

EL TRATADO DE LEIBNIZ «MEDITATIONES DE COGNITIONE, VERITATE ET IDEIS» DE 1684: UNA DISCUSIÓN EN TORNO AL «TRACTATUS DE INTELLECTUS EMENDATIONE» DE BARUCH SPINOZA, <i>Thomas Leinkauf</i> (Münster)	303
SIGLAS Y ABREVIATURAS	323
BIBLIOGRAFÍA	327
AUTORES DEL VOLUMEN	339

 PRÓLOGO

LEIBNIZ-SPINOZA: FORJANDO LA MODERNIDAD

JUAN ANTONIO NICOLÁS
Universidad de Granada, España

Un nuevo intento sobre la relación filosófica entre G.W. Leibniz y B. Spinoza. Después de tres siglos de haber tenido lugar la disputa intelectual entre ambos pensadores aún sigue teniendo interés analizarla. A lo largo de este amplio periodo se han escrito multitud de libros y artículos intentando establecer detalladamente el carácter profundo de este fructífero contacto filosófico. La evaluación de esta relación ha ido cambiando históricamente, desde la tesis de que hubo una significativa influencia de Spinoza sobre Leibniz, hasta la tesis contraria, de que cuando Leibniz leyó a Spinoza ya tenía diseñados los rasgos fundamentales de lo que sería su pensamiento definitivo. A medida que se va conociendo la obra completa de ambos autores, esta discusión va adquiriendo perfiles y matices nuevos. A estas alturas, al menos dos tesis pueden ser asumidas: (1) que Leibniz discrepa en aspectos fundamentales del pensamiento de Spinoza y (2) que tuvo un serio interés filosófico en discutir el pensamiento del holandés. ¿Por qué si hubo en la posición definitiva de Leibniz tal discrepancia, se mantuvo a la vez ese intenso interés por su filosofía? Esta pregunta se agudiza si se tiene en cuenta la situación socio-cultural de cada uno de ellos. Mientras Spinoza pagó ampliamente ante la sociedad de su tiempo su libertad y heterodoxia de pensamiento, Leibniz estaba ligado a la política y la diplomacia, por lo que cualquier ruptura o relación políticamente «incorrecta» podía perjudicar la eficacia de su labor como diplomático.

Esta pregunta es una de las que se debate en este volumen. Evidentemente no es este el lugar para intentar una respuesta detallada de la misma, pero sí se pueden apuntar algunas líneas por donde habría que buscarla. En primer lugar, Leibniz vio probablemente en la obra de Spinoza un potente sistema filosófico que cuestionaba desde la misma raíz algunas de las tesis básicas que Leibniz tenía por irrenunciables. Y esto con un rigor y coherencia que suponían realmente un reto a la altura de la mente leibniziana. El intelecto de Leibniz exhibió durante toda su vida un espectacular interés por abordar nuevos problemas, nuevos retos, nuevos desafíos, no sólo en el terreno filosófico, sino en todo ámbito del saber donde hubiera una dificultad que resolver. La productividad y creatividad de Leibniz en todos los terrenos teóricos y en muchos ámbitos prácticos está fuera de toda discusión. Hasta el punto de que después de él, pocas mentes ha producido la cultura occidental con semejante originalidad en tan diversos ámbitos del saber.

Siendo así, Leibniz tenía ante sí una inteligencia a su altura, un reto realmente desafiante para él, al que de ninguna manera podía dejar pasar. Y esto tanto por motivos personales (un reto a su inteligencia creativa) como por motivos filosóficos (estaban en cuestión algunas de las tesis firmemente establecidas en la cultura europeo-cristiana). Se plantea de este modo una de las ocasiones históricas en que dos grandes genios de la humanidad coinciden en el tiempo y tienen oportunidad de un enfrentamiento directo. Así ocurre en momentos como los de Platón y Aristóteles o Hegel y Schopenhauer. Se trata, pues, de un momento privilegiado para la historia del pensamiento occidental. En el caso particular de Leibniz, su prodigiosa capacidad intelectual le lleva a repetir esta situación excepcional en sus disputas con intelectuales de la talla de J. Locke o de I. Newton. Si a esto añadimos los contactos y discusiones directas de Leibniz con Th. Hobbes, N. Malebranche, R. Boyle, Ch. Wolff, J.B. Bossuet, P. Bayle, A. Arnauld o J. Bernoulli, podremos estar de acuerdo en que con la obra de Leibniz estamos en un momento clave de la configuración de la modernidad. Esto explicaría, pues, el interés intenso de Leibniz por una obra con la cual discrepaba en tesis esenciales.

