

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
CURSO DE BACHARELADO EM FILOSOFIA

Bruno Martinez Tessele

**DEUS, MATÉRIA E ESPÍRITO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE  
ANNE CONWAY**

Santa Maria, RS  
2024

Bruno Martinez Tessele

**DEUS, MATÉRIA E ESPÍRITO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE ANNE CONWAY**

Trabalho de conclusão de curso, apresentado ao Curso de Bacharelado em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de bacharel em Filosofia.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mitieli Seixas da Silva

## **DEDICATÓRIA**

*Dedico este trabalho à verdade, o maior bem de todos.*

## AGRADECIMENTOS

*A escrita deste trabalho foi possível graças ao apoio das seguintes pessoas:*

*Aos meus pais Renato e Angélica, que proporcionaram as condições afetivas e materiais para o meu prosseguimento no curso.*

*Ao meu irmão Igor, cujos conselhos para com a vida sempre me ajudaram.*

*Aos meus Amigos Rafael, Pedro Igor, Samuel, Pedro Guilherme e Luiz, companhias cujo valor sempre considerarei pelo resto da vida.*

*Ao meu amigo Diego, companheiro das minhas mais frutíferas caminhadas noturnas, cujo aprendizado meu espírito nunca esquecerá.*

*Aos professores Albertinho Luiz Gallina e José Lourenço, que foram essenciais na minha formação.*

*À professora Mitieli por me orientar neste trabalho.*

*E, acima de tudo, a Deus.*

*“É verdadeiramente de um filósofo este páthos — o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este”*

*(Platão)*

*“Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar”*

*(Aristóteles)*

## RESUMO

# DEUS, MATÉRIA E ESPÍRITO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE ANNE CONWAY

Autor: Bruno Martinez Tessele

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mitieli Seixas da Silva

Este trabalho teve como objetivo trazer à luz a filosofia de Anne Conway, buscando situá-la no contexto do século XVII e destacar sua relevância. Iniciamos com uma breve biografia de Conway, explorando sua formação intelectual, influências, como Henry More e os platonistas de Cambridge, e as adversidades pessoais que moldaram seu pensamento. A seguir, examinamos a filosofia de Herbert de Cherbury, cujas ideias sobre religião natural e a primazia da razão tiveram impacto direto sobre os platonistas de Cambridge, como Ralph Whichcote, Henry More e Benjamin Cudworth. A análise do platonismo revelou a continuidade das ideias de Platão, destacando semelhanças com Plotino e Agostinho, e o ecletismo da Renascença, que influenciou os platonistas de Cambridge. Estes pensadores, com suas abordagens conciliatórias e sistematizantes, foram essenciais para o desenvolvimento das ideias de Conway. Na seção dedicada à filósofa, abordamos seu tratamento do problema do uno e do múltiplo, um tema central na tradição platônica, e apresentamos os três primeiros capítulos de seu tratado junto com as suas respectivas traduções. O trabalho conclui com a ênfase na importância de integrar Conway no cânone filosófico, destacando a necessidade de uma revisão crítica para reconhecer sua contribuição significativa e corrigir lacunas históricas, ampliando a compreensão dos fatores que influenciaram a transição da filosofia renascentista para a filosofia moderna.

## SUMÁRIO

1. Introdução	8
2. Anne Conway: uma penosa e filosofante biografia	9
3. 1. Herbert de Cherbury, o filósofo irenista	13
3. 2. O Platonismo e os “platonistas” de Cambridge	19
3. 2. 1 Platonismo: uma breve exposição	20
3. 2. 2 O Platonismo de Cambridge	23
3. 2. 3. Considerações finais sobre os platonistas de Cambridge	30
4. A Filosofia de Anne Conway	30
4. 1 Capítulo I: Deus e seus atributos divinos	31
4. 2 Capítulo II	33
4. 3. Capítulo III	36
5. Tradução do Tratado Os Princípios da Mais Antiga e Moderna Filosofia de Conway: Capítulos I, II e III.	40
5. 1. Capítulo I	40
5. 2. Capítulo II	43
5. 3. Capítulo III	45
6. Conclusões	51
REFERÊNCIAS	55

## 1. Introdução

A riqueza e a pluralidade intelectuais com as quais um olhar panorâmico de qualquer indivíduo acerca da história da filosofia é impingido denota não só esse complexo de sofisticados pensamentos e abstrações do espírito, como também resplandece a evolução deste estro filosófico, os seus encontros e desencontros entre teorias e ideias igualmente legítimas do ponto de vista da razão. Tal situação que o espírito se defronta — a de imersão antinômica na história do pensamento — é um convite, senão um impulso natural, para a exploração de terras intelectuais dos quais despercebida ou despreziosamente ele passou na sua autorreflexão, esta que é a atividade *par excellence* do filosofar. O presente escrito, posto a sua frente, caríssimos leitores, é uma viagem a umas dessas terras pouco conhecidas do espírito: a filosofia de Anne Conway.

Um percurso dessa estirpe, porém, necessita de alguns pontos-chaves de entendimento para a adequada introdução à filosofia da pensadora londrina. O esclarecimento desses pontos envolve a exposição de alguns assuntos que, considero eu, são de suma importância para o estudo da filósofa. Os pontos a serem analisados, junto às suas respectivas justificativas, são: i) uma breve exposição da biografia de Conway — pois, conforme ficará mais claro, a sua vida reflete muito na sua filosofia, a ponto de a noção de uma auxiliar na compreensão da outra; ii) o contexto histórico e intelectual dos quais a autora está inserida — isso significa apresentar sumarizadamente a tão profícua, porém não tão estudada, escola dos platonistas de Cambridge, fazendo um retrospecto de seus principais autores; iii) um panorama de sua filosofia, ou seja, quais são as suas principais preocupações filosóficas.

Tal Era, tão profusa e emancipadora para a razão humana, indubitavelmente produziu espíritos de grande gênio: da magnífica descoberta do *cogito ergo sum* por parte de René Descartes até o revolucionário estabelecimento dos limítrofes da razão e do conhecimento humanos postulados pelo incontornável Immanuel Kant, atingindo o seu ápice com o decreto totalizante do fim da história e da realização da plena liberdade do espírito absoluto concretizados pela conquista de Napoleão na Europa, acontecimento único e apoteótico para a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, este que é visto por muitos como sendo o cume da filosofia moderna e do iluminismo. Essa constelação de autores e ideias, entretanto, não está completa. Ela contém lacunas; contém filosofias, filósofos e filósofas cujas contribuições ou foram deixadas de lado pelo turbilhão da história ou foram pouquíssimo estudadas pelos intérpretes e estudiosos posteriores, seja por ignorância, seja por escolha pessoal. Ambas as opções são igualmente prováveis, visto a imensa compilação de obras que tratam da história

da filosofia moderna: nestas, Conway, e tantas outras filósofas, simplesmente não constam em sua esmagadora maioria. Uma revisão incluindo-a faz-se, então, vital para qualquer estudioso ou interessado na filosofia moderna que almeja ter uma visão mais ampla e diversificada e, portanto, mais justa quanto aos personagens envolvidos desse período tão *sui generis* do gênio humano. Este escrito é só mais uma tentativa de insuflar nos amantes da filosofia moderna mais uma filosofia de mais uma filósofa em seu repertório.

Essa revisão dentro de certos limites exige passos, exige uma exegese, uma interpretação cujos traços das visões do autor que vos escreve inevitavelmente influirá no decorrer deste trabalho; tentar ser neutro, infelizmente, não impede a ocorrência de um nível mínimo de arbitrariedade. Diante disso, peço ao leitor de antemão compreensão aos eventuais erros ou associações apressadas dos quais podem constar nesta exposição. As linhas seguintes são o resultado de um esforço exegetico, de um movimento que objetivou trazer à cena uma filósofa tão injusta e lamentavelmente olvidada, como é o caso de Anne Finch Conway.

## 2. Anne Conway: uma penosa e filosofante biografia<sup>1</sup>

Não é raro entusiastas ou estudantes relatarem ao léu o frequente e sábio conselho por parte de seus mestres ou professores de que para se ter uma sólida e integral compreensão da obra de um autor, é destor, senão essencial, vasculhar e estar minimamente a par de sua vida, tendo consciência sobre as circunstâncias sob as quais seu pensamento foi erigido. Trazê-las à luz, portanto, torna-se um ponto de partida eficiente para entendermos a pungente obra de Anne Conway, filósofa cuja amargura física e moral ressoavam na sua pena. Traçar sua trajetória de vida constitui-se, além de um primeiro e necessário passo em termos de apresentação, como uma lição no que tange ao modo filosófico e aferrado de lidar com um tormento qual Conway passou. Essa história aflitiva, junto, é claro, aos seus bons momentos, serão delineados doravante, com o objetivo de chamar a atenção do leitor a respeito da vida dessa obscurecida mas intelectualmente ilustre filósofa.

---

<sup>1</sup> A maior parte dos dados biográficos que se utilizou é de HUTTON (2004). Talvez seja uma das poucas e melhores biografias de Conway disponíveis, tirando NICOLSON, Marjorie Hope. *The Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountess Conway, Henry More and their Friends, 1642-1684*. Clarendon press, 1992. (Infelizmente essa compilação de correspondências não foi possível ter acesso, sendo uma grande falta para o presente escrito.) Além de traçar detalhadamente a trajetória dos membros da família da filósofa, a obra relata praticamente toda a sua vida, incluindo a sua relação com a religião e com as filosofias de sua época. Por questão de tempo e por Hutton o ter feito com primor, neste trabalho a parte biográfica será condensada a fim de dar um panorama da vida da filósofa para o leitor. Para um texto online e introdutório em português sobre a Conway veja: Pugliese, Nasstasja. *Anne Conway*. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia, V. 6 N. 3, 2020, p. 44-54. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/anne-conway/>. Acesso em: 29 jul. 2024.

No dia 14 de dezembro do ano de 1631 aconteceu o nascimento de Anne Finch, filha de Heneage Finch e de Elizabeth Bennett, ambos casados em 16 de abril de 1629. Seu pai acabou morrendo em 5 de dezembro de 1630, cerca de quase um ano depois de seu nascimento. Apesar da morte do pai, a infância de Conway não se reduziu à convivência da mãe: esta, além de já ter tido um filho chamado Simon Bennett, fruto de seu casamento anterior, acabou se tornando madrasta de outros 4 provenientes do primeiro casamento de seu falecido marido denominados Heneage, Frances, Elizabeth e John<sup>2</sup>. Ainda com Heneage, Elizabeth teve antes de Anne a filha Francis. Assim, Anne Finch cresceu como a caçula de uma família composta de 8 membros: ela, seus quatro meio-irmãos, sua irmã e sua mãe.

Embora não haja registros sobre a educação de Anne em sua infância, é presumível que a sua mãe fora a responsável por essa tarefa, da qual incluía também Elizabeth e Francis, uma vez que as mulheres não tinham o direito à educação formal. Os irmãos, Heneage e John, por sua vez, foram mandados para Westminster School e Eton College, respectivamente. Mais tarde, John ingressa no Christ's College de Cambridge, onde conheceu Henry More, figura à qual tanto John quanto Anne se referiram como seu tutor. Conforme aponta Hutton: “A sua educação posterior [de Anne] foi certamente um ‘spin-off’ da do seu meio-irmão John, pois o seu tutor em Cambridge, Henry More, foi quem aceitou Anne como aluna por correspondência.”<sup>3</sup> Dessa forma, John servirá como intermediário entre More e Anne, sustentando uma profícua relação entre os três intelectuais.

Anne, apesar das restrições educacionais, teve condições de estudar filosofia, grego, hebraico e latim, disciplinas extremamente elitizadas na sua época. Isso se deveu muito em virtude de seu relacionamento intelectual e por correspondência com Henry More mediado pelo seu irmão John. Em 1653, John chegou a dizer que achava aconselhado traduzir um tratado seu escrito em latim para o inglês, pois seria proveitoso os comentários da irmã mais nova. Aqui, portanto, Anne provavelmente ainda não aprendera latim. Mais tarde, ela teria aprendido grego<sup>4</sup> e hebraico a fim de estudar a cabala.

---

<sup>2</sup> John Finch, meio-irmão de Conway, foi uma figura importantíssima para a formação filosófica da pensadora. Graças a ele que Conway conheceu Henry More, um dos principais filósofos da chamada escola dos platonistas de Cambridge. (A influência desses pensadores para com a filósofa será melhor abordada em algumas páginas mais tarde.) A mútua cordialidade e respeito de ambos os irmãos é demonstrada nas suas várias correspondências; numa delas o irmão destoa um pouco o tom afetuoso que costumeiramente tinha com a irmã devido à conversão desta última ao quakerismo. Tal descontentamento é encontrado em UNDERWOOD, T. L. *Sir John Finch and Viscountess Anne Conway: Two Unpublished Letters*. *Quaker History*, v. 67, n. 2, p. 112-121, 1978. Nela, John manifesta o seu receio quanto a certas práticas dos quakers. (Esse envolvimento tardio e profundo de Conway será também melhor abordado mais adiante.)

<sup>3</sup> HUTTON (*ibid.*, p. 17).

<sup>4</sup> Sobre o grego, provavelmente ela o aprendeu no ano de 1665. Ver nota de rodapé 20 em Hutton (*ibid.*, p. 18).

A oportunidade de exercer seu intelecto mesmo sendo mulher se deu muito em virtude da valorização que o seu pai, Heneage, tinha para com a cultura: todos livros que adquirira guardava para os filhos; não só isso como também investia muito na educação deles. Esse zelo do pai decerto inspirou a vocação de Anne pela erudição. Tal alento encontrará o ensejo de se manifestar latentemente devido a uma das melhores bibliotecas do país, da qual seu imenso e rico acervo foi possível graças à atividade de colecionador de livros que o futuro sogro de Anne, segundo visconde de Conway, exercia. A admiração deste para com aquela é evidente: ele apreciava a inteligência de sua nora, chegando a dizer de modo estranhamente elogioso que Anne “escrevia como um homem”<sup>5</sup>.

Outro marco na vida de Anne é o seu casamento com Edward Conway, conhecido por ser “um homem ‘de grande honra e generosidade’.”<sup>6</sup> De ascendência galesa, a família de Edward devia seu patrimônio majoritariamente aos serviços prestados à coroa, que eram de cunho militar, diplomático e administrativo, a ponto de Edward ter seu título elevado ao estatuto de visconde de Conway e de Killultagh. Ao casar-se com Anne, contudo, a sua família já não tinha a grande influência e riquezas conquistadas pelos os seus serviços à coroa. Ainda assim, a sua família encontrava-se num estado de relativa estabilidade em decorrência de sua adaptação quanto às mudanças provocadas pela Guerra Civil. Levando em conta esse histórico cambaleante da família Conway, não é difícil intuir que a sua união com a família Finch motivara-se não só amorosa mas como também financeiramente<sup>7</sup>, uma vez que os Finch eram muito bem quistos na Câmara dos Comuns. E isso se torna notável quando Heneage Finch, pai de Anne, ganhou muito reconhecimento por parte da administração restaurada dos Stuart, em virtude de suas delações a respeito de infanticídios.

Ao contrário de sua esposa e de seu pai — este que, igualmente àquela, estava sempre a par das novidades da filosofia, além de possuir um vastíssimo leque de interesses que iam “desde a química à escrita de peças”<sup>8</sup> — não era uma pessoa intelectualizada. A despeito disso, vale notar que o seu pai, um dos maiores colecionadores de livros da Inglaterra, possuía uma acervo com cerca de 11.000 livros, número que ultrapassava qualquer universidade inglesa da época. Embora pessoalmente não tivesse pendor para a educação, Edward, todavia, não a desvalorizava; ao contrário, além de a considerar como “o maior patrimônio que se

---

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>7</sup> Segundo Hutton (*ibid.*, p. 20) : “O benefício imediato da união [entre os Conway e os Finch] é evidente numa carta do qual se menciona que a senhora Finch [Anne] contribuiu para uma caução de 1.000 libras e noutra que Edward Conway, mais novo, conseguiu saldar uma dívida de 6.000 libras ao senhor Gervais Elwes com a parte de sua esposa.”

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 21.

pode dar.”, ele chegou a se oferecer para comprar um terreno necessário à construção de uma escola gratuita em Lisburne.<sup>9</sup> Curiosamente, Edward achava que uma instrução em filosofia, especialmente de caráter cartesiano, era um requisito necessário para a formação de um cavaleiro. Isso indica não só uma possível influência de Conway com relação à visão de educação que Edward tinha, como também que a sua própria educação foi feita nestes moldes. Deste modo, fica claro que o casamento com Edward proporcionou a Anne o cultivo de uma vida intelectual, cercada por uma abundância de obras dos mais variados tipos.

Um dos fatos mais tristes e em certa medida mais instigantes são as terríveis dores de cabeça que Conway sofria aparentemente sem uma explicação científica.<sup>10</sup> Esse flagelo, do qual foi alvo de inúmeras tentativas com o fim de amenizá-lo ou até de suprimi-lo por parte de Edward — tanto por meios religiosos (prática muito comum na época) ao trazer o curandeiro protestante Valentine Greatrakes, como por meios científicos ao trazer o médico Van Helmont —, perdurou até a morte da filósofa, no dia 23 de fevereiro de 1679, aos 47 anos de idade.

