sejam, possuem uma infinidade de partes que não podem ser contadas (1982, p. 73). Para Conway, a pluralidade constitutiva das criaturas não reflete simplesmente a potência de Deus enquanto Criador, mas entabula a possibilidade de apresentar o todo da criação como sendo constituído por “partes”, um passo argumentativo que permite apresentar espírito e matéria desde o princípio como dois elementos distintos, mas incluídos e coparticipativos na mesma substância.

A questão da subdivisão em partes infinitas é própria da filosofia moderna e Conway tinha claramente em vista o fato de que a decomposição de um todo em partes menores era geralmente aplicada no caso da extensão ou da matéria. Precisamente por isso sua apresentação sobre a relação entre corpo e espírito não parte da obviedade que seria apontar a decomposição da matéria em partes menores, mas insiste no fato mais estranho de que isso também é aplicado aos espíritos. Assim, se os corpos são compostos por corpos menores e assim sucessivamente, também os espíritos, Conway defende, são assim constituídos (1982, p. 73 – 74). Se a princesa Elisabeth da Boêmia havia questionado Descartes sobre a “não-extensionalidade da alma”, a filósofa britânica parte de uma determinação oposta, afirmando que os espíritos, em relação aos outros espíritos, possuem uma certa igualdade de extensão, sendo alguns mais sutis do que outros (1982, p. 73 – 74). Esses atributos, usualmente aplicados à matéria, são então igualados não apenas dentro de um mesmo âmbito aparente – espíritos com espíritos e corpos com corpos –, mas são estendidos em igualdade entre âmbitos supostamente diferentes: “Basta demonstrar

¹⁶Essa questão nos permite tratar, ainda que pontualmente, sobre uma questão metodológica. Como foi indicado, Conway trabalha com três espécies – Deus, Cristo e as criaturas – em sua ontologia. Se os primeiros capítulos de seu tratado visam dar conta de apresentar as bases de sua concepção, portanto estando mais atenta aos fundamentos e, nesse sentido, à Deus, é preciso reconhecer também o papel especular que há entre a figura de Adam Kadmon (o primeiro homem ou, então, o homem originário) e a figura de Cristo, uma vez que a presença do messias revelado em sua filosofia realiza um possível vínculo entre Deus e as criaturas, vínculo que teria se perdido. Optamos por não analisar profundamente, ao menos nesse trabalho, a figura de Cristo por buscar focar especificamente na dinâmica que é própria à constituição das criaturas, dinâmica essa que, como argumentamos, está em concordância com o que demonstra a própria filosofia de Conway. Haveria que se problematizar, em um trabalho futuro, de que forma a mediação realizada por Cristo pode, em verdade, servir como uma espécie de solução lógica, e talvez teológica – mas não necessariamente ontológica –, para o problema da mediação. Se aceitamos, no entanto, o monismo transcendentalista, percebemos que Cristo poderá ser tomado como a instauração ou a revelação de realidade efetiva (*actualitas*) daquilo que está contido já potencialmente em todas as criaturas como determinado pela própria criação.

¹⁷“Porro Deus omnino facere potest, quod non implicat contradictionem: hoc autem contradictionem non implicat, si mundi vel creaturae dicantur fuisse vel continuo exstitisse infinitis temporibus ante hoc momentum, prout sunt infinito tempore post hoc momentum.”

¹⁸“Hi attributis debite consideratis etiam sequitur criaturas esse infinito numero creatas, vel dar infinitatem mundorum sive creaturarum factorum a Deo.”

aqui que em cada criatura, seja espírito ou corpo, há o infinito, e que cada criatura, por assim dizer, tem o infinito dentro de si, cada uma destas também, e assim por diante até o infinito (1982, p. 74).