En segundo lugar, este interés pudo estar alimentado por la cercanía que en determinados aspectos pudo detectar Leibniz respecto al pensamiento spinozista. Mucho se ha discutido sobre esta cuestión, y al respecto se han mantenido las más variadas posturas. La tesis de que Leibniz se vio a sí mismo peligrosamente cerca de Spinoza resulta verosímil, dadas las raíces filosóficas que compartían. Aparte de las corrientes filosóficas que cada uno asumió a su manera y de modo específico, hay una referencia filosófica decisiva para todo el siglo XVII que es el cartesianismo. Descartes había transformado el modelo de racionalidad predominante entre los intelectuales europeos, en el marco de la configuración de las incipientes ciencias modernas. Con su obra reorientó el sentido de la cultura europea, independientemente de la valoración que esto merezca. El cartesianismo era el modelo de referencia para los intelectuales del siglo XVII, acerca del cual había que posicionarse. Y esto en el contexto de otras múltiples influencias, presiones, oportunidades, nuevas posibilidades, exigencias históricas, etc.

Este aspecto es esencial para la constitución del paradigma moderno de la racionalidad y su desarrollo efectivo. Desde esta perspectiva, tanto Leibniz como Spinoza representan interpretaciones y desarrollos propios del cartesianismo, combinados con influencias, intereses y creaciones específicas de cada uno. Siendo así, esta raíz común frente a la cual ambos se muestran críticos, les confiere también una comunidad de planteamientos de la que ninguno de los dos pudo deshacerse. Sólo porque tenían profundas raíces comunes pudieron discutir y discrepar. Esta ambivalente situación, que históricamente se repite con frecuencia, es la que explica la polémica explícita en torno a los temas fundamentales de la discusión entre ambos: noción de sustancia, realidad-conatus-perfección, libertad-necesidad, unidad-pluralidad, noción de Dios-panteísmo, expresión-continuidad, relación cuerpo-mente. He aquí algunos de los temas capitales que dan forma concreta a la discusión entre los dos filósofos, a partir del punto de partida cartesiano. En esta variada polémica cada uno aporta elementos específicos y perspectivas propias, desde tradiciones religiosas hasta recientísimos conocimientos científicos.

En el pulso mantenido entre Leibniz y Spinoza está en juego nada menos que la concepción de la realidad y de la racionalidad, esto es, toda una metafísica, tanto en el aspecto teórico como en el aspecto práctico. A partir del cartesianismo cada uno abrió una línea de desarrollo que fue su legado a la posteridad. Si uno interpretó a Descartes orientado hacia un monismo ontológico, el otro lo orientó hacia un pluralismo de las sustancias. Si uno se

movió en dirección hacia el determinismo, el otro puso todo su esfuerzo teórico en salvar la libertad. Si uno empleó su impulso en avanzar hacia la pluralidad lógica y ontológica, haciendo de la diversidad un principio irreductible, el otro lo hizo en dirección a la unificación. Aunque ambos compartieron un modelo de racionalidad analógica y simbólica, Leibniz esbozó el ideal de la razón lógica unívoca, si bien desplegada en múltiples formas, que posteriormente sirvió de precedente para la lógica moderna y, en particular, del ideal de racionalidad del positivismo lógico. Es solamente «el Leibniz del *calcelemus!*». Aunque ambos compartieron la tesis de un principio energético como fondo último de lo real, cada uno explicitó de modo distinto la noción de *conatus, vis* o fuerza originaria. Aunque ambos compartieron una concepción sustancialista de la realidad de origen aristotélico-cartesiano, Leibniz rompió el esquema básico sustancia-accidente y avanzó hacia un funcionalismo, en línea con lo que serían las ciencias modernas. Aunque ambos integran en sus planteamientos de modo esencial una cierta noción de Dios, uno se orienta hacia el panteísmo mientras el otro intenta mantenerse dentro de la ortodoxia cristiana. Mientras uno explora y se esfuerza en la unidad de las iglesias cristianas, y con ello va forjando la idea de Europa como unidad cultural y política, el otro se mantiene al margen de la actividad política pública.