### **3. Uma breve introdução ao contexto filosófico de Conway: Edward Herbert de Cherbury e os platonistas de Cambridge**

A pesquisa acerca de um autor inevitavelmente levará ao estudo de seu contexto intelectual. O contexto de Conway, inserido na Inglaterra do século XVII, envolve diretamente os chamados platonistas de Cambridge, que abrangia uma série de figuras, uma das quais era Henry More, autor de suma importância para a filosofia de Conway.<sup>11</sup> Todavia, há uma outra figura cuja importância para o platonismo de Cambridge é inegável: Edward Herbert de Cherbury.

O início da filosofia moderna bebeu de fontes renascentistas para seu próprio desenvolvimento. Os Platonistas de Cambridge também devem aos filósofos renascentistas: estes, incluindo Marsílio Ficino — que foi um dos principais responsáveis pela recuperação do *corpus* platônico, que fora tão alijado em prol do aristotelismo tão caro à filosofia medieval dos séculos XII (curiosamente também chamado de renascentismo) e XIII (a

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>10</sup> Para uma leitura sucinta e mais cientificamente adequada do caso de Conway, ver MARTENSEN, Robert. *A philosopher and her headaches: The tribulations of Anne Conway*. In: The Philosophical Forum. Malden, USA: Blackwell Publishing Inc, 2008. p. 315-326. Nesse artigo o autor tenta mostrar como a ainda dicotômica visão dos cérebros masculino e feminino influenciou no tratamento do caso da filósofa como na sua repercussão na medicina da época.

<sup>11</sup> E conseqüentemente para a sua adesão à Cabala, pois este era um assunto estudado pelos platonistas de Cambridge.

chamada “alta escolástica”)<sup>12</sup> —, Pietro Pomponazzi, Cesare Vanini, Girolamo Cardano, Lacopo Zabarella, Michel de Montaigne, Pierre Charron entre outros autores da renascença são encontrados nas bibliotecas britânicas, inclusive na do segundo Visconde de Conway. Edward Herbert (1583-1648), filósofo que não pode ser considerado nem fundador nem integrante de qualquer escola de pensamento, junto com os platonistas de Cambridge (que ele certamente influenciou) representa uma oposição ao aristotelismo ainda presente mesmo no século XVII, onde o espírito moderno já se encontrava bem estruturado. Obter um panorama a respeito deste último e daqueles primeiros pensadores é uma forma mais consciente e segura de adentrar a filosofia conwayniana, tornando-se um requisito para se ter ciência dos problemas pelos quais a filósofa se defrontou.<sup>13</sup>

### 3. 1. Herbert de Cherbury, o filósofo irenista

Autor das obras *De veritate*, *De religione gentilium* e *De religione laici*, Herbert de Cherbury é um filósofo inglês cuja solitude teórica, isto é, o fato de não ter nenhuma filiação a qualquer escola de pensamento de sua época, não lhe impediu de realizar contato com parte da intelectualidade europeia seiscentista: de Grotius, Tilenus, Causabon até Mersenne<sup>14</sup>,

<sup>12</sup> Qualquer redução terminológica atribuída ao entendimento geral de um determinado período corre o risco de distorcê-lo grotescamente. Esse é o caso dos séculos XII e XIII: denominá-los simplesmente de períodos referentes ao domínio do *corpus* aristotélico obscurece as minúcias dentre os seus diversos autores, homogeneizando-os à maneira de um todo cujas partes não contemplam diferença alguma entre si. Como aponta Stone (em NADLER, 2002, P. 7., ss.), tal embaraço se deu muito em virtude dos próprios autores canônicos que comentavam sobre os “professores escolásticos”: faziam-no ou de uma forma pejorativa ou sem distingui-los precisamente; além disso, não obstante, a historiografia contemporânea, ao dissertar sobre as influências medievais na filosofia moderna do século XVII, muitas vezes repete esse vício. Então, ao se deparar com qualitativos como “aristotélico”, “escolástico” ou “aristotélico-escolástico”, que porventura aparecerão aqui ou acolá neste escrito, tenha-se sempre em vista a referida problemática. Para uma análise da integração da obra aristotélica nos currículos das universidades dos séculos XVI e XVII, e sua respectiva influência no nascedouro da filosofia moderna, ver STONE (*op.cit.*, p. 9-15). (Ademais, como se verá, Herbert e os platonistas de Cambridge não são de todo opositores do aristotelismo; pretenderam, isso sim, utilizá-lo sem preterir o platonismo que caíra em desuso generalizado na Europa dos séculos XII e XIII. Eles, poder-se-ia dizer, construíram filosofias ecléticas; a de Conway também merece tal epíteto.

<sup>13</sup> É impressionante tal riqueza teórica/filosófica não ser suficiente para uma devida integração curricular dos platonistas de Cambridge nas universidades de filosofia mundo afora. Talvez, com essa tendência revisionista do cânone da filosofia, esses autores apareçam mais nos estudos de filosofia moderna. Este escrito, dentre outras coisas, é também um incentivo, fruto certamente de uma espontânea curiosidade intelectual, para o estudo dessas figuras; fazendo parte dessa constelação, Conway e os respectivos estudos e divulgação de sua obra, servem também como uma porta de entrada para a pesquisa da referida escola.

<sup>14</sup> O “secretário da ciência europeia” jamais deve ser esquecido. Nascido em 8 de setembro de 1588, Marin Mersenne é uma das figuras mais importantes da filosofia e ciência modernas: pois, além de sua trajetória intelectual representar quase que *ipsis litteris* a transição do pensamento “aristotélico-escolástico” para o científico-moderno — de um árduo defensor do aristotelismo contra todos aqueles que ousassem substituí-lo por uma nova e desconhecida filosofia, para, em torno de uma década, tornar-se um amante e um grande entusiasta do “inimigo”, a ciência galilaica e o seu método experimental —, o polímata francês foi responsável por um dos maiores exemplos de comunicação científica no mundo ocidental — graças a sua rede de correspondência, foi possível o intercâmbio entre um sem-número de cientistas e filósofos no século XVII, permitindo à posteridade uma visão mais apurada do pensamento da época. Além disso, Mersenne teve um papel fundamental para a divulgação da obra cartesiana: sem ele, Descartes dificilmente teria plena consciência da recepção de seus

Gassendi e Descartes. Dentre estes três últimos, ao primeiro é-lhe atribuído a tradução francesa do *De veritate*; o segundo era conhecido de Herbert; e o terceiro entregou-lhe uma cópia de suas *Meditações* — de modo que, como recíproca, Herbert comentou uma tradução francesa do *Discurso método* de Descartes, assim como este e Gassendi escreveram comentários a respeito da segunda edição de *De veritate* (1633) do filósofo irenista. Para que homens como Gassendi e Descartes comentassem o tratado de Herbert, algo nele certamente lhe chamou a atenção. Portanto, um exame seu é necessário para o correto entendimento da obra do filósofo inglês e o modo como o seu pensamento permeou a posteridade.

*De veritate* é um tratado epistemológico característico de sua época. Numa amálgama de pressupostos neoplatônicos, aristotélicos e estoicos, *De veritate* ao menos segue a concepção tradicional de verdade até então: a verdade é a identificação do conhecido (o objeto) com o conhecedor (na linguagem de Herbert, o “espírito”). Trata-se aqui daquela máxima da filosofia antiga, a saber, que o *logos* do mundo se encontra com o *logos* do espírito, tornando o conhecimento possível. O espírito, por ser racional, nota a ordem do mundo, assim como a ordem de seu pensar. Essa identificação entre espírito e mundo é a condição necessária para o conceituar daquele: ao filosofar, o espírito conceitua; os conceitos, por sua vez, “apreendem” aquilo que permanece “uno” mesmo no “múltiplo”; noutras palavras, os conceitos “capturam” o *deivir*, que por excelência é um eterno vir a ser. Encontrar a permanência na mudança é um dos principais objetivos do filosofar; ao encontrá-la, o espírito “reordena” a natureza, e, deste modo, faz ciência. Portanto, ordem, razão (*logos*), ciência e conhecimento andam juntos. Qualquer epistemólogo, filósofo da natureza e cientista natural, embora possa trocar os termos, inevitavelmente chegará a essas noções comuns a partir de distintos sistemas teóricos. A epistemologia de Herbert, *mutatis mutandis*, opera sob esse plano de fundo. Ela precisa construir ou inspirar-se numa teoria da alma (uma psicologia do sujeito que conhece) e numa teoria ontológica (a natureza do que é conhecido). A primeira o filósofo constrói com claras inspirações; a segunda, ele a deixa somente implícita.

Herbert expressa esse isomorfismo nos seguintes termos: nada é conhecido senão através das faculdades do espírito; todo objeto cognoscível no mundo tem uma correspondência apreensível com uma faculdade do espírito; a identificação entre este e

---

escritos por parte da intelectualidade europeia; sem o seu “secretário da ciência”, a Europa não proporcionaria a oportunidade para que Descartes aprimorasse a sua filosofia e assim obstruir a humanidade ulterior de todo o potencial do gênio filosófico do francês. Herbert é portanto mais um agraciado pelas façanhas de Mersenne. É incontável o número de vivas que este espírito merece! Para uma detalhada exposição da trajetória intelectual de Mersenne rumo à filosofia mecânica e à ciência de Galileo, veja GARBER, Daniel. *On the frontlines of the scientific revolution: How mersenne learned to love galileo*. Perspectives on science, v. 12, n. 2, p. 135-163, 2004. Surpreendentemente, o autor afirma que, numa determinada fase de sua vida, Mersenne não considerava a filosofia mecânica incompatível com o aristotelismo.

aquele consiste no que Herbert denomina “conhecimento verdadeiro”. E a verdade, diz ele, “é uma harmonia entre os objetos e suas faculdades”<sup>15</sup>. Por conseguinte, além da verdade também é possível a certeza do conhecimento, este, sendo, no entanto, limitado devido às faculdades do espírito, de modo que nem tudo pode ser conhecido.

Para Herbert há quatro classes de verdade:

“verdade da coisa em si (*veritas rei*), verdade da aparência (*veritas apparentiae*), verdade dos conceitos (*veritas conceptus* ou verdade subjetiva), e verdade do intelecto (*veritas intellectus*), em que cada uma das quais é capaz de compreender a verdade de acordo com a sua própria natureza.”<sup>16</sup>

Por sua vez, o espírito possui quatro faculdades: “instinto natural, percepção interna (equivalente à vontade ou à consciência), percepção externa (equivalente à sensação) e pensamento discursivo (razão)”<sup>17</sup>. Em todas as faculdades há a presença das chamadas “noções comuns”<sup>18</sup>, que, pela Natureza, de forma inexpugnável são impressas no espírito; ou, caso se queira entender assim, são implantadas pela Providência Divina, como que partes da imagem de Deus no espírito humano, cuja verdade é universalmente consentida — o que outorga a Herbert o título de “inatista”.

A concepção de Herbert a respeito da verdade não é de todo estranha à tradição: a verdade não é uma coisa, é uma relação entre espírito e objeto, na qual o primeiro pensa o segundo. É evidente que Herbert constrói uma teoria da verdade como correspondência, uma vez que supõe uma “harmonia pré-estabelecida” entre as faculdades e os seus respectivos objetos ou, como escreve o filósofo, a harmonia entre microcosmo e macrocosmo. Nestes há uma continuidade: no microcosmo a Providência Divina se manifesta parcial e claramente, enquanto que no macrocosmo ela se manifesta obscuramente. Deste modo, definindo-a com mais precisão, a verdade para Herbert “é uma certa harmonia entre objetos e suas faculdades análogas”<sup>19</sup>. Mesmo que já se tenha citado as quatro classes de verdade e as suas respectivas faculdades no espírito, vale a pena contudo explorar mais detalhadamente o modo como Herbert concebeu as operações de cada uma.

<sup>15</sup> *Apud* Hutton em: BROWN (2003, p. 21).

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Às quais Herbert também chama, apropriando-se da linguagem estoica, de *koinai ennoiai*, que são “princípios sem os quais não deveríamos ter experiência alguma.” Parece então que Herbert está investigando as condições de possibilidade da experiência e do conhecimento. Portanto, a dita virada copernicana do conhecimento, que Kant tão pretensiosamente se arrogou como seu pioneiro, encontra seus antecedentes logo no início da modernidade: a filosofia de Herbert e (por que não?) a de Descartes, pois ambas trataram de investigar as condições de possibilidade do conhecimento, ambas não mais privilegiaram o objeto em detrimento do sujeito, como o fizera a escolástica.

<sup>19</sup> *Apud* SORLEY (1894, p. 497).

*Veritas rei* é a “conformidade inerente de uma coisa ou a razão em virtude da qual tudo concorda consigo”<sup>20</sup>. Para tudo que é há uma verdade coeterna do seu ser. Todavia, a verdade da coisa não se dá sem a relação com a sua respectiva faculdade, e tem quatro condições para ser consumada:

“1) deve estar dentro da nossa analogia; 2) deve ter uma magnitude adequada, nem infinita nem infinitesimal, pois estas escapam à percepção humana; 3) deve ter alguma diferença característica; e 4) deve ser cognata de alguma faculdade”<sup>21</sup>

*Veritas apparentiae*, por outro lado, é a conformidade da imagem (entendida aqui como “espécie”) da coisa e de seu protótipo, possuindo outras quatro condições para a sua efetuação: “1) que o objeto se prolongue por um período de tempo suficiente; 2) que se tenha um meio de transição adequado; 3) que esteja a uma distância adequada; e 4) que ocupe uma posição conveniente”<sup>22</sup>. A aparência seria o intermédio entre a coisa e o conceito. Como aponta Sorley, essas condições ainda são externas ao espírito, diferentemente do que acontece com a *veritas conceptus*, visto que, sendo o conceito um fato interno ao espírito e a definindo como “verdadeira conformidade interna de um objeto de acordo com a sua aparência”, todas as suas condições são subjetivas:

1) que o órgão seja perfeito (inteiro); 2) que o órgão não esteja imbuído de nenhuma qualidade má; 3) que a faculdade que sente que sente não vacile; e 4) que a faculdade análoga seja aplicada<sup>23</sup>.

Com o suprimento dessas condições, tem-se assim as verdades simples, que, ao estarem presentes, acrescenta-se a *veritas intellectus*, verdades que independem do externo, mas que ainda assim permanecem inertes até que algum objeto apareça.<sup>24</sup>

As condições de verdade constituem um meio para que Herbert explique a possibilidade do erro. A sua causa está no intermédio entre a coisa e o intelecto — este, se carregado apenas de premissas verdadeiras, não pode errar. O erro é sempre uma confusão — uma conexão inadequada entre a faculdade e o objeto, seja por formar um conceito falso sobre uma aparência verdadeira ou vice-versa graças a um defeito nalgum órgão de apreensão ou nalguma condição de verdade. O intelecto é capaz não só de rastrear a fonte do erro como também de dissipá-la.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 497-498.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>24</sup> Ou seja, sem um dado externo o intelecto não consegue operar. As condições do conhecimento são: um sujeito com as suas respectivas faculdades e operações e um objeto que é conformado a estas. Qualquer semelhança com o construtivismo kantiano, dirão alguns apologistas, é mera ilusão!

Por fim, para encerrar a exposição da filosofia de Herbert, resta falar das faculdades do espírito (como Deus as distribuiu e as hierarquizou) e como a sua epistemologia está conectada com as suas preocupações de cunho religioso, desenvolvidas nas suas outras obras, *De religione gentilium* e *De religione laici*, cujos objetivos e abordagens assemelham-se com a teologia liberal dos platonistas de Cambridge e, por conseguinte, com a filosofia de Conway, que também, principalmente no final de sua vida, tinha pretensões espirituais e religiosas *à la* Herbert. A partir de agora, este escrito, acredita-se, transparecerá com mais vigor o espírito intelectual/cultural da Europa do século XVII ainda marcada pelos ideais renascentistas.

Retomando, a doutrina da verdade de Herbert trata-se de uma parte essencial do sistema do conhecimento por ele elaborado. Por um lado, o sistema expressa as verdades enquanto harmonias, isto é, como uma adequada correspondência de um objeto com uma faculdade do espírito; por outro lado, o sistema trata das relações dessas faculdades entre si, que apenas abstratamente são separáveis. Embora os tenha listado no início desta seção, explicar-se-á a concepção de Instinto Natural e a de noções comuns mais pormenorizadamente, a fim de obter uma visão mais aprofundada da epistemologia de Herbert.

Instinto Natural é o ponto da filosofia de Herbert do qual se poderia indicar laivos de criticismo, que mais tarde Kant rigorosamente desenvolveria. — Nesse particular o apontamento de Sorley é preciso: Herbert, apesar de antecipar o método crítico, não antecipou, como Kant, “a ideia de que a objetividade em si é uma criação da função subjetiva”<sup>25</sup>; enquanto que o inglês contentou-se com o testemunho do senso comum, o alemão foi além e examinou a consciência e o sujeito transcendental. — Isso porque o Instinto Natural é a faculdade responsável pela produção das “noções comuns”, sem as quais nenhuma experiência seria possível, minando qualquer possibilidade de conhecimento. Eis então um precursor do transcendentalismo.

O Instinto Natural é a faculdade mais elevada, pois com absoluta convicção apreende intuitivamente a verdade. As suas noções comuns são divididas por Herbert em duas classes: “aquelas que são formadas sem qualquer ajuda do discurso (razão) e aquelas que são aperfeiçoadas apenas com a ajuda deste”. Abaixo, encontra-se a lista das seis noções comuns acompanhadas de suas caracterizações, conforme dispostas e detalhadas por Sorley:

- (1) *Prioridade*. O instinto natural é a primeira das faculdades. Por meio dele, todas as criaturas tendem à sua preservação; e, à medida que se desdobra gradualmente para os

---

<sup>25</sup> Ver *ibid.*, p. 503.

objetos, em toda parte antecipa as noções do discurso. Assim, a beleza de uma casa bem construída é percebida primeiro pelo instinto natural, antes que o julgamento detalhado sobre a elegância das linhas e a proporção das partes tenha sido realizado pelo entendimento.