A demonstração de Conway, então, reforça a estrutura ontológica da substância, pois corpo e espírito são manifestações das criaturas em sua limitação no sentido em que estas são modos de ser. A dinâmica do corpo e do espírito não são, no entanto, modos de ser distintos da substância, pois isso seria uma contradição com os atributos de Deus, sobretudo com aquele da Vontade e da Bondade. Nesse sentido, Deus não é tomado em um sentido intelectual, mas é determinado pela manifestação das criaturas e *nas* criaturas. Como afirma a filósofa: “Assim, verdadeiramente, as coisas invisíveis de Deus são vistas claramente se são compreendidas por meio das ou naquelas coisas que foram feitas”¹⁹ (1982, p. 74).

Enquanto frutos da criação, ainda que limitadas, as criaturas, portanto, estão constantemente dispostas em uma dupla relação com Deus e consigo mesmas. Por um lado, elas devem de alguma forma acessar a Deus por meio de si próprias, o que significa que isso deve incluir todo o alcance de sua constituição e de seu modo de ser, tanto no corpo quanto no espírito. Por outro lado, as criaturas estão postas em relação à Deus e à si mesmas – portanto em relação à substância – em uma dinâmica advinda de seu próprio modo de ser, ou seja, de sua mutabilidade, de tal maneira que o contínuo fluir da criação que advém de Deus é manifesto nas criaturas não como algo externo a elas, mas como parte delas mesmas.

A substância não é manifesta nas criaturas e em relação às criaturas como algo externo a elas, mas é algo constitutivo tanto no corpo quanto no espírito. É por essa razão que Conway insiste que a divisibilidade do corpo não deve ser tomada como uma redução, pois Deus não poderia operar de modo a reduzir os indivíduos em sua individualidade, seja no espírito, seja no corpo²⁰. Mais do que isso, a irredutibilidade das criaturas em sua singularidade é fundamental para que as relações com o espírito sejam mantidas em termos de igualdade e para que as criaturas participem da criação em uma relação com Deus e consigo mesmas. Em sua mutabilidade, as criaturas são mutáveis da mesma maneira, ou seja, em uma mesma disposição em relação à substância²¹. Contudo, para que corpo e espírito sejam de fato copartícipes da mesma substância, ainda que em distintos modos de ser, então é preciso haver um elemento que os conjugue. Para Conway, muito embora uma dedução racional tenha seu valor e importância, é preciso considerar a existência das criaturas em sua relação com Deus e em sua autoafecção, uma disposição que não pode ser realizada por mera abstração ou cálculo lógico. Por essa razão, o que vincula corpo e espírito nas criaturas é um “princípio de percepção” (*principium percipiens*), o qual engloba “sensação e cognição, amor e desejo, dor e tristeza na medida em que afetam uns aos outros”²² (1982, p. 104). Trata-se, por óbvio, de uma percepção que está presente para a criatura em sua relação com o mundo, mas que também é posta para a criatura como reflexo da criação e, desse modo, como modo de relação com a substância da qual ela faz parte e é constituída, simultaneamente.

¹⁹ “Atque sic revera invisibilia Dei clare videntur, si intelligantur per illa, vel in illis, quae facta sunt.”

²⁰ Esse ponto é bastante sensível para o argumento de Conway, pois no dualismo em que a ênfase é posta na alma ou espírito, a divisibilidade do corpo não afeta a constituição de um indivíduo pois o todo essencial do indivíduo está alocado exclusivamente no âmbito incorpóreo. Como se trata de um monismo, a divisibilidade pode ser aceita como possibilidade, mas deverá ser entendida como uma possível consequência para os indivíduos, ao menos nos casos em que a divisão implique também em redução. Ressalvando esse ponto, Conway escreve: “Pois Deus não faz divisão em nenhum corpo ou matéria, exceto na medida em que coopera com as criaturas; E por essa razão ele nunca reduz as criaturas às suas menores partes, porque então todo movimento e operação nas criaturas cessariam. (1982, p. 77) [“Deus enim nullam facit divisionem in ullo corpore sive materia, nisi in quantum cooperatur cum creaturis; & propterea ipse nunquam reducit criaturas in mínimas earum partes, quia deinde omnis motio & operatio in creaturis cessatura eset.”