Estamos ante el esbozo de uno de los capítulos fundamentales de la constitución de la Modernidad. Tanto Spinoza como Leibniz aportan sus coincidencias y discrepancias y sus respectivos sistemas filosóficos como legado a la cultura europea. En este momento la Modernidad está en plena configuración, por lo que estas dos aportaciones, junto con la tradición empirista, el desarrollo, multiplicación y consolidación de las ciencias, la evolución política en Europa y fuera de ella, y la interacción de ésta con las iglesias cristianas constituyen algunos de los hilos fundamentales con los que se ha ido forjando ese paradigma teórico-práctico que llamamos Modernidad. Tanto Spinoza como Leibniz fueron objeto de múltiples discusiones posteriores, con lo que ejercieron un potente influjo en líneas relativamente diferentes, aunque ninguno de los dos contó con una «escuela oficial» de seguidores. Sin embargo, cuanto más se indaga en la obra de estos dos autores, más se pone de manifiesto su profunda influencia en la cultura europea, hasta la consolidación de la Modernidad en la Ilustración y hasta la actualidad, en la que este modelo de organización socio-política y de comprensión de los saberes se encuentra radicalmente cuestionado. Buen momento, pues, para revisar esta fantástica discusión entre Leibniz y Spinoza, pues reencontramos en ella mucho de lo que actualmente somos, mucho de lo que pudimos ser y no fuimos, y mucho de lo que podremos ser. Esta es una de las contribuciones de Spinoza y Leibniz a un mundo en el que otra Modernidad es necesaria.

Después del importante y detallado estudio reciente sobre de la relación entre Leibniz y Spinoza (M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris: Champion, 2008), es difícil hacer nuevas aportaciones al estudio de las relaciones filosóficas de Leibniz con Spinoza, tal y como expresa E. Pasini. Efectivamente, es difícil pero es necesario, porque la crítica histórico-filosófica no puede reconocer fin definitivo. Por ello, en un alarde de intrépida valentía Leticia Cabañas y Oscar Esquisabel se atreven a hacer una nueva incursión. Para ello cuentan con algunos de los mejores especialistas actuales en la obra de Leibniz y la de Spinoza a nivel internacional, incluido el propio Lærke. Quizás hubiera sido interesante una mayor aportación de los conocedores de estos dos filósofos procedentes del ámbito español y latinoamericano.

En cualquier caso, la selección de autores y textos marca el máximo nivel filosófico posible en estos momentos. En conjunto se hace una presentación actualizada del estado de la cuestión, esto es, del «enigma de la relación de Leibniz con Spinoza», como lo califica

U. Goldenbaum. En esta presentación actualizada se abordan muchos de los principales temas hoy candentes, a saber, la comprensión de la sustancia y su relación con los atributos, unidad y pluralidad de las sustancias, la crítica de la física cartesiana y el surgimiento de la dinámica, la relación mente-cuerpo, la concepción del intelecto agente, el papel de la libertad en ambos sistemas metafísicos, la diversa concepción de las modalidades, la concepción de Dios y su demostrabilidad, la relación de los dos autores con el judaísmo, así como naturalismo versus contractualismo, en el ámbito político-jurídico. Hay también precisos y detallados análisis de semántica comparada en relación a nociones clave como atributo, sujeto, mónada, sustrato, sustancia, modo, predicado, esencia, potencia, pasión, poder, afectos, perfección, unidad, infinito, libertad, etc. Y entreverado en todos ellos late la cuestión de interpretar los cambios de posición relativa que Leibniz expresó respecto a Spinoza, contando con la «mediación» de Tschirnhaus. Un rasgo importante del libro es que los autores participantes discuten entre sí, se apoyan o critican en sus posiciones respectivas, se complementan o a veces incluso se reiteran, según los casos. Esto da una «vida» especial al volumen, porque no se trata de una simple yuxtaposición de trabajos concebidos independientemente. Los diversos colaboradores se refieren a los últimos artículos y libros publicados por otros co-autores, con lo que se consigue poner la discusión de los temas tratados al filo de los más recientes avances y discusiones.