(2) *Independência*. O entendimento tira conclusões de premissas: somente aquilo que não depende de nada superior a si mesmo e a partir do qual toda a série de provas pode ser deduzida pertence ao Instinto Natural.

(3) *Universalidade*. ‘Portanto, fazemos do consentimento universal (se você excetuar os insanos) a regra mais elevada do Instinto Natural. Pois sempre consideramos as particularidades como suspeitas e com sabor de impostura, ou pelo menos como permeadas de erros. Como derivadas da própria sabedoria da Natureza, as noções comuns são universais, embora possam ser aplicadas a particulares por meio do discurso.’ Nessa frase, Herbert passa sem aviso de um significado de universalidade para outro: da aceitação das noções comuns por todos os homens são para uma universalidade pertencente à natureza das noções, independentemente de sua aceitação.

(4) *Certeza*. ‘Sua autoridade é tão singular que aquele que duvida deles perturba toda a natureza das coisas de forma a despojar o próprio homem. É um crime contestar esses princípios; se eles forem compreendidos, não poderão ser negados.’

(5) *Necessidade*: ‘pois não há noção comum que não contribua para a preservação do homem’.

(6) *Modo de formação* (*modus conformationis*). Elas são formadas sem demora, assim que o significado das coisas e das palavras é compreendido.<sup>26</sup>

A epistemologia de Herbert, não obstante, influi na sua compreensão religiosa. Ora, uma vez que se tem ciência das noções comuns a todos os seres humanos, segue-se, pensa Herbert, que se pode, através delas, derivar outras cinco crenças fundamentais que seriam comuns a todas religiões: I) a existência de um ser supremo; II) a obrigação de adorá-lo; III) a virtude e a piedade como partes essenciais dessa adoração; IV) a necessidade de arrependimento pelos pecados; e V) a recompensa e punição no além-túmulo. Com a estipulação dessas crenças fundamentais, Herbert almejava a tolerância religiosa (Vale lembrar que Herbert vivia num período religiosamente conflituoso. Não é surpreendente que ele foi, assim como Hobbes e Espinoza, acusado de “ateísmo”<sup>27</sup>.)

Gassendi, Descartes, Locke entre outros são os contemporâneos críticos a Herbert mais eminentes. Gassendi e Descartes argumentaram que a certeza da qual depende o sistema de Herbert, o consentimento universal, não é uma resposta satisfatória para o ceticismo. A epistemologia inatista de Herbert é criticada por Locke em seu *Ensaio*, sendo, aliás, o único filósofo nomeado na obra. As críticas a Herbert não ficaram só no âmbito epistemológico: a acusação de ateísmo chegou-lhe também. A sua suposta “irreligião” estaria expressa no seu *De religione gentilium*, na qual usa “termos não cristãos” e manifesta certa afinidade com as ideias, muito mal vistas, de Giordano Bruno e Tommaso Campanella.

Diante dessa apresentação da filosofia de Herbert, alguns comentários podem ser feitos. Primeiro, a despeito da sua recepção não muito acolhedora por parte de seus

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Curiosamente alguns platonistas de Cambridge também tinha esse hábito; para alguns a refutação ao ateísmo motivava a escrita de centenas e centenas de páginas.

contemporâneos mais conservadores, não se é permitido contudo negar suas influências — o estoicismo, o neoplatonismo e o aristotelismo. Tais influências impedem de classificar Herbert como um moderno consumado. Segundo, é evidente que a filosofia de Herbert é um produto genuíno da Renascença. Sua amálgama de elementos renascentistas e seiscentistas, que inclui argumentos para o *livre-arbítrio* e para o consentimento universal, representa um período de transição na história da filosofia. E os platonistas de Cambridge, sob a influência de Herbert, têm o seu lugar nessa mudança, a qual, sem medo de errar, pode-se concluir que fazem parte de uma espécie de “protoiluminismo”, imbuído de um humanismo “religiosamente” secular.

### 3. 2. O Platonismo e os “platonistas” de Cambridge

Associados à universidade de Cambridge, e por isso a alcunha, os platonistas de Cambridge eram filósofos ingleses do século XVII que se formaram, exceto Henry More que se formou no Chirst’s College, no Emmanuel College. Apesar do apelido, eles jamais se identificaram como platonistas, a ponto de somente no século posterior assim serem chamados.<sup>28</sup> Seu escopo de interesses perpassa não só a filosofia platônica, como também a aristotélica, a estoica e — mais modernamente — as filosofias da natureza de Descartes, Hobbes, Bacon e Boyle<sup>29</sup>. A relação de autores dessa escola até Conway é composta da seguinte maneira, em ordem cronológica: Benjamin Whichcote (1609–1683), Peter Sterry (1613–1672), George Rust; (d.1670), Henry More (1614–1687), Ralph Cudworth (1617-1688), John Smith (1618–1652), John Worthington (1618–1671) e Nathaniel Culverwel (1619 a 1651). Nesta seção, o foco não será somente em autores, mas sim tecer alguns comentários introdutórios e gerais acerca dessa escola e sobre o significado multifacetado do termo platonismo com vistas à maior integração do leitor ao universo intelectual e filosófico no qual Conway se encontrava. Para entender o platonismo de cambridge, contudo, é necessário esclarecer o que se entende por “platonismo”, o objetivo das linhas seguintes.

---

<sup>28</sup> Isso, entretanto, não diminui a precisão do qualitativo “platonistas”, uma vez que é patente a adoção de princípios epistemológicos tanto quanto de Platão e de Plotino.

<sup>29</sup> O grau de influência de tais filosofias ficará mais claro conforme a exposição de cada autor; revelar-se-á também algo já esperado: que cada um deles, a despeito da nomenclatura compartilhada entre si, possuem influências diversas e por conseguinte filosofias distintas.

### 3. 2. 1 Platonismo: uma breve exposição

Alcunhar um conjunto de pensadores de “platonistas é inseri-los num terreno espinhoso, e, por vezes, muito disperso e confuso, circundado de pressupostos teóricos que ao longo dos séculos sofreram alterações das mais diversas fontes, o que acaba dificultando o ofício exegético do historiador da filosofia. O platonismo é uma das suas maiores dores de cabeça: desde que a obra platônica protelou-se nos períodos medieval e renascentista até os primeiros séculos da modernidade, à sua definição pouco ou nada lhe foi acrescentado em claridade; sem contar o fato de que uma gama de autores o imiscuíram com o aristotelismo, outra fonte de eternas disputas exegéticas. A fim de trazer uma noção comum mas inevitavelmente insuficiente do platonismo que abarque todas as eras até o século XVII, esta subseção serve como uma porta de entrada histórico-exegética para os platonistas de Cambridge, cujo ecletismo faz jus à alcunha.

Se se pudesse elencar o filósofo mais icônico e influente da história sem uma prévia pesquisa, Platão sem dúvida alguma seria o primeiro a vir à mente. A sua doutrina é ainda tão viva que o número de intérpretes alcança populações metropolitanas! Imagine agora tentar capturar aquilo que se denominou “platonismo” ou “neoplatonismo” na sua completude. Fazê-lo pressupõe arbitrariedade. E a primeira que será feita nesta exposição é descartar o termo “neoplatonismo”, pois, além de suscitar mais desentendimento, o termo foi muitas vezes utilizado de forma pejorativa, longe do objetivo aqui desejado. Como ponto de partida, a seguinte definição de platonismo será adotada: platonismo se refere a toda e qualquer doutrina que tenha como crença fundamental um Ser perfeito e transcendente que condiciona toda a realidade; todas os outros seres dependem dele, pois são menos reais, menos unificados e são portanto insuficientes. O significado dessa definição é o de que todo platonismo compartilha a “suposição do Ser supremo”<sup>30</sup>. Não é por acaso que o cristianismo e o judaísmo medievais conceberam esse Ser supremo como o próprio Deus: Plotino, por exemplo, é uma das principais influências de Agostinho. Ambos representam a passagem do platonismo antigo para o medieval. Apresentá-la nos dará um panorama geral e útil para o entendimento do mesmo.

O principal conceito de Plotino, que lhe concede o qualitativo “platonista”, é o *Uno*, a sua versão da suposição do Ser supremo. O *Uno* plotiniano busca fundamentar o *múltiplo*, que, sem Aquele o preencher, não existiria; assim, o *Uno*, mesmo existindo sozinho e por si, está em todas as coisas; do mesmo modo, o *múltiplo* está contido no *Uno*, que, no entanto,

---

<sup>30</sup> Ver MERCER, Christia (em: Nadler, *ibid.*, p. 30). Esta exposição se baseará na da autora.

é-lhe transcendente. Ou seja, a despeito da imperfeição do *múltiplo*, este ainda participa da perfeição do *Uno*, mesmo que de maneira infinitamente inferior. Com efeito, Plotino antecipa a grande questão com a qual os platonistas teístas irão se defrontar, a saber: “como o *Uno* se relaciona com o *múltiplo*” ou, numa linguagem teísta, “como Deus se relaciona com as suas criaturas”. Para resolvê-la, Agostinho utilizará a noção de causa emanativa<sup>31</sup> elaborada por Plotino.

A noção de causa emanativa tem a função explicar como um Deus transcendente está nas criaturas, como o *Uno* não deixa de ser *Uno* mesmo estando no *múltiplo*, como o perfeito e o imperfeito se relacionam. A suposição básica da causa emanativa é a de que “qualquer produto de Deus contém a essência divina, mas de forma inferior.”<sup>32</sup> Tendo Deus um atributo X, Ele pode emanar x (que é X em menor grau) para uma criatura sem perder nada com a instanciação de x por ela; Deus permanece transcendente e puro, enquanto que a criatura se torna uma manifestação imperfeita do atributo perfeito X. Além da relação entre Deus e criatura, a causa emanativa explica também a relação das criaturas entre si, admitindo que umas sejam mais perfeitas que outras<sup>33</sup>. Por exemplo: para um ser A mais perfeito que um ser B, A pode emanar seu atributo x para B de tal forma que nem A nem o atributo x de A se esgotam; conseqüentemente, B adquire o atributo x, embora de maneira inferior àquela em que x existe em A. Grosso modo, esse exemplo explica como Deus transcende seus atributos e simultaneamente está neles. Mercer sumariza bem a causa emanativa:

“A inferioridade da Criatura implica que, embora as criaturas sejam emanações de Deus e, em certo sentido, contenham os atributos divinos, elas são, no entanto, inferiores a Deus, de modo que as criaturas têm o atributo de uma maneira inferior à forma como existem no Ser supremo.”<sup>34</sup>

Um outro ponto convergente entre os platonismos é o epistemológico, o qual, desde de seu mestre Platão, nunca foi completamente desvinculado da ontologia, visto que o objeto e o sujeito do conhecimento precisam, enquanto seres, identificarem-se devido a um elemento comum entre eles, isto é, a *Forma (eidos)* das *Formas*, o *Bem*. Esquecendo-o ao encarnar no mundo sensível, a alma, por meio da dialética e da filosofia, ascende em direção ao mundo suprassensível (inteligível), o reino por excelência do *Ser Absoluto*. Nessa ascendência, a

<sup>31</sup> Daí o chamado “emanacionismo”: tudo emana emana de um primeiro princípio. Vários misticismos, cosmologias e cosmogonias seguem essa ideia. A metafísica de Conway também o faz.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>33</sup> Outra característica do platonismo: possuir uma ontologia hierarquizada, na qual uns seres são mais perfeitos que outros. Isso certamente tem implicações éticas, pois, sendo o Bem ou Deus o parâmetro de perfeição, quem mais dela participar, mais moral é.

<sup>34</sup> *Ibid.*, P. 32.

alma rememora as verdades que outrora tivera contato: as *Formas*. Estas são os objetos legítimos do conhecimento, pois a alma as apreende intuitivamente e não, como pensam alguns intérpretes<sup>35</sup>, pela simples justificação racional que a epistemologia contemporânea tanto preza.

Os platonistas, *mutatis mutandis*, abraçam o exposto acima. Diferem, contudo, quanto ao grau de importância que se deve dar aos sentidos na aquisição do conhecimento; concordam, sobretudo, a respeito da árdua e disciplinar jornada da qual a alma tem que rumar ao conhecimento, à apreensão das *Formas*. Assim, em linguagem teísta, pode-se dizer que toda alma possui uma centelha de Deus; uma vez que a alma já passou pelo mundo suprasensível, basta que no mundo sensível relembre e reconheça (*anamnese*) as *Formas* eternas. Para os platonistas teístas, como Agostinho, adquirir conhecimento através das *Formas*, ou o que ele chama de *Ideias divinas*, é uma etapa necessária para o conhecimento de Deus. Em última instância, Deus faz-se presente na mente humana, que, mesmo o intuindo, não consegue compreendê-lo na sua completude, concepção semelhante a que Descartes, outro autor com claras influências platônicas<sup>36</sup>, tem a respeito da ideia de perfeição e infinito, a saber, que não se pode contemplá-las na sua totalidade devido à finitude da alma. Mercer, novamente, resume as convergências epistemológicas do platonismo:

(1) que a mente é o objeto do conhecimento no sentido que contém as verdades ou ideias eternas, (2) que a mente, que é mutável e finita, só se tornará consciente desses objetos se ambos se afastarem do mundo material auxiliados pela luz divina, e (3) que é o intelecto ou o entendimento que é capaz de compreender essas verdades.<sup>37</sup>

Em suma, a crença num Ser transcendente e supremo e a ontoepistemologia são as características doutrinárias essenciais de todo platonismo. As características mais contingentes são as históricas. Duas delas são relativas à transição do século XVI para o XVII, na qual os humanos passam a não mais absorver a tradição greco-romana num espírito contemplativo à guisa dos antigos e medievais: o ecletismo e o humanismo passam a caracterizá-los. O

<sup>35</sup> Vide Gail Fine, por exemplo. Contemporaneamente ela é a principal representante da vertente que entende a definição do conhecimento em Platão como “crença verdadeira justificada”. Tal interpretação — que, de fato, é a mais corrente, mas não em virtude de ser a mais fiel para com o texto platônico e sim por causa de sua praticidade — enclausura o conhecimento no âmbito das crenças. Com efeito, fazê-lo é deixar a *episteme* no nível antilógico, o qual Platão e os platonistas querem suplantar através da dialética. Portanto, a definição de conhecimento como crença verdadeira justificada não interessa (e nem poderia) ao platonismo.

<sup>36</sup> À primeira vista é difícil distinguir o *cogito* cartesiano do agostiniano. Ambos têm um papel fundante na epistemologia respectiva a cada um. Aliás, o próprio Descartes, em carta a Colvius (novembro de 1640), admite a semelhança literária com o pensamento de Agostinho, embora aponte que os seus propósitos diferem dos daquele. Enquanto que o filósofo moderno o *cogito* demonstraria a imaterialidade e a não extensão da alma, para o filósofo medieval o demonstrava com motivações teológicas, a saber, que existe na alma a ideia da Santíssima Trindade. Para consultar a carta na íntegra junto com comentários, veja COELHO, Rafael Teruel. *Carta de Descartes a Colvius de novembro de 1640: acerca da herança agostiniana da proposição cogito, ergo sum*. Cadernos Espinosanos, n. 49, p. 247-252, 2023.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 33.

primeiro reflete a abundância cultural e intelectual que pairava sob a Europa. A inegável e pungente herança greco-romana ao mesmo tempo que insuflava os espíritos seiscentistas, ela os deixava atônitos — pois a igual rigorosidade encontrada nos sistemas teóricos que lhe chegavam submetia a razão a um estado antinômico. O ecletismo parecia-lhes então a via mais razoável. Todavia, segui-lá sem uma dose de humanismo retiraria o distintivo de sua própria era: o de um olhar não mais conservador para com a filosofia clássica a fim de justificar as hierarquias sociais altamente fixadas como fizeram os medievais, e sim um olhar crítico e progressista com vistas à liberdade e à individualidade conforme os modernos mais tarde objetivariam. O platonismo seiscentista certamente não escapou das agruras de sua época.

A postura eclética tende a selecionar o que há de melhor em uma doutrina. Muitos ecléticos, para ficar no século XVII, adotaram-na frente à patente oposição entre a física e as filosofias mecânicas ao aristotelismo — haja vista a fase intermediária do já mencionado Mersenne. Entre eles, nomes como Jean-Baptiste du Hamel (1624-1706), Johannes de Raey (1622-1707) e Johnn Clauberg (1622-1665) haveria a prática do chamado “ecletismo conciliatório”. Várias outras figuras usaram-no como metodologia, e talvez até o próprio Herbert o tenha feito. O pressuposto do ecletismo conciliatório é o de que

cada um está comprometido tanto com o objetivo da harmonia intelectual entre as seitas filosóficas e religiosas quanto com a ideia de que a harmonia evidente no mundo de Deus de alguma forma garante a concordância intelectual.<sup>38</sup>

Essa visão eclética e aberta para com as mais diversas doutrinas é quase como que um ditame para a adesão de um tipo de humanismo filosófico, qual seja, a valorização de todas as potencialidades do espírito, sejam elas filosóficas, artísticas, culturais, científicas *etc.* E como fazê-lo o mais eficazmente possível senão adotando a postura eclética, conciliando todas as riquezas do espírito? É com o ecletismo conciliatório que grupos da estirpe dos platonistas de Cambridge puderam emergir: a despeito da sua heterogeneidade e de suas distintas fontes filosóficas, os pressupostos do platonismo transcorrem ecleticamente em sua pena. Por esse e outros motivos, examiná-los como um todo é o último grande passo para se chegar à filosofia de Conway.