²¹ Conway é enfática quanto a isso e boa parte do capítulo VI é dedicado à questão da mutabilidade, permanência e continuidade das criaturas em relação a si mesmas e a Deus: “se alguma criatura é mutável em sua natureza, ela o é na medida em que é criatura” (1982, p. 87).

²² “Ut autem hoc paulo clarius demonstrum, nimirum quodlibet corpus vitam quandam esse in sua natura, vel spiritum, idemque esse principium percipiens, sensum habens & cognitionem, amoremque & desiderium, grandiumque & dolorem, prout aliter vel aliter affectum sit.”

Como Conway não limita o conceito de criatura aos seres humanos e o estende, de maneira justificada, a todas as coisas materialmente existentes, então a filósofa precisa admitir que haveria em toda a matéria essa mesma disposição perceptiva. De fato, isso não é contrário ao seu pensamento, sobretudo quando se considera que a percepção, nesse caso, ocorre não em uma simples mecanicidade da matéria, em uma espécie de auto-afecção cega, mas se dá em conjugação com o espírito. Conway chamará essa vinculação perceptiva entre espírito e corpo de vida, pontuando que não apenas espíritos e corpos podem se intercambiar entre si, como também essa dinâmica é precisamente a condição necessária para a efetivação desse princípio de percepção. Em um sentido muito amplo, a filósofa britânica está indicando que todas as coisas estão, de certa maneira, vivas, o que permitiria uma leitura vitalista de sua obra. Contudo, é preciso fazer algumas ressalvas quanto ao conceito de vida aqui presente e quanto à dinâmica da percepção na relação entre corpo e espírito.

Muito embora todas as criaturas sejam definidas como “vivas”, isso ocorre mais em um nível potencial do que realmente efetivo²³. A definição de “vida” é válida para que possamos descrever essa dinâmica própria das criaturas, seja em relação a si mesmas seja em relação à Deus – e à imagem divina criadora –, mas ela não é essencial em um sentido determinante para que possamos tomar o todo pela parte. Conway entende que a matéria é propensa à passividade assim como o espírito é propenso à atividade, propensões que não são absolutas e que podem variar conforme as disposições do espírito, do corpo e da própria relação entre eles. A vida, portanto, é antes uma tendência ou dinâmica do que propriamente uma determinação essencial. É preciso compreender, então, qual a direção dessa tendência ou dinâmica, e a distinção entre possibilidade e realidade efetiva aparece precisamente nessa solução:

Pois a excelência suprema de uma criatura está somente em sua potência, não em seu ato de ser infinita: isto é, em ser sempre capaz de se tornar mais perfeita e excelente ao infinito, embora este infinito nunca possa ser alcançado; pois não importa o quanto um ser finito possa progredir, ele ainda será sempre finito, mesmo que não haja limites para seu progresso.²⁴ (1982, p. 94)

Se corpo e espírito são modos de ser particulares relacionados à substância tanto em sua distinção quanto em sua igualdade, a dinâmica ou devir desses elementos tem de estar em consonância com os atributos da substância criadora que é Deus. Por mais que sejam finitas, as criaturas estão, ao menos em seu devir e, portanto, em sua potência, voltadas para o infinito. Esse é um dos pontos centrais da filosofia de Conway, uma vez que as dimensões particulares tanto do corpo quanto do espírito estão sempre postas não como uma mera efetividade – ou ato (*actum*) –, mas como uma *potentia* em relação ao infinito. Embora sejam limitadas por sua finitude singular, ou seja, cada criatura individual é finita por si mesma, não há limites para seu progresso. Um traço peculiar da filosofia de Conway está em apontar que essa ilimitação própria do progresso não está restrita a um dos lados da estrutura compositiva da criatura, ou seja, não está afixada só no espírito – como costuma ser o caso –, nem apenas no corpo, mas numa conjunção de ambos:

²³No capítulo 3, ao discutir a questão da divisibilidade, Conway também acabou lidando com o conceito de “*actualiter*”, isso é, de uma realidade efetiva ou de uma efetividade (1982, p. 76). Ao longo de toda a obra, é possível notar um cuidado da filósofa para não recair em definições que poderiam aproximá-la da filosofia escolástica, sobretudo quando em uma chave aristotélica.