El conjunto de trabajos reunidos, algunos ya publicados anteriormente y ahora revisados, constituye un instrumento útil para ponerse al día de la situación en que se encuentra la más avanzada discusión acerca de la cercanía o distanciamiento entre Leibniz y Spinoza. En esta desglosada confrontación quizás hubiera sido constructivo dedicar alguna reflexión explícita y detallada a la noción, alcance y configuración de los principios en ambas filosofías. Puesto que ambas se sostienen sobre principios, su estructura queda claramente contrastada en un cierto aspecto, vista desde el concepto de principio utilizado por ambos, así como el papel que juega en cada uno de los sistemas respectivos y la diversidad de los mismos en la configuración concreta de estos dos sistemas filosóficos.

Cabe finalmente agradecer a Leticia Cabañas y a Oscar M. Esquisabel el gran esfuerzo traductor, que ha permitido lanzar este nuevo libro al ruedo español y latinoamericano, donde con seguridad será objeto de discusión de muchos de los problemas planteados. Converge en nuestro ámbito cultural con la edición en marcha de las «Obras filosóficas y científicas» de Leibniz y con la prevista próxima edición de las Obras Completas de Spinoza, por primera vez en español. Gracias a los editores por facilitar esta oportunidad y ánimo a los lectores para continuar las discusiones aquí planteadas. El diálogo intercultural que es la reflexión filosófica así lo requiere.

INTRODUCCIÓN

I
LA COMPLEJA HISTORIA DEL ENCUENTRO
ENTRE DOS GRANDES FILÓSOFOS

LETICIA CABAÑAS
Sociedad Española Leibniz, Madrid

Es raro que las vidas y doctrinas de dos genios filosóficos de la envergadura de Spinoza y Leibniz se crucen en la historia. Desgraciadamente la cuestión de las relaciones entre estas dos filosofías ha sufrido interpretaciones de dudosa exactitud historiográfica. Desde principios del siglo XVIII se abrió el debate histórico sobre si Leibniz fue un spinozista en algún periodo de su desarrollo intelectual, si siguió el panteísmo de Spinoza. Y todavía hoy la cuestión del interés de Leibniz por la filosofía spinozista es objeto de controversias.

Ya su contemporáneo Arnauld, el líder de los jansenistas, ante la fragilidad de la distinción entre los dos tipos de necesidad que Leibniz propugnaba, lógica o metafísica e hipotética o moral, le reprochó establecer el fatalismo, a Leibniz, que consideró siempre inaceptable el *fatum spinozanum*. Pero según la opinión de muchos estudiosos de su obra Leibniz no pudo romper nunca ese *fatum*, pues argumentan que la distinción entre necesidad bruta o metafísica y necesidad moral carece de un alcance real. A pesar de que Leibniz buscaba ante todo diferenciarse de Spinoza y librarse de la acusación de spinozismo, en repetidas ocasiones tendrá que enfrentarse a la crítica de que su filosofía está emparentada con la obra de un filósofo altamente peligroso como es Spinoza.¹ Pues hay que recordar que en la época el término «spinozismo» era utilizado con frecuencia como sinónimo de ateísmo. Es verdad que Leibniz mismo sintió preocupación ante su pensamiento sobre la necesidad, y que la campaña por él emprendida contra el cartesianismo le situaba próximo al spinozismo, habiendo de sufrir la acusación de que en su teoría de la armonía preestablecida expuesta en el *Système nouveau*² retomaba el paralelismo desarrollado por Spinoza en EIP7.

También hay que recordar que se produjeron malinterpretaciones de partida tanto en la filosofía de Leibniz como en la de Spinoza. En cuanto a Leibniz, Wolff limitó la armonía

¹ «Yo no sé, señor, cómo podéis encontrar algo de spinozismo; es sacar conclusiones demasiado rápido. Al revés, es precisamente gracias a esas Mónadas como se destruye el spinozismo, pues hay tantas sustancias auténticas, como si dijéramos espejos vivientes del universo siempre subsistentes, o de universos concentrados, cuantas Mónadas existen; mientras que según Spinoza, solo hay una sustancia. Tendría razón si no hubiese mónadas [...]» (*A Bourguet*, diciembre de 1714, GP III, 575).