### 3. 2. 2 O Platonismo de Cambridge

Os pensamentos de outras eras nunca deixam, em maior ou menor grau, de influenciar a posteridade. O ideário renascentista é um desses pensamentos do passado que inspiraram

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, P. 34.

fortemente os platonistas de Cambridge, assim como a sabedoria da filosofia antiga destila proficuamente em suas obras. Defronte aos problemas de seu tempo — a instabilidade política e os conflitos religiosos —, esses pensadores, ao expressarem enorme confiança e otimismo para com a natureza e a razão humanas, não só abraçaram o ecletismo conciliatório e o humanismo filosófico da renascença como também ecoaram uma filosofia perene aos moldes do filósofo italiano Agostino Steuco<sup>39</sup>. Parecido com o objetivo deste, os platonistas de Cambridge almejavam a construção de uma teologia racional cristã, filosoficamente sustentada, isto é, fundamentada na dita filosofia perene: a sabedoria universal que corre nas veias de todas as filosofias e religiões mundo afora. O ecletismo portanto seria-lhes natural, o que, entretanto, não desqualifica o seu platonismo. Isso porque a crença fundamental de um Ser supremo e transcendente<sup>40</sup> é-lhes comum. Não é surpreendente então que as filosofias aristotélica, helênicas e contemporâneas — como o cartesianismo<sup>41</sup> — constituem as suas armas contra as filosofias “ateístas” na esteira do espinosismo<sup>42</sup> e do hobbesianismo. Tais considerações poderiam insinuar que os platonistas de Cambridge representam uma oposição ou até mesmo uma rejeição à “filosofia científica”<sup>43</sup> em intenso desenvolvimento no século XVII. O contrário é verdadeiro: sempre buscaram conciliar o seu espiritualismo com a revolução científica em desencadeamento. O modo como tentaram fazê-lo é objeto desta subseção, dando ênfase aos autores Whichcote, More e Cudworth.

De estilo predical e aforístico, as obras de Benjamin Whichcote esboçam o fulcro filosófico dos platonistas de Cambridge: sob um otimismo acerca da natureza humana e uma resoluta confiança na razão, seus escritos ressoam um intelectualismo moral socrático-platônico, no qual a jornada do filósofo rumo ao conhecimento é o caminho da

---

<sup>39</sup> O primeiro a usar a expressão “*philosophia perennis*”.

<sup>40</sup> Volte à definição de platonismo elaborada na seção anterior.

<sup>41</sup> A sua relação com o cartesianismo é ambígua: uns já lhes atribuíram um “cartesianismo modificado”. Essa atribuição na verdade tem ligação com o platonismo de ambos: a sua convicção dualista comum de que o espírito é superior à matéria. Cf. HUTTON (em: Nadler, *ibid.*, p. 308-309). Ademais, os platonistas de Cambridge consideravam a teoria cartesiana da matéria um parente longínquo do atomismo democritiano. E isso é justificado: o corpuscularismo cartesiano tem suas raízes no atomismo antigo; este, não obstante, é um precursor do mecanicismo, filosofia da natureza por excelência da revolução científica. Os platonistas de Cambridge, por seu turno, não a negam completamente: aceitam-na enquanto instrumento explicativo da natureza; porém, não a acham suficiente, incentivando-os a desenvolver uma filosofia do espírito, este que é diferente mas não de todo separado da natureza. A filosofia do espírito é uma derivação da filosofia da consciência inaugurada por Descartes, alcançando o seu auge com o idealismo absoluto de Hegel, que mais tarde terá as suas repercussões na fenomenologia de Husserl e na filosofia do processo de Whitehead, que chega a citar More. Em suma, o estudo dos platonistas de Cambridge, além de enriquecer a compreensão da filosofia de sua época, ajuda a entender as filosofias posteriores, como o idealismo alemão, a fenomenologia e as filosofias do processo e da diferença. (Para uma exposição precisa da teoria da matéria de Descartes (2018, p. 28-35), veja a introdução ao *Discurso método* escrita por Pablo Rubén Mariconda.)

<sup>42</sup> O Deus imanente de Espinosa rompe com a concepção platonista do Deus transcendente.

<sup>43</sup> Termo referente às filosofias mecânicas e experimentais.

virtude. A conduta humana e a fé religiosa são orientadas pela razão, faculdade responsável pelo pensamento em geral: “consideração, discussão, examinação, autorreflexão”<sup>44</sup>. Além da razão teórica, há a razão prática, mediante a qual o conhecimento é posto em ação seja pela técnica seja pela virtude, constituindo-se assim respectivamente a agência epistêmica e ética. (Com ressalvas, podemos identificar na filosofia prática de Whichcote sementes do que hoje se denomina “epistemologia das virtudes”<sup>45</sup>.) Juntas, a razão teórica e a razão prática formam a “razão natural”, o elo entre o humano e o divino, sem o qual nem conhecimento nem fé seriam possíveis. E a ideia de Deus é-lhe inata, levando Whichcote a dizer que “Deus é a coisa mais cognoscível de todas no mundo.”<sup>46</sup>

No seu sermão *The use of Reason in Matters of Religion* Whichcote oferece uma demonstração *a posteriori* da existência de Deus. Procedendo dos efeitos para as causas, ele argumenta que as obras de Deus (os efeitos) pressupõem uma causa (Deus) igual ou maior em realidade e complexidade. Portanto, ao observar os fenômenos naturais, inferir Deus, a causa de seus efeitos cuja complexidade ultrapassa a compreensão humana, é uma cogência para a razão. Essa noção de fenômenos naturais como efeitos de Deus terá muita importância para as filosofias da natureza dos sucessores de Whichcote, More e Cudworth.

Dentre os platonistas de Cambridge o mais prolífico sem dúvidas é Henry More, cujo gênio literário é tão diversificado quanto seus interesses filosóficos. Uma demonstração de tal amplitude é o seu árduo engajamento nos debates filosóficos de sua época: além de ser um dos primeiros ingleses a criticar Espinoza, trocava correspondência com Descartes e escreveu contra Hobbes. Sua obra é uma amálgama de filosofemas, preocupações teológicas, biblicismos e requintes poéticos. More é o exemplar máximo de como é possível elaborar uma “filosofia religiosa” em plena revolução científica sem apelar para beatices. Suas poesias são uma junção feliz entre profundidade filosófica e grande sensibilidade artística. Poucos conseguem fazer isso! E More o faz com excelência. Dado o tamanho de sua obra, focaremos somente nos pontos principais no que tange a sua filosofia, que estão contidos nas suas obras *Enchiridion metaphysicum*, *An antidote Against Atheism* e *The immortality of the Soul*.

As teses de More se condensam na sua “filosofia do espírito”, desenvolvida majoritariamente no seu *Enchiridion metaphysicum*. Para More, qualquer fenômeno, seja ele

---

<sup>44</sup> HUTTON, *ibid.*, p. 311.

<sup>45</sup> O que é a epistemologia das virtudes senão um retorno à *sagesse* antiga e medieval munido de um vocabulário contemporâneo? Um exemplo mais moderno dessa *sagesse* é a expressada na filosofia prática de Descartes nas suas obras *Discurso do método* e *Regras para Direção do Espírito*, onde se constrói uma moral provisória. Tanto nestas quanto em Whichcote a busca pela beatitude dentro de uma razoabilidade prática parece ser-lhes o norte, e certamente o processo de conhecimento deve ser mediado pelas virtudes. Eis a *sagesse* em prática!

<sup>46</sup> *Apud* HUTTON (*ibid.*, p. 311).

físico ou mental, é explicado por uma substância espiritual que controla a matéria. Nessa categoria de espírito estão incluídos as almas de cada criatura, o *Espírito da Natureza* e o *Espírito Infinito*, Deus. De forma dualista, More explica a interação entre alma e corpo a partir da sua teoria da *congruência vital*: uma *simpatia*<sup>47</sup> operada pelo *Espírito da Natureza*, que é uma espécie de espírito cósmico ou um princípio hilárquico. É entre Deus e as criaturas — esse vocabulário religioso também aparecerá em Conway — que o *Espírito da Natureza* atua: “seu propósito é supervisionar e dirigir os movimentos da matéria”<sup>48</sup>. A noção de *Espírito da Natureza* tem semelhança com a de Platão acerca da “alma do mundo” (*Anima Munda*) e com a dos estoicos sobre o pneuma; é como se fosse “uma causa superintendente que constitui a interface entre o divino e o material”<sup>49</sup>. É com o *Espírito da Natureza* que a filosofia de More transparece a influência plotiniana: análogo à causa emanativa, o *Espírito da Natureza* é, como concebe More, “o último Ideal do Efluxo Omníforme de Deus”, que comunica a sua ordem providencial ao universo criado, “encapsulando certos modos e leis gerais da Natureza.” Além de ser o agente responsável pela interação entre alma e corpo e pela regularidade da natureza inanimada, o *Espírito da Natureza*, segundo More, explicaria “fenômenos que, à primeira vista, desafiam as leis da física mecânica, tais como a trajetória dos cometas entre vórtices, a vibração simpática das cordas e o movimento das marés.”<sup>50</sup>

Talvez a maior inovação de More seja a sua concepção de *espaço e extensão*. Ele os atribui a qualquer ser, inclusive aos espirituais. O *Espírito Infinito*, o *Espírito da Natureza* e as almas são todos extensos, e não apenas a matéria conforme Descartes, por exemplo, concebia. Assim, pois, o espaço também compartilha propriedades da substância imaterial/espiritual: More trocou correspondência com Descartes a respeito desse tópico. O filósofo inglês sustentava que qualquer existência pressupõe espacialidade e extensividade — desse modo, até Deus é um ser espacial e extenso. Além do mais, More concebe o espaço como infinito, antecipando o “espaço absoluto” de Newton, do qual Deus age diretamente. Por conseguinte, as propriedades do espaço — infinitude, imaterialidade e imobilidade — são

---

<sup>47</sup> *Simpatia*! Por mais estranho que possa parecer, esse conceito já foi muito utilizado ao longo da história da filosofia para explicar a realidade. Trata-se de um conceito cosmológico, e se refere a tão aclamada harmonia do Ser! Os diferentes elementos da natureza possuem uma certa simpatia entre si, o que possibilita o próprio devir. Nos antigos, como Empédocles, tem-se uma variação do conceito: a *amizade*. Na modernidade, sob influência estoica, a filósofa Margaret Cavendish na sua obra *Observations upon Experimental Philosophy* utiliza-se do conceito de simpatia atribuindo-lhe à matéria, como se fosse uma vitalidade da mesma. A noção de simpatia é muito associada ao vitalismo, filosofia da natureza oposta ao mecanicismo. More certamente pode ser considerado um vitalista, porém não de caráter científico conforme o vitalismo de Hans Driesch o será no séc. XIX.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Apud* HUTTON (*ibid.*).

comuns com as de Deus. As fontes dessa concepção de espaço construída por More têm ecos antigos: Platão e Plotino. No *Timeu* (52b) Platão disserta sobre a noção de *chôra*, que seria uma espécie de “lugar” das *Formas*; e Plotino comenta essa noção em termos de “extensão nula” no seu *Enéadas* (2.4 e 3.6).

O pensamento platônico também é refletido na sua apologética, que visa refutar o ateísmo. More, em conformidade com a sua filosofia do espírito, tenta demonstrar a existência de agentes incorpóreos (almas e espírito) responsáveis pelos poderes invisíveis da natureza, dos quais supostamente o mecanicismo seria incapaz de explicar.<sup>51</sup> Um exemplo dessa tentativa é a sua crítica ao materialismo racionalista de Hobbes — que nega a existência de substância incorpóreas — em *Of the immortality of the Soul*. More argumenta que os próprios princípios dos “materialistas” que demonstram a existência da substância corpórea servem para demonstrar a existência da substância incorpórea. Para isso, More inicia com uma série de axiomas evidentes para demonstrar que a substância só pode ser conhecida indiretamente, isto é, através de seus acidentes ou modos. E os atributos definidores de qualquer substância — “propriedades, poderes e operações” — são conceitualmente inseparáveis do objeto, embora a maneira como esses atributos inerem a ele permaneça obscura. Hutton expõe claramente o corolário do argumento de More:

Admitindo a existência da substância estendida (corpórea), como qualquer filósofo mecânico deve fazer, ele [More] passa a enquadrar sua definição de substância incorpórea (i. e. espírito) de forma oposto aos atributos definidores da substância corpórea, que um materialista racional [racionalista] (como Hobbes) poderia dar. Seu argumento recapitula sua primeira carta a Descartes, na qual ele tentou persuadi-lo de que o espírito é um tipo variante de extensão. Assim, enquanto o materialista considera que as propriedades do corpo são a solidez (‘impenetrabilidade’) e a separabilidade em partes (‘discernibilidade’), More propõe que o espírito é o inverso: insubstancial (‘penetrável’) e indivisivelmente unificado (‘indiscernibilidade’). Dessa forma, More procurou demonstrar que a ideia de substância incorpórea, ou espírito, era tão inteligível quanto a de substância corpórea, i. e., corpo.<sup>52</sup>

Em linhas gerais, essa é a filosofia do espírito de More. Conway e Cudworth irão criticá-lo. Este último será o nosso próximo passo logo antes daquela.

A influência renascentista sobre os platonistas de Cambridge torna-se mais evidente ainda em Cudworth. Sua obras publicadas postumamente, *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* e *Treatise of Freewill*, constituem uma continuação do seu *True Intellectual System of the Universe* (1678), o único trabalho seu de filosofia publicado em vida. A filosofia de Cudworth segue as diretrizes dos platonistas de Cambridge: nela encontramos ecletismos, principalmente a respeito da tentativa de conciliar em alguns

<sup>51</sup> O que é curioso, pois a própria ideia de mecanismo se refere a agentes invisíveis, o que explicaria o visível. “As explicações mecanicistas cartesianas são, assim, explicações do visível pelo invisível” (DESCARTES, 2018, *Introdução*, p. 30).

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 314.

aspectos a filosofia antiga e moderna, melhor dizendo, a metafísica platônica e a filosofia da natureza mecanicista de Descartes, que, segundo Cudworth, tem as veias do atomismo antigo<sup>53</sup>. O seu objetivo filosófico principal é construir um sistema intelectual que combine as duas. Assim, nossa apresentação da filosofia de Cudworth se concentrará nos principais pontos do seu *True Intellectual* e do seu *A treatise*.

Fazendo jus ao seu platonismo, Cudworth tem como pressuposto fundamental da sua filosofia a concepção de Deus como um ser perfeito e infinitamente bom e sábio. Deus é a fonte de todo conhecimento e de toda moral: a má compreensão a respeito dos atributos divinos, defende Cudworth, despontará para sistemas filosóficos com implicações céticas e ateístas. E essas falhas de compreensão tendem a enfatizar o poder e a vontade divinos, cuja concepção voluntarista — a qual Cudworth se opõe — consciente ou inconscientemente imputa arbitrariedade a Deus, uma vez que, aceitando-se que Deus determina tudo, Ele, sendo poderoso e onipotente como é, poderia arbitrariamente “decretar que o absurdo é verdadeiro e o errado é certo.”<sup>54</sup> Diante dessa problemática, no seu *The True Intellectual System*, Cudworth, num olhar histórico para com a tradição filosófica, busca identificar e classificar os sistemas filosóficos em ateístas e teístas. Aos primeiros são atribuídas três escolas de pensamento, em que cada uma se exprime um tipo de materialismo: o ateísmo *Hilozóico* do qual se atribui vida à matéria<sup>55</sup>, o ateísmo *Hilopático* que atribui tudo à matéria (senciência, inteligência etc.) e o ateísmo *cosmo-plástico* em que se atribui à alma do mundo o mais alto “*numen*” (“força espiritual”). O diagnóstico de Cudworth não se limita à antiguidade: ele o usa para as filosofias de sua época, a saber, o hobbesianismo — que seria um ateísmo *Hilopático* — e o espinosismo — uma espécie de *hilozoísmo*. Contra os materialismos ateístas, e seguindo um ideal perenialista, Cudworth pretende conciliar a filosofia mecânica e a metafísica platônica, dando, é claro, prioridade à última. Esse é o objetivo da sua doutrina da *Natureza Plástica*.

Semelhante ao princípio hilárquico de More, *Natureza Plástica* é o que Cudworth concebe como “uma agência formativa que atua como intermediária entre Deus e Natureza, mantendo as operações habituais do universo físico de forma ordenada.”<sup>56</sup> Em outras palavras, a *Natureza Plástica* é o meio pelo qual Deus “imprime” sua presença na criação,

<sup>53</sup> E, cremos, ele tem razão. Ver nota 41.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>55</sup> É importante distinguir o hilozoísmo do vitalismo: este parte do pressuposto que não há como explicar a vida sem recorrer à um princípio ou força vital, que, por si só, difere da matéria; o hilozoísmo, por sua vez, defende que a própria matéria é viva. O *hilozoísmo* de Tales de Mileto é um exemplo claro: ele atribuía vida a todas as coisas, pois todas elas são permeadas pelos deuses.