²⁴“Suprema enim creaturae excellentia est in potential tantum, non vero actu esse infinitum: id est, semper posse fieri perfectiorem & excellentiorem in infinitum, quamvis hoc in infinitum nunquam attingi queat: quantumcunque enim ens quoddam finitum progredi queat, id semper tamen finitum est quamvis progressionis ejus nulli sint limites.”

Portanto, assim como um espírito precisa de um corpo para receber e refletir sua imagem, também precisa de um corpo para retê-la; pois cada corpo tem essa natureza retentiva em si mesmo, mais ou menos; além disso, quanto mais perfeito for um corpo, isto é, quanto mais perfeitamente misturado ele for, mais retentivo ele será.²⁵ (1982, p. 101).

Conway não nega que o espírito é, entre os dois elementos constitutivos da criatura, aquele que se encontra mais próximo da substância criadora que é Deus, mas em nenhum momento ela renega o corpo a uma qualidade distinta da substância ou afirma que este deverá – ou poderá – ser rejeitado pela criatura, tanto em termos teóricos quanto práticos. A dinâmica entre corpo e alma na relação com o infinito não é tampouco uma via de mão única e da mesma forma que uma criatura poderia abandonar estados mais refinados, também poderia recair, por sua própria disposição, à modos mais embrutecidos.

No argumento de Conway, e na estrutura mesma de sua filosofia, é essa a lacuna que fará toda a diferença na apresentação de seu monismo. Corpo e espírito já foram definidos como pertencendo a uma mesma substância nas criaturas e a relação com uma possibilidade ou potência de progresso infinito já dispôs as criaturas em vínculo direto com um dos atributos centrais de Deus. Caberia, no entanto, indicar uma motivação para a ação das criaturas, uma motivação que não passe por um determinismo externo ou uma espécie de aleatoriedade interna. Se são atributos de Deus a criação e a eternidade, Conway é incisiva para indicar que a bondade conjuga os outros atributos na relação de Deus com as criaturas. Por essa razão, as criaturas não estão meramente postas em um devir que se realiza na finitude em uma potência de infinitude. O devir das criaturas, numa imagem da substância que é Deus, é voltado para a perfeição.

Na perspectiva de Deus, não há um “movimento sucessivo ou operação na direção da perfeição, porque ele é absolutamente perfeito”²⁶ (1982, p. 69), mas as criaturas encontram-se em outra condição, de tal maneira que as “criaturas individuais são sempre apenas finitamente boas e finitamente distantes em termos de espécies; mas elas são apenas potencialmente infinitas, isto é, elas são sempre capazes de maior perfeição sem nenhum fim”²⁷ (1982, p. 94).

Essa noção de esforço por uma perfeição ou, então, de uma certa perfectibilidade, sobretudo quando pensada como parte da dinâmica ou do devir que é próprio das criaturas, é o elemento que produz o fechamento da filosofia de Conway. Com essa noção de perfectibilidade, não apenas a bondade de Deus encontra um reflexo no modo de ser das criaturas, como também permite compreender as dinâmicas internas da relação entre corpo e espírito. Por meio da perfectibilidade, não apenas as criaturas estão voltadas em sua dinâmica para um outro modo de ser que não o seu, como também Deus é disposto, por meio de sua bondade, em relação ao modo de ser das criaturas. É por isso que podemos, finalmente, tomar a filosofia de Conway como sendo caracterizada por um monismo transcendentalista.