² GP IV, 471 ss; trad. Echeverría II, 197 ss.

preestablecida al solo paralelismo entre alma y cuerpo, eliminando la doctrina de la entreexpresión monádica y reduciendo el Principio de Razón a un principio *a priori* determinante. Suprimió asimismo el aspecto idealista de la doctrina leibniziana de las mónadas, forjando un concepto de mónadas físicas privadas de percepción. Con Wolff el leibnizianismo se extendió por toda Alemania y la filosofía leibniziano-wolffiana pasó a ser la posición filosófica oficial durante la segunda mitad del siglo XVIII. Y en cuanto a la recepción alemana de Spinoza, se hizo una interpretación de su filosofía vista bajo el prisma de la problemática de la filosofía alemana, situándose el origen del malentendido en el propio Leibniz, quien no entró en la auténtica conceptualización de los textos de Spinoza, sino que los leyó a través de sus propias categorías conceptuales y en función de las exigencias de su pensamiento, muy alejadas de las de Spinoza. Una práctica habitual en él, la de pensar las filosofías de otros autores trasladándolas a su personal lenguaje filosófico.

En el siglo XVIII fue famoso el diálogo sobre Leibniz y Spinoza mantenido entre Lessing y Jacobi, con un Lessing defensor del leibnizianismo, entusiasmado tras la lectura de los *Nuevos Ensayos*, publicados en 1765. Por su parte Mendelssohn verá en la tesis de la armonía preestablecida un plagio de Leibniz hacia Spinoza y considerará el leibnizianismo como una «pseudofilosofía» spinozista, o bien —según expresión propia— como un «spinozismo depurado». La célebre correspondencia entre Mendelssohn y Jacobi, publicada por este último en 1785, desencadenó en Alemania la gran polémica de la «Querrela del panteísmo», que defendía el profundo parecido, la identidad estructural entre los dos sistemas, de Spinoza y Leibniz, lo que produjo un enorme impacto en el desarrollo de la subsiguiente filosofía, teología y literatura alemanas.

A principios del siglo XIX Goethe, Schelling y Hegel reconocerán un íntimo parentesco entre el pensamiento de Spinoza y el de Leibniz. Y a mediados de ese siglo Spinoza llegará a ser considerado como un gran filósofo en la historia de la filosofía. Pero entre los intelectuales se extiende ahora la idea de que Leibniz nunca fue un spinozista.³ Trendelenburg, Gerhardt, Kabit, Cassirer y Friedmann mantuvieron que el primer sistema filosófico de Leibniz estaba ya acabado en sus aspectos esenciales al final de su estancia en Maguncia (1672), por lo que no hay influencias de Spinoza en las reflexiones filosóficas de Leibniz. Niegan así los cien años anteriores de investigación sobre la recepción de Spinoza por Leibniz. Hacia esa misma época, Ludwig Stein, tras estudiar con gran detalle el tema en discusión sobre la relación Spinoza/Leibniz, publicó un importante libro en el que se enfrentaba a la tesis de Trendelenburg, quien había negado toda influencia de Spinoza en Leibniz.⁴ Según Stein, Leibniz adoptó hacia 1676, estando en París, una posición panteísta⁵, al pasar por un periodo de fuerte interés hacia la filosofía de Spinoza y coincidir con él en

³ Trendelenburg (1855), vol. 2, 231: «Que Leibniz fue un spinozista es cronológicamente imposible, pues Leibniz tenía ya 31 años cuando apareció la *Ética* de Spinoza»; Guhrauer (1966), vol. 1, 185-187: «Leibniz, en el sentido histórico de la palabra, nunca fue un spinozista»; A. Foucher de Careil, en la introducción de su *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, el título que da a la traducción francesa de las *Animadversiones ad Joh. Georg. Wachteri librum de recondita Hebraeorum Philosophia* de Leibniz (a pesar de no tratarse de una refutación del spinozismo), negará toda influencia de Spinoza en Leibniz. La obra de Wachter (1706), comentada por Leibniz, pretendía defender a Spinoza de la acusación de panteísmo.