<sup>56</sup> *Ibid.*

tornando sua sabedoria e bondade inteligíveis para qualquer ser racional: todas as leis do movimentos estão nela contidas. Como se pode ver, *Natureza Plástica* é uma espécie de espírito — que lembra o *anima mundi* platônico — mediante o qual é possível explicar o propósito da ordem natural. Recorrendo a essa doutrina, Cudworth consegue explicar a imanência de Deus no mundo sem que Este precise intervir direta e frequentemente nele. A transcendência de Deus, o pressuposto fundamental do platonismo teísta, é assim resguardada.

O trabalho mais significativo de Cudworth, contudo, é o *A Treatise of Eternal and Immutable Morality*, que é, em termos de extensão, o maior tratado de epistemologia inatista do século XVII. Em acordo com o platonismo, a sua epistemologia é erigida sob os princípios platônicos de *Forma* (arquétipo) e *Cópia* (tipo). A sabedoria, o conhecimento e o entendimento são arquétipos por natureza, “são coisas eternas e autosubsistentes”<sup>57</sup> que são inatas à mente humana, na qual reflete a mente de Deus via razão. Uma vez que as ideias inatas são comuns a todos, segue-se que toda “cognição” implica uma “lembrança”: as ideias inatas condicionam o conhecimento das coisas, como se fosse uma forma de “antecipação” ou “*prolepsis*”, para usar o termo estoico que Cudworth pega emprestado. Poder-se-ia pensar que nesse processo de conhecimento a mente é passiva, visto que as ideias inatas parecem atuar em todo o processo; no entanto, como afirma Cudworth, a mente participa ativamente no processo cognitivo e o “conhecimento não é uma paixão de nada fora da mente, mas um esforço ativo da força interior, vigor e poder da mente, manifestando-se a partir de dentro”<sup>58</sup>. Apesar de seu inatismo, Cudworth não rejeita o papel dos sentidos: são importantes porque colocam a mente em relação com o corpo e com o mundo, mas por si só não são conhecimento.

A epistemologia de Cudworth, como a de todo platonismo, influi na sua moral. Além das ideias existirem independentemente da mente, assim também o é para os valores morais. Platão e Sócrates já indicaram: o Bem tem valor ontológico! Cudworth aceita a proposição e acrescenta que Deus (o Bem) pela sua infinita bondade e justiça — e não por sua vontade arbitrária — fundamenta os princípios da moral<sup>59</sup>. Como afirma Hutton: “Deus deseja as coisas porque elas são boas.”<sup>60</sup> (A fim de sustentar essa posição, Cudworth disserta longamente sobre o livre-arbítrio. Em virtude do tempo, não iremos discutir essa questão.)

---

<sup>57</sup> *Apud ibid.*

<sup>58</sup> *Apud ibid.*

<sup>59</sup> Para aqueles que adoram dizer que há uma distinção entre moral e ética, apontamos que principalmente no século XVII e as filosofias morais aí desenvolvidas nunca houve uma grande preocupação com essa distinção: usavam os dois termos de forma intercambiável, o que parece ser o mais razoável. E Cudworth faz o mesmo.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 317. Platão no *Eutífron* faz o mesmo tipo de argumento acerca da piedade.

### 3. 2. 3. Considerações finais sobre os platonistas de Cambridge

Os parágrafos acima sintetizam, em linhas bem gerais, o fulcro teórico dos platonistas de Cambridge até Conway. Usando eles como exemplo, tentamos mostrar como o início da modernidade é permeada pelas questões da filosofia antiga, estas que, razoavelmente poderíamos afirmar, não morrem. A pretensão perenialista dos platonistas de Cambridge tem algum fundamento: não pelo lado tradicionalista que rejeita qualquer “contaminação” suscitada pelo pensamento moderno, e sim pelo seu viés universalista que visa resgatar a tradição sempre olhando para o presente — quando, por exemplo, admiram a filosofia mecânica apontando porém seus limites — e para o futuro — isto é, quando buscam conciliar as mais diversas doutrinas em prol de uma melhor e mais inclusiva. Muitos os chamaram de místicos esotéricos. Achemos o contrário: são pensadores que recolocaram as questões, puseram o pensamento de sua época sob o exame da razão e, não obstante ser isso o bastante para os qualificar como modernos, são sem sombra de dúvida legítimos precursores dos ideais iluministas. A filosofia de Conway, que é o nosso último objeto, participa desse legado.

### 4. A Filosofia de Anne Conway

Desde o início da filosofia uma das grandes questões sempre foi o problema do *Uno* e do *Múltiplo*, ou seja, o de explicar como na mudança ainda há permanência, o de como a realidade, mesmo mudando, é a mesma. Os pré-socráticos são um exemplo ilustre de filósofos da natureza que se depararam com esse problema. A sua busca pela *arché* é uma tentativa de respondê-lo: ao postularem um princípio racional pretendiam explicar toda a realidade. Este princípio, no entanto, também faz parte da própria realidade, sendo o responsável pela mudança e pela permanência: ele próprio é a identidade que torna possível ao espírito apreender o *devir*. A filosofia, portanto, é a busca por aquilo que é eterno, a busca pela permanência na mudança. Platão, a maior influência dos autores tratados neste trabalho, é o modelo clássico de tal empreendimento: o objeto genuíno do filosofar são as *Formas* eternas, ou, em última instância, o *Bem*. Os platonistas de Cambridge, como vimos, aceitaram essa premissa platônica e fizeram suas contribuições em diálogo com outras filosofias de sua época. Conway, além de seguir a premissa platônica e criticar seus contemporâneos, tenta lidar com o problema do *Uno* e do *Múltiplo* no seu tratado *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*<sup>61</sup>, cujo nome transparece uma outra característica comum da filósofa

---

<sup>61</sup> Esse é o título da versão inglesa de 1996 publicada pela Cambridge. Ela será a nossa fonte principal para a filosofia de Conway, assim como também o material base para a tradução dos três primeiros capítulos traduzidos por mim e revisados pela minha orientadora que constam no final deste escrito.

com os platonistas de Cambridge, a saber: a defesa de uma *philosophia perennis*, que, como indica o título, permanece inalterável desde a antiguidade. Seu objetivo no tratado é então explicitar esses princípios da eterna filosofia. E ela o faz começando com o que há de mais real e perfeito: Deus e seus atributos, objeto do primeiro capítulo de seu tratado. Com o objetivo de apresentarmos o fulcro de sua filosofia, nosso enfoque será voltado para os três primeiros capítulos do seu tratado, onde serão tecidos comentários introdutórios a cada um, dando termo ao nosso trabalho. Após os comentários, oferecemos aos leitores a tradução<sup>62</sup> dos três primeiros capítulos do tratado de Conway.

#### 4. 1 Capítulo I: Deus e seus atributos divinos

Deus é um Espírito, Luz e Vida, infinitamente sábio, bom, justo, forte, onisciente, onipresente, onipotente, o Criador e o Arquiteto de todas as coisas visíveis e invisíveis.

Em Deus não há tempo, mudança, arranjo ou divisão de partes. Pois Ele é total e universalmente um em si e dentro de si mesmo, sem qualquer modo de variação ou mistura. Em si mesmo Ele não possui nenhuma escuridão ou corporeidade, nem qualquer tipo de forma ou figura de qualquer espécie.<sup>63</sup>

O Capítulo 1 do tratado de Conway apresenta uma análise da natureza de Deus, suas atribuições e a complexidade da doutrina da Trindade. A autora inicia sua exposição enfatizando a infinitude e a onipotência de Deus, caracterizando-o como um ser que não se limita à criação, mas que a transcende. Conway argumenta que a concepção de Deus como existente fora do universo não deve ser vista como uma restrição, mas sim como uma afirmação de sua grandeza e poder ilimitado. Conway recorre à tradição hebraica, referindo-se a Deus como *Aensoph*, um termo que encapsula a ideia de um ser cuja luz é tão intensa que não pode ser plenamente compreendida por criaturas finitas. Essa luz divina<sup>64</sup> é apresentada como a fonte primordial de toda a criação, e Conway argumenta que, para que seres criados possam existir e se relacionar com Ele, Deus diminuiu a intensidade de sua luz. Este ato de diminuição não é uma privação, mas uma manifestação da generosidade divina,

---

<sup>62</sup> As traduções do tratado que são mais próximas da nossa língua é a espanhola feita por ORIO de MIGUEL, Bernardino (ed.) (2004). *La Filosofía de Lady Anne Conway, un Proto-Leibniz: "Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae"*. Valencia: Editorial de la UPV. e a portuguesa feita por Maria Leonor Telles (CONWAY, Anne. (2010) *Os Princípios da Filosofia Mais Antiga e Moderna*. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.) Ambas estão esgotadas e não são vendidas no Brasil. Eis mais um motivo para se fazer a tradução para a nossa língua, facilitando o ensino sobre a filósofa.

<sup>63</sup> CONWAY (1996, capítulo I, s. 1-2).

<sup>64</sup> Talvez aqui haja outra influência medieval: a chamada "metafísica da luz", originada, evidentemente, pela analogia do sol que Platão faz na *República*. A metafísica da luz seria uma tendência a conceber a luz como um princípio responsável pela manutenção e geração do cosmo. Marsílio Ficino e Robert Grosseteste são os maiores representantes dessa vertente. (O último inclusive antecipou algumas concepções modernas de luz.) Conway, ao que parece, também atribui esse poder explicativo à luz [divina].

criando um espaço onde a vida pode emergir e prosperar. Conway sugere que essa criação de um "vazio" não deve ser interpretada como um estado de não-ser<sup>65</sup>, mas como um espaço real de luz diminuída, onde a presença de Deus ainda é sentida, permitindo que as criaturas experimentem a divindade de maneira acessível.

A discussão sobre a Trindade é um dos pontos mais intrigantes do capítulo. Conway busca apresentar essa doutrina de uma forma que respeite as “sensibilidades” de diferentes tradições religiosas, como a judaica e a islâmica. Ela argumenta que a terminologia de "três pessoas distintas" pode ser desnecessária e até problemática, uma vez que não se encontra explicitamente nas escrituras e carece de um sentido claro. Em vez disso, Conway propõe uma compreensão da Trindade que enfatiza a unidade de Deus em suas diversas manifestações: como o Deus infinito, como o Messias e como a presença divina que permeia a criação. Essa abordagem não apenas busca reconciliar diferentes visões teológicas, mas também enfatiza a interconexão entre a essência divina e a criação.<sup>66</sup> Eis então mais uma platonista eclética.

Além disso, Conway explora a relação entre a vontade divina e a criação, afirmando que a essência e a existência das criaturas derivam da vontade de Deus, que é inseparável de sua sabedoria<sup>67</sup>. A filósofa utiliza a analogia do arquiteto, que possui uma ideia de uma casa em sua mente, mas que precisa da vontade para concretizar essa ideia em realidade. Essa metáfora ilustra a interdependência entre a ideia e a vontade na criação, sugerindo que a criação não é um ato isolado, mas um desdobramento contínuo da ideia divina que reside em Deus. Assim, a vontade de Deus não é apenas um impulso criativo, mas uma força que dá vida e forma à criação, refletindo a sabedoria infinita que está intrinsecamente ligada à sua essência.

Esse primeiro capítulo oferece uma reflexão *sui generis* sobre a natureza de Deus. Conway busca um equilíbrio entre a tradição filosófica e as crenças religiosas, deixando-nos justificados em qualificar sua filosofia como uma espécie de espiritualismo na esteira Henry More, negando entretanto o dualismo deste. Sua abordagem não apenas ilumina a essência de

---

<sup>65</sup> Assim como Platão, Conway admite graus de realidade: quanto mais luz (espírito) um ser tiver, maior é o grau de realidade que ele possui. E, não obstante, Conway identifica luz com espírito.

<sup>66</sup> Em conformidade com a concepção de filosofia perene, Conway constrói uma visão sincrética a respeito da religião, onde a figura de Cristo tem um papel primordial. Ela inclusive faz uma analogia entre Cristo e Adam Kadmon, figura da Cabala Luriânica, que é uma vertente do misticismo judaico. Em suma, Conway acredita ser Cristo justamente a chave para a união de todas as religiões, além de identificá-lo com o *logos*. Para uma análise da figura de Cristo na obra de Conway, ver PARAGEAU, Sandrine. *Christ in Anne Conway's Principia (1690): Metaphysics, Syncretism, and Female Imitatio Christi*. *Journal of Early Modern Christianity*, v. 5, n. 2, p. 247-265, 2018.

<sup>67</sup> CONWAY (*Ibid.*, s. 6).

Deus, mas também contempla a profundidade da relação entre o Criador e suas criaturas, enfatizando a unidade e a continuidade da ação divina no mundo. Através de uma linguagem cuidadosa e uma argumentação lógica, mediante uma estilística de tratado filosófico típica do século XVII — e assim o será o restante de seu tratado —, Conway estabelece um diálogo entre diferentes tradições de pensamento, enriquecendo a compreensão da divindade e sua interação com a realidade. As primeiras linhas do seu tratado nos permitem, portanto, afirmar que Conway, à sua maneira, continua o “projeto” dos platonistas de Cambridge, a saber, a construção de uma filosofia religiosa e de uma teologia racionalista. Não obstante, após tratar de Deus no capítulo I — que é a base de todo o seu tratado —, Conway passa a tratar no capítulo II sobre a criação das criaturas, eternidade e tempo.

#### 4. 2 Capítulo II

No início do segundo capítulo<sup>68</sup> Conway desenvolve a ideia de que todas as criaturas existem exclusivamente em virtude da vontade divina, cuja força é infinitamente poderosa e autossuficiente, capaz de dar existência ao mundo sem depender de qualquer causa instrumental ou material. Conway argumenta que, dado que a vontade de Deus é eterna, a criação ocorre imediatamente e sem intervalo de tempo, embora isso não implique que as criaturas sejam coeternas com Deus — uma distinção crucial para preservar a separação entre o tempo e a eternidade. Conway também sugere que, embora o tempo tenha início com a criação, ele é infinito e escapa à plena compreensão do intelecto humano, sublinhando a incapacidade de se conceber uma medida finita para aquilo que deriva diretamente da eternidade divina. Em seguida, ela aprofunda a sua concepção de tempo<sup>69</sup>: desafia as suposições de que o tempo poderia ser limitado a um período específico, como seis mil ou seiscentos mil anos, propondo uma reflexão crítica sobre as implicações teológicas dessas afirmações. Conway levanta a questão de se o mundo poderia ter sido criado antes desse tempo estabelecido: se a resposta for negativa, isso implicaria uma limitação do poder divino, confinando-o a um número específico de anos; se, por outro lado, a resposta for afirmativa, isso implicaria a existência de "um tempo antes de todos os tempos," o que resulta numa contradição lógica. Com esse raciocínio, Conway expõe a incoerência de tentar restringir a infinitude divina a limites temporais finitos, ao mesmo tempo em que questiona a capacidade humana de compreender plenamente a relação entre tempo e eternidade.

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, capítulo II, s. 1.

<sup>69</sup> *Ibid.*, s. 2.

Partindo do exposto acima, Conway oferece uma resposta<sup>70</sup> à questão filosófica sobre se a criação ocorreu desde a eternidade ou desde o início dos tempos, diferenciando entre dois conceitos de eternidade. Ela argumenta que, se por eternidade se entende um número infinito de tempos, então a criação pode ser considerada como tendo ocorrido desde o início dos tempos. Contudo, se a eternidade for concebida como a eternidade divina, que é infinita e sem começo, então é falso dizer que as criaturas são coeternas com Deus. Para Conway, tanto as criaturas quanto o tempo, que é descrito como uma sequência de movimentos e operações sucessivas, têm um início, que é a vontade eterna de Deus. Ela também explora a ideia de que o tempo pode ser considerado infinito, não apenas em sua totalidade, mas também em suas subdivisões, uma vez que mesmo a menor fração de tempo pode ser dividida indefinidamente. Dessa forma, Conway enfatiza a incomensurabilidade do tempo, tanto em sua extensão quanto em sua divisibilidade, ao passo que preserva a distinção entre o tempo criado e a eternidade divina.

Na próxima seção<sup>71</sup> Conway articula uma defesa teológica da infinitude do tempo desde o início da criação com base na natureza da bondade divina. Dado que Deus é infinitamente bom, amoroso e generoso — sendo a própria essência da bondade e da caridade — não se pode conceber que Sua bondade não se manifeste perpetuamente. Conway usa a metáfora do oceano infinito de bondade para ilustrar como a generosidade divina deve necessariamente transbordar em um fluxo contínuo, produzindo criaturas e perpetuando a criação. A ideia central é que a bondade de Deus, por sua absoluta completude e abundância, não pode ser finita; se o fosse, isso implicaria uma limitação do atributo essencial de Deus e contradiria sua natureza infinita. Assim, para manter a integridade da bondade divina e evitar uma visão absurda de uma bondade finita, é necessário que a criação tenha ocorrido desde tempos eternos ou incontáveis. Conway, portanto, defende que a perpetuidade da criação está em consonância com a infinidade da bondade divina, rejeitando qualquer tentativa de limitar essa bondade a um intervalo finito de tempo.

Por fim<sup>72</sup>, Conway reforça a ideia de que a criação é um atributo essencial de Deus, afirmando que Deus é e sempre será o Criador. Essa constatação implica que a criação é uma constante atemporal, dada a natureza imutável de Deus. Assim como Deus é eternamente o Criador, as criaturas existem em uma perpetuidade temporal, que ela descreve como uma "infinidade de tempos". Todavia, essa infinidade temporal das criaturas é distinta da

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, s. 3.

<sup>71</sup> 4.