► 4 Monismo transcendentalista

Em um monismo rigorosamente assumido na extensão de toda a extensão da filosofia de Anne Conway é necessário considerar todos os aspectos e modos de ser de sua ontologia. Como foi demonstrado, a filósofa argumenta pela existência de uma única substância ou essência que perfaz toda a existência

²⁵ “Sicut ergo quilibet spiritus opus habet corpore, ut recipiat & reflectat imaginem suam: ita corpore etiam opus habet, ut eandem retineat; quodlibet enim corpus naturam hanc retentivam vel magis vel minus in se habet, quoque perfectius est corpus aliquod, id est magis perfect mixtum, eo magis est retentivum.”

²⁶ “Cumque in Deo nulla sit successive motio, vel ad ulteriorem perfectionem operatio, eo quod ille sit absolutissime perfectus...”

²⁷ “Individa tamen creaturarum semper sunt finite tantum bona, & finite distantia, quoad species: potentialiter autem tantum sunt infinita, id est, semper capacia sunt ulterioris perfectionis sine omni fine.”

das coisas, sejam elas corpóreas ou incorpóreas. Ao longo de seu tratado, o embate com as filosofias de Descartes, Hobbes e dos escolásticos é continuamente marcado por uma tentativa de superação do problema do dualismo, sobretudo no que diz respeito à vinculação de corpo e espírito e sua motivação concomitante. Se a filosofia de Conway é tomada simplesmente por uma perspectiva voltada para as criaturas, então certas interpretações são favorecidas, como é o caso de uma leitura que visa sustentar um “monismo de precedência” ou um “monismo de existência”. Contudo, quando consideramos a ontologia de Conway sob a perspectiva da substância em seu ato de criação, e sobretudo no caráter originário desse ato, então esses monismos parecem recair no mesmo problema enfrentado pela cabala luriânica com relação aos impasses da abundância do ser de Deus e da criação *ex nihilo*. Da mesma maneira, o “monismo de existência” parece ser limitado a uma determinação retirada unicamente das criaturas, pois, na coerência do sistema de Conway, a existência de Deus e a existência das criaturas não poderiam ser consideradas em termos de igualdade sem incorrer em uma contradição flagrante com relação à substância, já que Deus não teria, por exemplo, uma existência própria do devir, sendo a criação a origem de um devir que é exclusivo para as criaturas, produzindo-se assim uma diferença qualitativa entre a substância de Deus e a substância das criaturas. Da mesma maneira, qualquer forma de atribuição de vitalismo à filosofia de Conway parece recair na dificuldade de se argumentar em favor de uma interpretação que tome Deus – e sua essência – como sendo uma manifestação da vida mesmo previamente – temporal, espacial e onticamente – ao ato da criação e ao aparecimento das criaturas. Um “monismo de substância”, por fim, não é de todo incoerente, mas parece limitado a tomar substância e essência como tautologias de si mesmas, implicadas em descrever o Ser sem atentar para a particularidade dos *modos de ser*, ou seja, precisamente aquilo que confere um ar de novidade à filosofia da viscondessa britânica em relação ao problema do dualismo. Ademais, muitas dessas posições parecem se preocupar em incluir a filosofia de Anne Conway em uma linhagem da história da filosofia que favoreceria sua aproximação com posições posteriores – como Leibniz, por exemplo –, sem considerar sua possível singularidade.