⁴ Stein (1890).

⁵ Stein (1890), 51.

puntos esenciales. Y aunque posteriormente Leibniz repudió con violencia el spinozismo, conservó sin embargo rasgos spinozistas en su obra madura. A pesar de su importancia, el libro de Stein no fue aceptado por los especialistas posteriores de ambos filósofos, como es el caso de Friedmann,⁶ que perseguía refutar a Stein por sostener que Leibniz pasó por un periodo spinozista. En cambio él mantuvo que Leibniz nunca fue un spinozista y que Spinoza no aportó nada a la formación de su sistema. Sin embargo, el hecho es que la filosofía de Spinoza ejerció un impacto sobre Leibniz mayor de lo que imaginaba Friedmann.⁷

Por su parte, en Inglaterra, Bertrand Russell comentaba en su conocida monografía que Leibniz «tiene, con ligeros cambios de fraseología, a adoptar (sin reconocerlo expresamente) las interpretaciones del repudiado Spinoza».⁸ Es decir, retomaba la idea de que la auténtica filosofía de Leibniz no se distingue del spinozismo, adelantando su conocida distinción entre el pensador profundo que cae en el spinozismo cada vez que se permite argumentar con lógica, y el cortesano solapado que practica el disimulo desarrollando una «filosofía para princesas». Quizá no tuvo Russell en cuenta el contexto de la época en que se movía Leibniz, la temprana modernidad, con sus maniobras de camuflaje, un útil y apreciado hábito practicado entre los nobles en las cortes principescas, así como por los integrantes de la República de las Letras.

Por lo que podemos constatar, la historia de la recepción de Spinoza por Leibniz se mueve entre disyuntivas radicales. Hay diversidad de opiniones sobre el spinozismo o la ausencia de spinozismo en Leibniz, llegando incluso a considerarle como un spinozista enmascarado. Al parecer, el problema de la relación Spinoza/Leibniz no fue abordado con un espíritu científico, prejuicios e ideologías contaminaron su estudio. Habría, por tanto, que reconsiderar la tarea de establecer esas complejas relaciones existentes entre Spinoza y Leibniz, labor ya adelantada en gran medida por el monumental estudio de Lærke (2008).

Para entender mejor cuáles fueron las auténticas reacciones de Leibniz frente a Spinoza, canalizar y estructurar la reflexión leibniziana sobre el spinozismo, así como mostrar las conexiones entre ambos sistemas, conviene trazar un breve recorrido histórico de la recepción por Leibniz de la filosofía de Spinoza (cuestión tratada más en detalle en los tres primeros artículos de Goldenbaum, Kulstad y Pasini). En primer lugar, el estudio de los personajes mismos, en fuerte contraste. Por un lado Spinoza, judío herético, expulsado de la comunidad judía en 1656, que sin embargo se describe a sí mismo no como judío, sino como filósofo ilustrado y en consecuencia, cuyos escritos no van dirigidos a judíos, sino a un público intelectual. Con una reputación de librepensador e incluso de ateo. Por otro lado Leibniz, doctor en filosofía y derecho, luterano unido toda su vida a la confesión de Augsburgo, nacido en el muy religioso y conservador ambiente de Leipzig, bastión del protestantismo, y educado en un medio universitario neoescolástico.

Desde su vida retirada, el filósofo de Voorburg, donde vivió de 1663 a 1670, expande su peligrosa doctrina, en un siglo XVII que se corresponde con la edad de oro de la república holandesa y con una iglesia calvinista que controlaba a fondo el ambiente religioso. Un factor determinante en la vida de Spinoza fueron los «colegiantes», grupos de estudio en Holanda integrados por cristianos liberales herederos del humanismo bíblico de Agrícola

⁶ Friedmann (1975 [1946]).

⁷ Goldenbaum (1999), 61-63.