<sup>72</sup> *Ibid.*, s. 5.

eternidade divina, que é caracterizada por uma presença contínua e atemporal, sem passado ou futuro. A eternidade de Deus é descrita como uma totalidade presente, ao passo que as criaturas estão situadas dentro de um tempo que, embora infinito, é ainda um fenômeno de sequência e mudança. Conway também menciona que, apesar das diferenças nas tradições hebraicas, que podem ter uma abordagem ligeiramente distinta sobre a duração do tempo, elas não contrariam a visão de uma eternidade divina que transcende e não é limitada pelo tempo. E a razão para isso, diz a filósofa, é

porque o tempo não é mais do que o movimento ou operação sucessiva das criaturas, e se este movimento ou operação cessasse, então o próprio tempo cessaria e as próprias criaturas terminariam com o tempo, uma vez que a natureza de cada criatura é estar em movimento ou ter movimento, através do qual progride e cresce até a sua perfeição última.<sup>73</sup>

Em contraste com a mutabilidade das criaturas, Deus, sendo absolutamente perfeito e imutável, não experimenta movimento ou operações sucessivas e, portanto, não possui uma dimensão temporal. Conway observa que, por Deus não ter partes e ser indivisível, Ele não está sujeito ao tempo, que é caracterizado por divisões e partes infinitamente pequenas. Esse argumento reitera a distinção fundamental entre a eternidade divina, que é atemporal e íntegra, e o tempo das criaturas, que é necessariamente fragmentado e ligado ao processo contínuo de mudança e aperfeiçoamento.

Resumindo o segundo capítulo, Conway argumenta que a existência das criaturas deriva exclusivamente da vontade divina, que é infinitamente poderosa e autossuficiente, resultando em uma criação que ocorre imediatamente sem intervalo temporal. Ela distingue entre a eternidade divina e a temporalidade das criaturas, afirmando que, enquanto Deus é eternamente o Criador e sua essência é atemporal e perfeita, as criaturas têm um início e uma perpetuidade temporal que não se confunde com a eternidade divina. Conway refuta a ideia de um tempo finito, argumentando que qualquer limitação temporal do tempo criaria uma contradição na concepção da bondade infinita de Deus, que deve se manifestar continuamente. Além disso, ela enfatiza que o tempo, ligado ao movimento e à operação sucessiva das criaturas, não se aplica a Deus, cuja perfeição e imutabilidade transcendem qualquer divisão temporal, consolidando a distinção entre a eternidade divina e a temporalidade da criação.

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 6.

### 4. 3. Capítulo III

Dentre os três, o terceiro capítulo é o mais longo e denso. Nele Conway não só desenvolve mais profusamente a sua filosofia como também critica a escolástica, principalmente a sua concepção de indiferença da vontade e a de espaços imaginários. Ademais, neste capítulo a filósofa parece anteceder o conceito de *mônada* de Leibniz, este que inclusive reconhece tal influência em carta a Thomas Burnet:

Minhas visões filosóficas se aproximam um pouco das da falecida Condessa de Conway e ocupam uma posição intermediária entre Platão e Demócrito, pois defendo que todas as coisas ocorrem mecanicamente, como defendem Demócrito e Descartes contra as visões de Henry More e seus seguidores, mas também defendo que tudo ocorre de acordo com um princípio vivo e de acordo com causas finais - todas as coisas são cheias de vida e consciência, ao contrário das visões dos atomistas.<sup>74</sup>

Conway começa<sup>75</sup> o capítulo criticando a concepção escolástica do livre arbítrio divino, destacando a incompatibilidade entre a verdadeira natureza de Deus e a ideia de indiferença da vontade. A filósofa argumenta que, apesar de a vontade divina ser a mais livre e agir sem coação externa ou influência das criaturas, essa liberdade não implica indiferença, que é uma característica de imperfeição e mutabilidade nas criaturas. Ela afirma que a indiferença da vontade é a base da mutabilidade e corrupção daquelas, e atribuir essa indiferença a Deus seria reduzir Sua perfeição à condição de um ser mutável e corruptível, semelhante aos tiranos que agem por pura vontade sem razão. Conway contrasta isso com a verdadeira bondade e sabedoria, que exigem ações fundamentadas e racionais: ao contrário de agir arbitrariamente, Deus age de acordo com Sua própria sabedoria e bondade, e qualquer ser humano que age moralmente também age de maneira que reflete compreensão e responsabilidade, não indiferença. Conway utiliza a metáfora de uma linha reta<sup>76</sup>, que é a única maneira correta de conectar dois pontos, para ilustrar como a verdadeira justiça e bondade não possuem qualquer latitude ou indiferença. Assim como apenas uma linha pode ser perfeitamente reta entre dois pontos, somente uma vontade completamente alinhada com a sabedoria e a bondade divina pode ser considerada perfeita. Qualquer desvio dessa linha reta seria uma imperfeição, o que torna inadmissível a ideia de indiferença em Deus. Por essa razão, Deus é simultaneamente o agente mais livre e o mais necessário, pois Suas ações em relação às criaturas são guiadas por uma lei interna de sabedoria, bondade e justiça infinitas que Ele não pode violar. Essa necessidade, no entanto, não é uma limitação, mas uma

<sup>74</sup> *Apud* MERCHANT (1980, p. 257).

<sup>75</sup> CONWAY (*ibid.*, capítulo III, s. 1).

<sup>76</sup> *Ibid.*, s. 2.

expressão da perfeição absoluta de Deus, que age de acordo com Sua natureza essencial, sem possibilidade de desvio ou arbitrariedade.

Com efeito<sup>77</sup>, a criação das criaturas por Deus não foi resultado de uma indiferença arbitrária, mas sim de um impulso intrínseco à Sua bondade e sabedoria. Conway reforça a ideia de que, sendo Deus um agente necessário, Ele agiu da maneira mais eficiente e rápida possível, criando mundos e criaturas no momento em que podia fazê-lo: Deus poderia ter criado mundos ou criaturas em tempos infinitamente anteriores ao presente, o que torna lógico concluir que Ele realmente o fez. Desse modo, a criação contínua por parte de Deus ao longo de um tempo infinito não é uma contradição lógica, e, portanto, é coerente afirmar que a existência de mundos e criaturas pode ter ocorrido desde tempos imemoriais e continuará infinitamente. Essa perspectiva refuta a limitação temporal da criação, sustentando que a ação divina é tanto eterna quanto infinita, sempre em harmonia com Sua natureza essencial de bondade e sabedoria. Donde, conclui Conway, “se esses atributos divinos forem devidamente considerados, conclui-se também que uma infinidade de mundos ou criaturas foi feita por Deus.”<sup>78</sup> Isto é, devido à natureza infinitamente poderosa e generosa de Deus, a criação de mundos e criaturas é também infinita e ilimitada: sendo Deus capaz de criar sempre mais, não há um número finito de criaturas que possa esgotar Sua capacidade criativa. A autora utiliza exemplos matemáticos para ilustrar a vastidão e a multiplicidade das criaturas, sugerindo que, assim como um número pode ser infinitamente multiplicado, o poder divino pode criar um número infinito de essências reais das criaturas. Conway reafirma que, como Deus é um agente necessário que atua plenamente de acordo com Sua capacidade, Ele continua a criar e multiplicar essências até o infinito. Ao ligar a infinidade das criaturas ao poder e à bondade de Deus, Conway conclui que a criação divina é um processo contínuo e ilimitado, refletindo a natureza infinitamente expansiva do Criador.

No que tange à infinitude da criação, Conway passa<sup>79</sup> a tratá-la num nível mais particular: não apenas o universo como um todo é infinito, mas também cada criatura individual, por menor que seja, contém em si mesma uma infinidade de partes ou criaturas inteiras. Devido ao poder ilimitado de Deus, é possível que Ele multiplique indefinidamente as essências das criaturas, colocando continuamente seres menores dentro de seres maiores. Esta infinidade recursiva de criaturas sugere que não há limite para a complexidade e a multiplicidade da criação. Conway distingue entre criaturas corpóreas, que são mutuamente

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, s. 3

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 4.

<sup>79</sup> *Ibid.*, s. 5.

impenetráveis, e criaturas espirituais, que podem penetrar umas nas outras sem ocupar espaço físico, permitindo a coexistência de infinitos espíritos dentro de um único espírito. Essa visão concebe um universo intrinsecamente expansivo, onde a estrutura de cada ser, seja material ou espiritual, é constituída por uma série infinita de outras criaturas. Conway, assim, propõe que a infinidade da criação reflete a natureza do poder divino, que é capaz de gerar complexidade e multiplicidade ilimitadas em todas as escalas, desde o universo como um todo até os menores componentes de cada criatura. Embora estas possam conter infinitudes dentro de si, elas não se comparam à infinidade suprema de Deus, que sempre será maior do que qualquer aspecto da criação. Conway afirma<sup>80</sup> que os atributos invisíveis de Deus se tornam visíveis através das Suas obras, e quanto mais grandiosas e numerosas são as criaturas, mais elas revelam a grandeza divina. Ela critica aqueles que limitam o número de criaturas ou a extensão do universo a medidas finitas e mensuráveis, argumentando que essa visão diminui a majestade de Deus, reduzindo-O a algo semelhante a um ídolo confinado em um espaço insignificante. Para Conway, imaginar um universo limitado é um reflexo da incapacidade humana de apreender a verdadeira magnitude do Criador. O universo descrito por ela, em sua infinita expansão e diversidade, serve como um testemunho da imensurável grandeza e bondade de Deus, contrastando com as concepções limitadas que não conseguem capturar a essência divina.

Continuando<sup>81</sup> a sua crítica à concepção escolástica dos espaços imaginários infinitos, a filósofa argumenta que esses espaços, se não forem meras abstrações sem substância, devem ser considerados criaturas de Deus. Ela questiona a validade de conceber Deus agindo em espaços que não têm realidade concreta, sugerindo que tais ideias são apenas frutos da imaginação humana. Conway afirma que, onde quer que Deus esteja, Ele necessariamente age, pois a ação é inerente à Sua natureza, assim como o fogo necessariamente queima e o sol brilha. Ela evoca a tradição hebraica ao referir-se a Deus como *Anensoph*, cuja luz é tão imensurável que excede a compreensão das criaturas. Conway distingue ainda a ação de Deus no mundo através do *Messias*, que age como mediador entre o infinito de Deus e a criação finita, ao invés de sugerir que Deus habita ou opera em espaços vazios e abstratos. Dessa forma, ela reforça sua visão de um Deus cuja presença e ação são intrinsecamente ligadas à criação real, e não a concepções especulativas que limitam ou distorcem Sua verdadeira natureza.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, s. 6

<sup>81</sup> *Ibid.*, s. 7

Tal ação divina<sup>82</sup>, embora contínua e presente, não é sujeita ao tempo ou à sucessão como acontece com as ações das criaturas. Em Deus, segundo Conway, não há distinção entre passado e futuro, pois Sua natureza é atemporal e indivisível, ao contrário das criaturas que experimentam o tempo de maneira sucessiva. A analogia do círculo ou roda girando em torno de um centro imóvel é utilizada por Conway para ilustrar como Deus, apesar de ser o motor de todas as ações e movimentos no universo, permanece Ele próprio imóvel e não afetado pelo tempo ou mudança. Esse exemplo visa facilitar a compreensão humana, apesar da dificuldade inerente a conceber a atemporalidade divina. Conway destaca que, embora nossas mentes tenham dificuldade em compreender plenamente esse conceito, a razão verdadeira e profunda confirma essa natureza de Deus. Assim, o movimento em Deus é meramente uma "regra de Sua vontade", e não movimento no sentido humano, pois tal conceito não se aplica à natureza divina, que é perfeita e sem partes, reforçando a distinção entre o ser divino e as suas criaturas.

Ao final do terceiro capítulo<sup>83</sup>, Conway aborda uma objeção feita contra a ideia de que as menores partículas de matéria ou corpo podem ser divididas infinitamente. Os críticos argumentam que, se algo é divisível até ao limite de uma divisão real, eventualmente se chegaria a partes indiscerníveis, implicando um fim para a divisibilidade. Conway responde a essa objeção destacando uma falácia na argumentação, que consiste em comparar conceitos incomparáveis ou contraditórios. Ela argumenta que o termo "efetivamente divisível" é problemático, pois combina a ideia de algo ser atualmente dividido com a capacidade de ser dividido, o que resulta em uma contradição. Se entendermos "efetivamente divisível" como algo já dividido, então, de fato, se divide até partes indiscerníveis; porém, se interpretarmos como a capacidade de divisão, a premissa é falsa, pois a matéria não foi dividida ao ponto de não poder ser mais dividida. Além disso, Conway expõe a tautologia presente na argumentação ao comparar a divisibilidade da matéria com a duração da alma, sugerindo que, assim como é absurdo concluir que a alma é mortal porque sua duração é divisível, é igualmente absurdo concluir que a matéria tem um limite final de divisibilidade. Conway conclui que tanto a matéria quanto a alma podem continuar suas divisões ou existências infinitamente, refutando a objeção ao seu argumento de infinidade.

A filósofa ainda explora as possíveis vantagens da sua teoria da infinita divisibilidade da matéria:

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, s. 8.

<sup>83</sup> *Ibid.*, s. 9.

a consideração da infinita divisibilidade de tudo em partes sempre mais pequenas não é uma teoria inútil ou inócua, mas da maior utilidade para compreender as causas e razões das coisas e para compreender como todas as criaturas, desde a mais elevada até a mais baixa, estão inseparavelmente unidas umas às outras pelas suas partes mediadoras mais sutis, que se interpõem entre elas e que são emanações de uma criatura para outra, através das quais podem agir umas sobre as outras à maior distância.<sup>84</sup>

Ao compreendermos essa infinita divisibilidade e as conexões intermediárias, é possível revelar as causas subjacentes e os mecanismos ocultos que regem as interações entre as criaturas, muitas vezes denominados qualidades ocultas pelos menos informados. Esta perspectiva, acredita Conway, iluminaria as relações complexas e interdependentes dentro da criação, oferecendo uma visão mais profunda e abrangente das dinâmicas naturais e espirituais que moldam o universo.

Assim acaba o terceiro capítulo do seu tratado junto com a nossa exposição a respeito da sua filosofia. Na sequência consta a nossa tradução revisada dos três capítulos comentados acima, seguida pela conclusão geral de todo o nosso trabalho.

## **5. Tradução do Tratado *Os Princípios da Mais Antiga e Moderna Filosofia* de Conway: Capítulos I, II e III.**

A seguinte tradução partiu da iniciativa do autor deste escrito e foi auxiliado por sua orientadora. Os três capítulos foram traduzidos por ele e foram revisados por ela.

### **5. 1. Capítulo I**

#### **Capítulo I**

##### **Deus e os seus atributos divinos**

*As seções 1, 2, 3, 4 e 5 referem-se a Deus e seus atributos divinos. As seções 6 e 7 mostram como a Trindade pode ser concebida conforme as Escrituras para que judeus, turcos ou outros povos não fiquem ofendidos se essas palavras, “três pessoas distintas”, que não estão nas Escrituras e não têm um sentido razoável, são omitidas.*

§. 1. Deus é um Espírito, Luz e Vida, infinitamente sábio, bom, justo, forte, onisciente, onipresente, onipotente, o Criador e o Arquiteto de todas as coisas visíveis e invisíveis.

§. 2. Em Deus não há tempo, mudança, arranjo ou divisão de partes. Pois Ele é total e universalmente um em si e dentro de si mesmo, sem qualquer modo de variação ou mistura.

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, s. 10.

Em si mesmo Ele não possui nenhuma escuridão ou corporeidade, nem qualquer tipo de forma ou figura de qualquer espécie.

§. 3. Ele é também, num sentido próprio e real, uma Substância ou Essência distinta de suas criaturas, embora não dividida ou separada delas, mas mais estreitamente e no mais alto grau intimamente presente em todas. No entanto, elas não são partes Dele nem podem ser transformadas Nele, assim como Ele não pode ser transformado nelas. Ele é também, em um sentido próprio e real, o Criador de todas as coisas, Quem não só lhes dá suas forma e figura, mas também seu Ser, Vida, Corpo e qualquer bem que possuam.

§. 4. E como Nele não há tempo nem qualquer mutabilidade, Nele não pode existir nenhum novo conhecimento ou vontade, mas Seu Conhecimento e sua Vontade são eternos, sem tempo ou para além do tempo.

§. 5. Do mesmo modo, em Deus não pode existir nenhuma paixão, que procede das suas criaturas, se quisermos falar corretamente: Porque toda Paixão é temporal, tem o seu início e seu fim no tempo.

§. 6. Em Deus há uma *Ideia* que é a imagem de si mesmo ou uma Palavra existente em si mesmo, que em Substância ou Essência é uma e a mesma coisa que Ele, através da qual Ele não apenas se conhece a si mesmo, bem como todas as outras coisas e, de acordo com isso todas as criaturas foram feitas ou criadas de acordo com esta mesma *Ideia* ou Palavra.