O monismo transcendentalista parece fornecer uma solução interpretativa mais ampla para a filosofia de Conway e especialmente para sua estrutura ontológica. O monismo transcendentalista afirma que há uma só substância e essência, expressa inicialmente pelo *ser* de Deus, mas essa substância ou essência encontra, em sua existência, outros *modos de ser*, aqui identificados sobretudo com as criaturas. Trata-se, portanto, de um monismo no sentido estrito, pois o todo da substância é um só, não havendo diferença qualitativa, seja entre Deus e as criaturas, seja entre as criaturas individuais entre si. Porém, é um monismo transcendentalista no sentido de que os diferentes modos de ser não são estanques e não se esgotam em si mesmos, mas recebem seus sentidos precisamente quanto na disposição para com outros modos de ser. Se Deus tem como essência o *ser* Criador, seu modo de ser se perfaz na criação e por meio do contínuo fluxo de sua criação em relação às criaturas, onde então sua bondade e perfeição encontram o reflexo e espelho de sua existência. Da mesma forma, o *ser* das criaturas, manifesto em seus diferentes modos de ser, encontram seu sentido em relação à Deus enquanto uma participação na substância e enquanto uma potência de perfectibilidade.

O tratado de Anne Conway ainda precisa ser melhor analisado em vários sentidos e há muitas questões a serem consideradas, tanto no que diz respeito a sua crítica e relação com a filosofia moderna, quanto em suas possíveis derivações. De todo modo, resta evidente que seu trabalho, ainda que breve, é instigante o suficiente para mobilizar novas interpretações.

► Referências

- CONWAY, A. 1992. *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More, and their Friends – 1642 – 1684*. Oxford: Clarendon Press; Oxford.
- CONWAY, A. 1982. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. Edited and with an Introduction by Peter Loftson. *International Archives of the History of Ideas*, **101**: Hague: Martinus Nijhoff.
- CONWAY, A. 1996. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Translated and Translated, Edited and with an Introduction by Allison P. Courdet e Taylor Corse. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DESCARTES, R. 1956. *Correspondance*. Tome VI. Org. Charles Adam; Gérard Milhaud. Paris: Presses Universitaires de France.
- GORDON-ROTH, J. 2018. What Kind of Monist is Anne Finch Conway? In.: *Journal of the American Philosophical Association*. p. 280-297.
- GREY, J. 2023. Anne Conway's Ontology of Creation: A Pluralist Interpretation. In.: *Journal of the American Philosophical Association*. p. 1-16.
- HUTTON, S. 2004. *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LASCANO, M. P. 2023. *The Metaphysics of Margareth Cavendish and Anne Conway: Monism, Vistalism, and Self-Motion*. Oxford: Oxford University Press.
- MERCER, C. 2019. Anne Conway's Metaphysics of Sympathy. In: Eileen O'Neill and Marcy P. Lascano (eds.). *Feminist History of Philosophy: The Recovery and Evaluation of Women's Philosophical Thought* (Cham, Switzerland: Springer Nature Switzerland AG). p. 49-73.
- MIGUEL, B. O. 2004. *La Filosofía de Lady Anne Conway, Un Proto-Leibniz*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- PUGLIESE, N. 2019. Monism and individuation in Anne Conway as a Critique of Spinoza. In.: *British Journal for the History of Philosophy*.
- RODRÍGUEZ, T. 2024. Historiographical Models for the Study of Anne Conway's Principia. In: *Journal of the History of Women Philosophers and Scientists*, 3(1): p. 74-99.
- RODRÍGUEZ, T. 2022. The Ecletism of Anne Conway. In.: C. LOPES et all (eds.) *Latin American Perspectives on Woman Philosophers in Modern History*. Switzerland: Springer Nature. p. 91-100.
- RUSU, D.-C. 2021. Anne Conway's Exceptional Vitalism: Material Spirits and Active Matter. In.: *The International Society for the History of Philosophy of Science*, 11(2): p. 528-546.
- SCHOLEM, G. 2021. *Cabala*. Trad. Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Editora Campos.
- THOMAS, E. 2020. Anne Conway as a Priority Monist: A Reply to Gordon-Roth. In.: *Journal of the American Philosophical Association*, 6(3): p. 275-284.

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Submetido em 10 de abril de 2025.

Aceito em 27 de outubro de 2025.