⁸ Russell (1900), 5.

y Erasmo, que buscaban superar el cristianismo eclesiástico o institucional. Por su parte Leibniz, recibió la influencia católica desde su puesto en Maguncia como bibliotecario del barón de Boineburg, protestante convertido al catolicismo, lo que le valió la sospecha de haberse convertido él también a dicha religión. En filosofía recibe Spinoza la influencia de los filósofos cartesianos de la universidad de Leiden, mientras que Leibniz, con su actitud antisectaria, sintió antipatía por los cartesianos, a quienes reprochó a menudo su falta de espíritu crítico hacia su maestro.

Como filósofo que parte de Descartes, Spinoza desprecia la erudición. El único conocimiento verdadero es el que el entendimiento obtiene de sí mismo mediante la meditación. Leibniz, por el contrario, es un erudito devorador de libros, encarnación del espíritu enciclopédico según el *Éloge* de Fontenelle; esto frente a Spinoza que escoge sus lecturas. No integra Spinoza otras filosofías a la suya, mientras que la filosofía de Leibniz evoluciona siempre en confrontación con el pensamiento de otro, modificando sus posiciones en función de sus encuentros, con una asombrosa capacidad de reformular pensamientos ajenos para aprovecharlos en su propio sistema, tomando lo que le atrae y rechazando lo que no le conviene.⁹ Un pensamiento, en suma, en mutación permanente, la antítesis metodológica del spinozismo.¹⁰

Frente a la pretensión de los cartesianos y Modernos de haber descubierto un nuevo pensamiento independiente de la tradición filosófica, Leibniz se alza en constante defensa de los Antiguos, que «no están tan alejados de la verdad, ni son tan ridículos como la mayoría de nuestros nuevos filósofos imaginan»,¹¹ dedicando una permanente atención a la tradición filosófica anterior y a la teología cristiana. Se suma así a la corriente alemana en filosofía de un eclecticismo conciliatorio integrador de la tradición. Lo que resume en su frase: «Yo no desprecio nada», a la vez que utiliza la metáfora de buscar el oro en las corrientes filosóficas anteriores.¹² Spinoza es por el contrario un filósofo de una intuición única, con un sistema que se constituye a sí mismo, sin apoyos en la tradición filosófica.¹³

Leibniz vive el diálogo y la controversia con los otros, mientras que Spinoza confiesa que siente «verdadero horror hacia las disputas».¹⁴ Con su espíritu de moderación piensa Leibniz que es preferible buscar el diálogo, intentar coordinar los esfuerzos para reconstruir una verdad común, encontrar el justo medio entre la tradición filosófica, la teología y los nuevos descubrimientos científicos. Para nivelar las diferencias de opinión acude a

⁹ «Siempre he preferido corregir la tradición antes que destruirla» (*A Des Bosses*, 2 de febrero 1706, OFC 14/160).

¹⁰ Lærke (2008), 33-35.

¹¹ DM § 10; «pienso generalmente que las opiniones más antiguas y más aceptadas son las mejores» (*Al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels*, 12 de abril 1686, A II, 2, 20; trad. OFC 14/18; Cf. A VI, 4, 455, 731, 977).

¹² GP III, 384, 562; Grua 114, 115, 127. Y también: «Las cosas tienen tantas caras» (*Conversation du Marquis de Piranese et du Père Emery Eremite*, A VI, 4, 2281); «Muchas veces he dicho a aquellos que sólo aprueban a los seguidores de la filosofía más reciente, que no debe despreciarse a los escolásticos, y que muchas veces en su fango se esconde oro [...]» (GP II, 344; trad. OFC 14/228).

¹³ «No creo que sea necesario refutar aquí a los autores que piensan de otra forma ni tampoco examinar sus definiciones o descripciones [...], ya que de ese modo haríamos más oscura una cosa clara» (CM I, 2; trad. Domínguez I, 237).

¹⁴ *A Oldenburg*, Ep. 6; trad. Domínguez II, 109.

sus dotes acomodaticias y a sus cualidades de diplomático, dando siempre muestras de una gran prudencia. No obstante, ese querer conciliar todas las creencias, todas las ortodoxias, acabará por provocar cierta inquietud en su contra.