§. 7. Pela mesma razão, há em Deus o Espírito ou a Vontade, que vem Dele e que, em termos de substância ou essência, é um com Ele, através do qual as criaturas recebem seu Ser e Atividade; porque as criaturas têm a sua essência e a sua existência simplesmente e apenas por Ele, porque Deus, cuja vontade está de acordo com o conhecimento mais infinito, quer que elas existam. E assim a sabedoria e a vontade em Deus não são entidades ou substâncias distintas dele, mas apenas modos ou propriedades de uma e mesma Substância. E é isso mesmo que aqueles que são os mais instruídos e judiciosos entre os cristãos entendem pela Palavra Trindade. Se a frase relativa às três pessoas distintas fosse omitida — pois é uma pedra de tropeço e uma ofensa para judeus, turcos e outros povos e, de fato, não tem nenhum sentido razoável em si mesmo e não é encontrada em nenhum lugar das Escrituras — então todos poderiam facilmente concordar com este ponto. Porque eles não podem negar que Deus tenha sabedoria, uma ideia essencial, e uma tal palavra em si mesma e pela qual Ele conhece todas as coisas. E quando admitem que o mesmo Ser dá a todas as coisas seu ser, eles são necessariamente forçados a reconhecer que existe uma Vontade Nele, pela qual Ele realiza e traz em Ato aquilo que estava escondido na *ideia*, isto é, para que assim ele possa produzi-la e disso fazer uma Substância Essencial distinta. E apenas isso é criar a essência de uma

criatura, pois a ideia por si só não confere ser a uma criatura, mas apenas quando da vontade conjugada com a *ideia*, tal como um arquiteto pode ter uma *ideia* de uma casa na sua mente, a ideia por si só ainda não constrói a casa, mas [a casa é construída] apenas quando a vontade junta-lhe e coopera com ela.

### **Anotações para o primeiro capítulo**

**A antiga hipótese dos hebreus em relação à última parte deste capítulo é a seguinte:**

1. Visto que Deus é a luz mais intensa e infinita de todas as coisas, tanto quanto o bem supremo, Ele desejou criar seres vivos com os quais pudesse se comunicar. Mas eles não podiam de forma alguma suportar a grande intensidade de sua luz. Estas palavras das Escrituras se aplicam a isso: “Deus habita em uma luz inacessível. Ninguém jamais o viu” etc. (1 Timóteo 6:16).
2. Pelo bem de suas criaturas (para que possa haver um lugar para elas), Ele diminuiu o mais alto grau de sua intensa luz. Assim surgiu um lugar, como um círculo vazio, um espaço para mundos.
3. Este vazio não era uma privação ou um não-ser, mas um verdadeiro lugar de reduzida luz, a alma do Messias, chamado *Adam Kadmon* pelos hebreus, que preenchia todo esse espaço.
4. Esta alma do Messias estava unida a toda luz divina, que permanecia no vazio em menor grau, para que pudesse ser tolerada. Estas, alma e luz, constituíam uma entidade.
5. Este Messias (chamado de *logos* ou de a palavra e o filho primogênito de Deus) fez de dentro de si mesmo (com a diminuição da sua luz tendo ocorrido recentemente para a conveniência das criaturas) a sucessão de todas as criaturas.
6. A luz de sua natureza divina foi compartilhada com elas como objetos de sua contemplação e amor. Eram estas as forças que uniam o Criador e as suas criaturas, em cuja união residia a sua felicidade.
7. É por esta razão que a Trindade representa Deus. O primeiro conceito é o próprio Deus infinito, considerado acima e para além da sua criação; o segundo é o mesmo Deus, na medida em que é o Messias; o terceiro é o mesmo Deus, na medida em que está com o Messias nas criaturas, com o menor grau de luz que se adapta à percepção das criaturas.

Esta frase da Escritura (João 1:18) diz respeito a isso: “Ninguém jamais viu Deus” (isso se refere ao primeiro conceito); “O Filho unigênito que está no seio do Pai” (isso se refere ao segundo conceito); “revelou-o [Deus] a nós” (isso se refere ao terceiro membro da Trindade).

8. Mas é costume entre os hebreus usar a palavra "pessoa" desta forma, de modo que para eles não significa uma substância individual, mas apenas um conceito para representar uma espécie ou para considerar um modo.

## 5. 2. Capítulo II

### Capítulo II

*§. 1. As criaturas, embora não sejam coeternas com Deus, existem entretanto desde um tempo infinito desde o princípio. S. 2. Assim, nenhum número de anos, nem mesmo o maior que o intelecto criado pudesse imaginar, podem chegar ao início de sua criação. S. 3. Em diferentes sentidos, as criaturas existiam e não existiam desde a eternidade. S. 4. A infinitude do tempo é confirmada pela bondade infinita de Deus. S. 5 O atributo essencial de Deus é ser o Criador. S. 6. O que é o tempo e porque é que não está em Deus.*

§. 1. Todas as criaturas simplesmente são e existem apenas porque Deus assim o quis, uma vez que a sua vontade é infinitamente poderosa e o seu comando, sem qualquer ajuda, causa instrumental ou matéria, é o único capaz de dar existência às criaturas. Assim, como a vontade de Deus é eterna ou desde a eternidade, segue-se necessariamente que a criação resulta imediatamente, e sem qualquer intervalo de tempo, da vontade de criar. E mesmo assim não se pode dizer que as criaturas consideradas em si mesmas são coeternas com Deus, porque então a eternidade e o tempo confundir-se-iam. Não obstante, as criaturas e a vontade que as criou estão tão mutuamente presentes e acontecem uma após a outra tão imediatamente que nada pode intervir, assim como se dois círculos se tocassem imediatamente. Também não podemos atribuir às criaturas qualquer outro começo que não seja o próprio Deus e a sua vontade eterna, a qual concordou com a sua ideia eterna ou sabedoria. A consequência natural disso é que o tempo é infinito desde o momento da criação e não tem qualquer quantidade que o intelecto criado possa conceber. Pois de que modo poderia ser finito ou medido, uma vez que não tem outro começo senão a própria eternidade?

§. 2. Mas se alguém disser que o tempo é finito, suponhamos que houve cerca de seis mil anos desde o início (algumas pessoas pensam que a duração do tempo dificilmente

poderia ser maior). Ou suponhamos, como outros (que pensam que antes deste mundo existia um outro mundo invisível e que o mundo visível veio deste), que a duração do mundo foi de seiscentos mil anos, ou um outro número tão grande quanto possível, que não pode de modo algum ser concebido. Eu pergunto se o mundo poderia ter sido criado mais cedo ou antes desse tempo? Se o negarem, estão a limitar o poder de Deus a um determinado número de anos. Mas se afirmam isto, admitem que houve um tempo antes de todos os tempos, o que é uma contradição manifesta.

§. 3. Com estas coisas estabelecidas, pode-se facilmente responder à questão que tem preocupado tantas pessoas, a saber, se a criação ocorreu ou poderia ter ocorrido desde a eternidade ou desde o início dos tempos. Pois, se eles entendem por eternidade e por tempo eterno um número infinito de tempos, então, nesse sentido, a criação foi feita desde o início dos tempos. Se, no entanto, referem-se à eternidade que Deus tem — de modo que se deve dizer que as criaturas são coeternas com Deus e carecem de um começo — isso é falso. Pois as criaturas, tal como os tempos, que não são mais do que movimentos e operações sucessivas das criaturas, têm um início, que é Deus ou a vontade eterna de Deus. E por que é que alguém se haveria de admirar se os tempos, tomados como um todo e universalmente, são chamados infinitos, uma vez que é possível conceber que mesmo a menor quantidade de tempo tem em si mesmo a aparência da infinidade? Pois assim como nenhum tempo é tão grande que não seja possível conceber um maior, assim também nenhum tempo é tão pequeno que não possa ser imaginado um menor, pois uma sexagésima parte de um minuto pode ser dividida em outras sessenta partes e estas em outras ainda, e assim por diante até o infinito.

S. 4. A infinitude do tempo desde o início da criação pode igualmente ser provada pela bondade de Deus. Porque Deus é infinitamente bom, amoroso e generoso; De fato, Ele é a própria bondade e caridade, a fonte e o oceano infinitos de bondade, caridade e generosidade. Como é possível que essa fonte não flua perpetuamente e que, por isso, não envie águas vivas? Pois esse oceano não transbordará na sua emanação perpétua e no seu fluxo contínuo para a produção de criaturas? Com efeito, a bondade de Deus é comunicada e multiplicada por sua própria natureza, uma vez que em si mesmo nada lhe falta nem lhe pode ser acrescentado, devido à sua absoluta completude e à sua remarcável e poderosa abundância. E como Ele não é capaz de multiplicar-se porque isso seria o mesmo que criar muitos deuses, o que seria uma contradição, segue-se necessariamente que ele atribui o ser às criaturas desde os tempos eternos ou desde os tempos incontáveis, pois caso contrário a bondade comunicada por Deus, que é o seu atributo essencial, seria de fato finita e poderia então ser numerada em termos de anos. Nada é mais absurdo.

S. 5. Portanto, o atributo essencial de Deus é ser o Criador. Consequentemente, Deus sempre foi um Criador e sempre será um Criador, porque caso contrário ele mudaria. Por isso, as criaturas sempre foram e sempre serão. Além disso, a eternidade das criaturas não é outra coisa senão uma infinidade de tempos em que elas foram e sempre serão sem fim. No entanto, esta infinidade do tempo não é igual à eternidade infinita de Deus, pois a eternidade divina não tem tempos e nada nela pode ser dito passado ou futuro, mas é sempre e totalmente presente. E enquanto Ele está no tempo, Ele não está limitado pelo tempo. Embora os hebreus falem de forma um pouco diferente sobre estas questões, eles não contradizem esta opinião, uma vez que admitem uma duração indefinida de tempo.

S. 6. E a razão disto é óbvia, porque o tempo não é mais do que o movimento ou operação sucessiva das criaturas, e se este movimento ou operação cessasse, então o próprio tempo cessaria e as próprias criaturas terminariam com o tempo, uma vez que a natureza de cada criatura é estar em movimento ou ter movimento, através do qual progride e cresce até a sua perfeição última. E como em Deus não há movimento ou operação sucessiva adicional em direção à perfeição, porque Ele é absolutamente perfeito, não há tempos em Deus ou em sua eternidade. Além disso, porque não há partes em Deus, também não há tempos Nele, pois todos os tempos têm partes e são divisíveis ao infinito, como já foi dito.

### 5. 3. Capítulo III

#### Capítulo III

*S. 1. Deus é o agente mais livre e, no entanto, mais necessário. S. 2. A indiferença da vontade, que os escolásticos acreditam estar em Deus, é pura ficção. S. 3. Deus criou o mundo não por uma necessidade exterior, mas por um impulso interior da sua bondade e sabedoria divina. S. 4. Existem infinitas criaturas e infinitos mundos criados. S. 5. A menor criatura que podemos conceber tem em si mesma infinitas criaturas. S. 6. Isto, porém, não as torna iguais a Deus. S. 7. Uma refutação dos espaços imaginários que foram inventados pelos escolásticos como se existissem para além das criaturas. S. 8. O movimento sucessivo não tem lugar em Deus. S. 9. Uma resposta à objeção. S. 10. Todas as criaturas estão unidas de uma certa maneira.*

S. 1. Além disso, se os atributos de Deus acima mencionados forem devidamente considerados, e especialmente esses dois, isto é, a sua sabedoria e bondade, então é possível refutar e eliminar totalmente essa indiferença da vontade que os Escolásticos e os falsamente

chamados filósofos acreditam estar em Deus e que chamam incorretamente de livre arbítrio. Pois embora a vontade de Deus seja a mais livre, de modo que o que Ele faz em relação às suas criaturas seja feito sem qualquer força externa ou compulsão ou sem qualquer causa vinda das criaturas (uma vez que é livre e atua espontaneamente em tudo o que faz), no entanto, essa indiferença de agir ou não agir não pode, de modo algum, ser dita estar em Deus, pois isso seria uma imperfeição e tornaria Deus semelhante às suas criaturas corruptíveis. Pois essa indiferença da vontade é a base de toda a mutabilidade e corruptibilidade nas criaturas, de modo que não haveria mal nas criaturas se elas não fossem mutáveis. Se a mesma indiferença da vontade fosse predicada de Deus, Ele seria assumido como mutável e, conseqüentemente, tornar-se-ia como um homem corruptível, que frequentemente age por pura vontade, mas sem qualquer razão verdadeira e sólida ou sem orientação da sabedoria. Assim, Ele seria como aqueles tiranos cruéis do mundo que fazem a maioria das coisas a partir de sua própria e pura vontade, confiando em seu poder, de modo que eles são incapazes de dar qualquer explicação para suas ações além de sua própria e pura vontade. No entanto, uma vez que qualquer homem bom é capaz de dar uma explicação adequada para o que faz ou quer fazer, porque compreende que a verdadeira bondade e sabedoria exigem que o faça, ele deseja, portanto, agir como age porque é correto e sabe que, se não o fizer, não cumprirá o seu dever.

S. 2. Por isso, a verdadeira justiça ou bondade não tem nenhuma latitude ou indiferença em si mesma, mas é como uma linha reta traçada de um ponto a outro, onde é impossível haver duas ou mais linhas igualmente retas entre dois pontos, porque só uma linha pode ser reta e todas as outras devem ser mais ou menos curvas na medida em que se afastam dessa reta. Assim, fica claro que esta indiferença da vontade não tem lugar em Deus porque seria uma imperfeição. Por esta razão, Deus é ao mesmo tempo o agente mais livre e mais necessário, de modo que ele deve fazer tudo o que faz para e por suas criaturas, uma vez que sua infinita sabedoria, bondade e justiça são uma lei para Ele que não pode ser suplantada.

S. 3. Por conseguinte, segue-se claramente que Deus não foi indiferente ao fato de dar ou não existência às criaturas, mas criou-as por um impulso interior da sua bondade e sabedoria divinas. E então Ele criou os mundos e as criaturas o mais rápido que podia, pois é da natureza de um agente necessário fazer o máximo que pode. Como Ele poderia ter criado mundos ou criaturas desde tempos imemoriais, antes do ano seis mil, sessenta mil ou seiscentos mil, segue-se que ele o fez. Portanto, Deus pode fazer qualquer coisa que não implique uma contradição. Não há contradição em dizer que mundos ou criaturas existem ou

existiram continuamente por um tempo infinito antes ou depois deste momento. Porque, se não há contradição neste último caso, não há contradição no primeiro, pela mesma razão.

S. 4. Se esses atributos divinos forem devidamente considerados, conclui-se também que uma infinidade de mundos ou criaturas foi feita por Deus. Pois, sendo Deus infinitamente poderoso, não pode haver um número de criaturas a que não possa sempre acrescentar mais. E, como já foi provado, Ele faz o máximo que pode. É certo que a sua vontade, bondade e amabilidade são tão plenas e abrangentes como o seu poder. Assim, segue-se claramente que as suas criaturas são infinitas e criadas de uma infinidade de maneiras, de modo que não podem estar circunscritas ou serem limitadas por número ou medida. Suponhamos, por exemplo, que todo o universo das criaturas é circular e que metade do seu diâmetro contém tantos diâmetros da Terra quantos os grãos de poeira ou de areia que existem em todo o mundo. Se o universo estivesse dividido em átomos tão minúsculos que cem mil estivessem contidos numa única semente de papoula, quem poderia negar que o poder infinito de Deus poderia tornar esse número maior e maior multiplicando ao infinito, pois é mais fácil para esse poder infinito multiplicar as essências reais das criaturas do que para um matemático habilidoso fazer um número ainda maior, que nunca poderá ser tão grande que não possa ser aumentado até ao infinito por adição ou multiplicação? Como já foi demonstrado que Deus é um agente necessário e que Ele faz tudo o que pode fazer, segue-se que ele multiplicou e sempre multiplica e aumenta as essências das criaturas até ao infinito.

S. 5. O mesmo argumento mostra que não só o universo inteiro ou o sistema de criaturas como um todo é infinito ou tem infinidade em si mesmo, mas mesmo cada criatura, por mais pequena que seja, que podemos ver com os nossos olhos ou conceber em nossas mentes, tem em si mesma uma tal infinidade de partes, ou melhor, de criaturas inteiras, que são incontáveis. Uma vez que não se pode negar que Deus pode colocar uma criatura dentro de outra, ele poderia, portanto, colocar duas tão facilmente quanto uma, ou quatro tão facilmente quanto duas, ou oito tão facilmente quanto quatro, de modo que ele as multiplicaria infinitamente, colocando sempre criaturas menores dentro de criaturas maiores. E como nenhuma criatura pode ser tão pequena que uma menor não possa existir, então nenhuma criatura é tão grande que uma maior não possa sempre existir. Segue-se que um número infinito de criaturas pode estar contido e existir dentro das criaturas mais pequenas e que todas elas podem ser corpos e, à sua maneira, mutuamente impenetráveis. Quanto às criaturas que são espíritos e que podem penetrar umas nas outras, pode haver um número infinito de espíritos em qualquer espírito criado, todos os quais são iguais em extensão ao referido espírito, como o são entre si. Pois, neste caso, são espíritos mais sutis e espirituais

que penetram nos espíritos mais grosseiros e corpóreos. Assim, não pode haver falta de espaço para que um dê lugar a outro. Sobre a natureza dos corpos e dos espíritos, falaremos mais no devido lugar. Basta aqui demonstrar que em cada criatura, seja espírito ou corpo, há uma infinidade de criaturas, cada uma das quais contém uma infinidade em si mesma, e assim por diante até ao infinito.

S. 6. Todas essas coisas louvam e elogiam sobretudo o grande poder e bondade de Deus, porque o seu infinito brilha nas obras das suas mãos, ou melhor, em todas as criaturas que fez. Nem se pode objetar que nós, criaturas, estamos em pé de igualdade com Deus, pois assim como um infinito é maior do que outro, assim Deus é sempre infinitamente maior do que todas as suas criaturas, de modo que nada pode ser comparado a ele. E assim os atributos verdadeiramente invisíveis de Deus são claramente vistos se forem compreendidos através ou nas coisas que foram criadas. Quanto maiores e mais magníficas são suas obras, mais elas mostram a grandeza de seu Criador. Portanto, aqueles que afirmam que o número de criaturas no universo é finito e consiste apenas em tantos indivíduos quantos podem ser numerados, e que o corpo inteiro do universo ocupa tantos acres<sup>85</sup> ou milhas ou diâmetros da terra em comprimento, profundidade e largura, calculam a grande majestade de Deus de acordo com uma escala insignificante e indecorosa. O Deus que eles imaginam não é o verdadeiro Deus, mas um ídolo da sua própria imaginação, que eles confinam a um espaço estreito, como a gaiola minúscula de um passarinho aprisionado, que tem a largura de alguns dedos. Pois que outra coisa é esse mundo que eles imaginam em comparação com esse verdadeiro e grande universo descrito acima?

S. 7. Além disso, se disserem que não confinam Deus neste universo finito, mas que o imaginam existir não menos fora deste universo, em espaços imaginários infinitos, e também dentro dele, pode responder-se o seguinte. Se estes espaços são apenas imaginários, não passam das mais ociosas concepções do cérebro. Mas se são entidades reais, que mais podem ser senão criaturas de Deus? Além disso, Deus atua nesses espaços ou não. Se não, Deus não está lá, pois onde quer que esteja, aí atua, pois é da sua natureza agir, tal como é da natureza do fogo arder ou do sol brilhar. Porque Deus trabalha sempre, e a sua obra é criar e dar existência às criaturas segundo a ideia eterna ou sabedoria que está Nele. Segundo os hebreus, diz-se que o Deus infinito, a quem chamam *Anensoph*, existe fora do lugar do mundo porque uma criatura não poderia compreender a imensidão da sua luz. (Veja o que é dito nas anotações do primeiro capítulo.) Também não se pode dizer que Ele exista em espaços

---

<sup>85</sup> Unidade de medida para superfícies agrárias [N. t.].

imaginários, porque, evidentemente, nenhum espaço coincide com Deus, mas pode se dizer que ele atua ali pelo seu simples poder. Tudo o que Ele faz pelas criaturas é feito através do Messias, que não é ilimitado como *Aensoph*.

S. 8. Além disso, esta ação ou operação contínua de Deus, na medida em que está nele, deriva Dele, ou na medida em que se refere a Ele próprio, é apenas uma ação ou comando contínuo da sua vontade; não tem sucessão ou tempo nele, nem antes ou depois, mas está sempre simultaneamente presente a Deus, de modo que nada é passado ou futuro, porque Ele não tem partes. Mas, na medida em que se manifesta ou termina nas criaturas, é temporal e tem uma sucessão de partes. E embora a imaginação e o entendimento concebam isto com dificuldade, a verdadeira e sólida razão assegura-o suficientemente. Um comum e humilde exemplo, como o que se segue, pode ajudar um pouco a nossa compreensão. Suponhamos que um grande círculo ou roda se mova em torno do seu centro, que permanece sempre imóvel naquele lugar. Da mesma forma, o Sol é movido em torno de seu centro por algum anjo ou espírito que está em seu centro, no espaço de tantos dias. Agora, embora o centro mova o todo e produza um grande e contínuo movimento, ele permanece sempre imóvel e não é movido de forma alguma. E quanto mais isso é verdade em relação a Deus, que é o primeiro motor de todas as suas criaturas, segundo todos os seus movimentos verdadeiros e previstos. Ele, porém, não é movido por elas. De fato, aquilo que em Deus corresponde, por analogia, aos movimentos e operações das criaturas é a regra da sua própria vontade. Mas se quisermos falar corretamente, não há movimento porque todo movimento é sucessivo e não pode ter lugar em Deus, como foi mostrado acima.

S. 9. Contra o que dissemos, ou seja, que as menores criaturas que podem ser concebidas têm um número infinito de criaturas dentro de si mesmas, de modo que as menores partículas de corpo ou matéria podem ser estendidas ou divididas de forma infinita em partes cada vez menores, a seguinte objeção foi feita por algumas pessoas. Tudo o que é realmente divisível, se dividido até ao limite de qualquer divisão real, é divisível em partes indiscerníveis. Além disso, a matéria ou o corpo (a matéria, com certeza, é uma coisa ou é composta de muitas coisas) é na verdade divisível até onde a divisão real pode ir. Portanto, etc. Eu respondo: esse argumento sofre da falácia a que os lógicos chamam comparar incomparáveis, a saber, juntar palavras ou termos que implicam contradição ou absurdo, e esta falácia está escondida nesse termo "efetivamente divisível", que denota que uma e a mesma coisa é e não é dividida. Pois "efetivamente" significa divisão e "divisível" significa não a divisão mas a capacidade de algo ser dividido, o que é tão absurdo e contraditório que é como se alguém dissesse "visivelmente cego", "sensivelmente insensível" ou "vivamente

morto". Se, no entanto, com a expressão "efetivamente divisível" não se entenderem duas coisas, mas apenas uma, ou seja, aquilo que foi verdadeiramente dividido ou aquilo que é efetivamente divisível, a falácia será facilmente visível para nós. Porque, em primeiro lugar, se o "efetivamente divisível" não denota nada para eles exceto o que foi dividido neste sentido, então eu concedo a premissa principal, a saber, que o que é verdadeiramente dividido, na medida em que pode haver uma divisão real, é divisível em partes indiscerníveis. Mas se assim for, a premissa menor é falsa, nomeadamente a de que a matéria está efetivamente dividida ao ponto de não poder ser feita mais nenhuma divisão. Em segundo lugar, se com a expressão "efetivamente divisível" se quer dizer que uma coisa só é divisível ou tem o potencial ou a capacidade de se dividir, então nego a premissa principal, nomeadamente que o que é divisível, na medida em que pode ser dividido, é divisível em partes indiscerníveis. Além disso, neste sentido, a proposição é uma mera tautologia e uma repetição inane da mesma coisa, tal como a seguinte: O que quer que possa ser removido do seu lugar, na medida em que pode ser removido, só pode ser removido até uma certa distância; mas Londres ou Roma podem ser removidas dos seus próprios locais até onde podem ser removidas. Portanto, etc. Pode-se provar, pela mesma forma de argumentação, que a alma do homem tem um número finito de anos durante os quais existe ou tem a sua essência e que, conseqüentemente, é mortal e tem um fim, como se segue: aquele ente cujo tempo ou duração é efetivamente divisível até ao ponto em que uma divisão real pode ser feita, terá um fim e é divisível num número finito de anos; mas o tempo ou duração da alma é efetivamente divisível até o ponto em que a divisão real não pode ser continuada mais. Portanto, etc. Se alguém objetar que, se a duração da alma chegar a uma tal divisão de anos, ela terá de fato um fim, então a alma poderá existir num outro tempo depois desse primeiro tempo e assim por diante até o infinito. Eu respondo de modo similar que a matéria, se chegar a tal divisão, pode ter um fim dessa divisão e que poderia então permitir outra divisão após a primeira, e assim por diante até o infinito.

Gostaria de salientar aqui que, quando digo que a mais pequena partícula do corpo ou da chamada matéria é sempre divisível em partes ainda mais pequenas até o infinito, de modo que não pode haver nenhuma divisão real na matéria que não possa ser sempre mais dividida ou que tenha a capacidade de ser mais dividida e assim por diante sem fim, não estou a prescrever o que o poder absoluto de Deus fará ou poderá fazer, como algumas pessoas argumentam de forma tão inútil e grosseira. Mas eu apenas sugeriria o que o poder de Deus faz e fará, na medida em que Ele opera nas e com as criaturas na produção e geração de todas as coisas, assim como em todas as resoluções ou divisões de corpos, nem a natureza nem a

criação jamais dividiriam qualquer corpo em partes tão pequenas, nem jamais poderiam dividi-lo de tal forma que qualquer uma dessas partes não fosse capaz de divisão adicional. Além disso, o corpo de qualquer criatura nunca pode ser reduzido às suas partes mais pequenas, nem através das operações mais sutis de qualquer criatura ou poder criado. E essa resposta é suficiente para o nosso objetivo. Pois Deus não faz divisões em nenhum corpo ou matéria, exceto na medida em que trabalha em conjunto com as suas criaturas. Portanto, Ele nunca reduz as criaturas às suas partes menores, porque todo movimento e operação cessariam então nessas criaturas (pois é da natureza de todo movimento que ele desfaça e divida algo em partes mais finas). Fazer isso seria contrário à sabedoria e à bondade de Deus. Pois se todo movimento ou operação cessasse em alguma criatura, essa criatura seria inteiramente inútil na criação e não seria melhor do que se fosse puro nada e absoluto não-ser. Além disso, como já foi dito, é contrário à sabedoria e à bondade de Deus ou a qualquer um de seus atributos que Ele seja incapaz de fazer alguma coisa. (A divisão das coisas nunca é feita em termos do menor termo matemático, mas do menor termo físico. E quando a matéria concreta está tão dividida que se dispersa em mônadas físicas, tal como estava no primeiro estado de sua formação, então ela está pronta para retomar sua atividade e tornar-se espírito, tal como acontece com a nossa comida.)

S. 10. Além disso, a consideração da infinita divisibilidade de tudo em partes sempre mais pequenas não é uma teoria inútil ou inócua, mas da maior utilidade para compreender as causas e razões das coisas e para compreender como todas as criaturas, desde a mais elevada até a mais baixa, estão inseparavelmente unidas umas às outras pelas suas partes mediadoras mais sutis, que se interpõem entre elas e que são emanações de uma criatura para outra, através das quais podem agir umas sobre as outras à maior distância. Esta é a base de toda a simpatia e antipatia que ocorre nas criaturas, e se essas coisas forem bem compreendidas por alguém, ele pode facilmente ver as causas mais secretas e ocultas da maioria das coisas, que os homens ignorantes chamam de qualidades ocultas.

## **6. Conclusões**

Pesquisar a história da filosofia oferece sempre uma oportunidade de descobrir novas teorias e autores até então pouco explorados. Foi com esse espírito desbravador que orientamos nossa pesquisa, buscando desvelar filosofias e filósofos que, embora fundamentais, permanecem à margem dos currículos tradicionais de filosofia ou são obscurecidos pelo cânone estabelecido. O início da filosofia moderna exemplifica bem esse

apagamento, especialmente no caso de Anne Conway, e em menor grau, dos platonistas de Cambridge e de Herbert de Cherbury. Este trabalho, portanto, buscou iluminar essa rica gama de pensadores para os leitores brasileiros, revisitando, dentro dos limites de um trabalho de conclusão de curso, a filosofia do século XVII. Analisamos como a figura de Conway se inseriu nesse contexto intelectual, quais são os pressupostos que fundamentam sua filosofia e como os três primeiros capítulos de seu tratado, que traduzimos, comentamos e divulgamos, abordam essas questões – constituindo o ponto culminante de nossa investigação.

O primeiro passo do trabalho consistiu na elaboração de uma biografia concisa de Anne Conway. Esta etapa inicial foi crucial para situar Conway no contexto intelectual e histórico do século XVII, oferecendo uma compreensão mais aprofundada de sua trajetória e das circunstâncias que influenciaram seu pensamento filosófico. Investigamos sua formação acadêmica e suas interações com figuras proeminentes como Henry More e os platonistas de Cambridge, destacando a influência dessas conexões em seu desenvolvimento filosófico. Além disso, abordamos as adversidades pessoais que enfrentou, incluindo sua condição de saúde, que moldou sua perspectiva filosófica e suas contribuições para o pensamento moderno. Esse panorama biográfico estabeleceu a base necessária para a análise de suas ideias e para a compreensão dos pressupostos que sustentam sua filosofia, alinhando-se com o objetivo de iluminar aspectos frequentemente negligenciados da filosofia do século XVII e de Conway em particular.

Em continuidade ao desenvolvimento do trabalho, o próximo passo envolveu a exposição da filosofia de Herbert de Cherbury, com o intuito de aprofundar a compreensão dos platonistas de Cambridge e, por conseguinte, de Anne Conway. Cherbury, apresentou ideias que influenciaram diretamente os platonistas de Cambridge, notadamente Henry More, cujas concepções sobre a natureza da verdade e da realidade exerceram um impacto significativo sobre Conway. Exploramos as principais doutrinas de Cherbury, incluindo sua defesa da religião natural, sua epistemologia e a sua teoria da verdade, para estabelecer um vínculo claro entre suas ideias e as filosofias subsequentes. Esta análise foi fundamental para entender como os platonistas de Cambridge, em particular, absorveram e reinterpretaram suas ideias, moldando seu próprio pensamento e, por extensão, influenciando a filosofia de Conway.

A próxima seção do trabalho concentrou-se na exposição do platonismo, com o objetivo de compreender suas influências sobre os platonistas de Cambridge e, por conseguinte, sobre Conway. Iniciamos com uma análise do significado de platonismo, destacando como as ideias de Platão, especialmente em relação às *Formas* e à natureza do

conhecimento, foram reinterpretadas e adaptadas ao longo dos séculos. Exploramos as semelhanças entre o platonismo de Plotino e o de Agostinho, evidenciando como as noções de transcendência foram preservadas e transformadas. Além disso, dissertamos sobre o ecletismo conciliatório da Renascença, que se refletiu nos platonistas de Cambridge, como Henry More, que buscaram integrar e harmonizar diferentes correntes filosóficas e teológicas. Essa análise permitiu esclarecer como o platonismo influenciou o pensamento dos primeiros modernos e, subsequentemente, moldou as ideias de Conway, alinhando nossa investigação com o objetivo de mapear as conexões filosóficas que permearam o século XVII, período este que foi, cremos ter mostrado, precursor do iluminismo.

As linhas dedicadas aos platonistas de Cambridge aprofundaram-se na apresentação das filosofias de Ralph Whichcote, Henry More e Benjamin Cudworth. Analisamos a visão filosófica de Whichcote, que promoveu uma abordagem racional e ética em sua filosofia. Em seguida, exploramos as contribuições de More, cujas ideias sobre a imortalidade da alma e a influência do platonismo sobre a sua filosofia do espírito visavam criticar o pensamento de sua época — vide o seu diálogo com a filosofia mecânica. Por último, examinamos Cudworth, cujo trabalho procurou sintetizar e sistematizar as ideias platonistas dentro de um contexto mais amplo de ecletismo filosófico com vistas a uma *philosophia perennis*, chegando a erigir o maior sistema inatista da epistemologia seiscentista, firmando ainda mais o elo dos platonistas de Cambridge com a doutrina platônica.

Finalmente, a respeito da filosofia de Conway, começamos a sua apresentação com ênfase no problema do *Uno* e do *Múltiplo*, problema central da tradição filosófica. Investigamos como Conway lidou com ele, explorando sua tentativa de reconciliar a unidade e a multiplicidade na sua ontologia e metafísica da luz/espírito, isto é, como Conway concebeu a relação entre Criador e criaturas, entre espírito e matéria. Para isso, analisamos detalhadamente os três primeiros capítulos de seu tratado, que, respectivamente, tratam da natureza de Deus, da eternidade e tempos divinos em contraste com o tempo das criaturas e da necessidade e potência criadora divinas assim como a infinitude das criaturas e dos mundos criado por Deus, o que constitui, certamente, um prelúdio da concepção leibniziana de *Mônadas* — suscitando mais um motivo para se estudar a filósofa e a integrar no cânone. Essa última seção objetivou não somente expor a filosofia de Conway, mas também mostrar que a filósofa estava a par dos problemas filosóficos de sua época e investigava, fazendo juz ao bom e velho filosofar.

A integração de Anne Conway no cânone filosófico revela-se fundamental para uma compreensão mais completa da filosofia do século XVII. Através da análise detalhada de sua

biografia, da influência de Herbert de Cherbury, do platonismo e dos platonistas de Cambridge, nosso trabalho demonstrou como Conway representa uma ponte crucial entre as tradições filosóficas anteriores e as inovações da época. A revisão crítica do cânone filosófico, que muitas vezes negligencia figuras como a da filósofa, é essencial para reavaliar e enriquecer o panorama histórico da filosofia. O objetivo último deste trabalho foi, portanto, evidenciar a relevância de Conway e sua contribuição única, destacando a necessidade de uma revisão mais inclusiva e equitativa das personagens que moldaram o pensamento moderno, além de, é claro, tornar a sua obra conhecida — como pretendeu a nossa tradução aqui apresentada.

Integrar Conway ao cânone não só corrige lacunas históricas, mas também amplia nossa compreensão das diversas correntes que influenciaram a transição da filosofia renascentista para a filosofia moderna, sempre, entretanto, não esquecendo da sabedoria antiga, esta que se faz presente na pena de Conway. A história do espírito sem dúvida é impulsionada pelo espanto, o sentimento por excelência do filosofar. E Conway, em prol da verdade e do bem pensar, foi também por ele impulsionada, tornando-a merecedora de um lugar na história da filosofia.

## REFERÊNCIAS

BROWN, Stuart. *Routledge History of Philosophy Volume V*. Routledge, 1996.

CONWAY, Anne. *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, 1996.

DESCARTES, René. *Discurso do método & Ensaios*. Editora Unesp, 2018.

HUTTON, Sarah. *Anne Conway: A woman philosopher*. Cambridge University Press, 2004.

MERCHANT, Carolyn. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row, 1980.

NADLER, Steven (Ed.). *A companion to early modern philosophy*. John Wiley & Sons, 2002.

SORLEY, William Ritchie. *The Philosophy of Herbert of Cherbury*. Mind, v. 3, n. 12, p. 491-508, 1894.