Con la aparición del *Tratado teológico-político* en 1670, una obra de exégesis bíblica que estudia la interpretación de las Escrituras, comienza Leibniz a interesarse por el pensamiento spinoziano. En esos momentos tiene el cargo de Consejero en la Corte Suprema de Apelación de Maguncia, uno de los más importantes tribunales del Imperio. Había llegado a la corte del elector Johann Philipp von Schönborn por recomendación del barón Johann Christian von Boineburg, que junto con el elector apoyaba los intentos de reunión de las confesiones cristianas. En esa corte católica de Maguncia, donde se instaló Leibniz en 1667, encuentra un ambiente religioso plural en comparación con el luterano cerrado de Leipzig. Se verá confrontado allí con los problemas filosófico-teológicos del mundo católico, en especial los misterios cristianos, y sobre todo la imposibilidad en que se encontraba el catolicismo de conciliar la Transubstanciación de la Eucaristía con la filosofía atomista mecanicista. Durante los años de Maguncia realizará un intenso trabajo dedicado a estas cuestiones, dando como resultado sus *Demonstrationes catholicae* (1668-1669).

Con su mentor Boineburg, muy interesado en las cuestiones y controversias teológicas, discutirá el libro publicado en Ámsterdam anónimamente. El *Tratado teológico-político*, difundido entre los medios intelectuales, había provocado en toda Europa una gran inquietud, dando lugar a protestas y prohibiciones por parte de teólogos de todas las condiciones y también por reconocidos filósofos, como los platónicos ingleses Henry More y Ralph Cudworth. En abril de 1671 Graevius, profesor de retórica en la universidad de Utrecht, le comunicará a Leibniz el nombre de su autor.¹⁵

A Leibniz le fascinaron la clara metodología, los comentarios y la erudición de los textos hebraicos de las Sagradas Escrituras. Efectivamente, Spinoza poseía un profundo conocimiento de la lengua hebrea y de los textos bíblicos. Leibniz, con un insuficiente dominio del hebreo, admira su saber y la consistencia de su nuevo método de interpretación de las Escrituras, que responde a los principios de una demostración rigurosa impuestos por la moderna ciencia de la naturaleza.¹⁶ No en vano el TTP es hoy reconocido como el fundamento de la crítica histórica bíblica. Sin embargo, a pesar del gran nivel teórico y de la competencia lingüística, tanto Leibniz como Boineburg rechazarán el TTP de Spinoza, alarmados por sus ideas, sin dejar de ver en el holandés a un muy hábil adversario. Valora altamente Leibniz el TTP, con su fundamentada y coherente argumentación, pero no puede aceptar sus consecuencias teóricas, pues ve en ellas un peligro para la religión cristiana, por lo que mantendrá una opinión muy crítica hacia la obra, oponiéndose a sus blasfemos argumentos y visiones heréticas sobre las interpretaciones de la Biblia. En carta a Arnauld de 1671 lo califica de «libro horrible sobre la libertad de filosofar», aludiendo al subtítulo del TTP.¹⁷

¹⁵ A II, 1³, 142.

¹⁶ «methodum interpretandi Scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire» (TTP VII, G III, 98; [el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él] trad. Domínguez III, 193); Cf. Goldenbaum (2008c), 23-29.

¹⁷ *A Arnauld*, principios noviembre 1671, A II, 1³, 171.

Spinoza apoya el principio protestante de la *sola Scriptura*, la estricta interpretación literal de las Sagradas Escrituras, y considera superfluas las metáforas. Como buen luterano, Leibniz coincide con Spinoza en cuanto a la interpretación literal de la Biblia, cosa que ya había defendido en sus *Commentatiuncula de iudice controversiarum*.¹⁸ Spinoza, de acuerdo con su racionalismo absoluto que busca la inteligibilidad total de lo real, critica los milagros, aquellos fenómenos que superan la naturaleza de los cuerpos sensibles. Tiene una concepción del orden necesario que no permite ninguna excepción milagrosa y ataca violentamente a los que reducen la religión a «misterios absurdos». ¹⁹ Es el caso del dogma de la Encarnación, que rechaza absolutamente, pues no entiende cómo Dios podría tomar la forma de un hombre, al igual que un círculo no puede tomar la forma de un cuadrado.²⁰ Para él hablar de un hombre-Dios resulta oscuro e ininteligible: Dios no puede ser un cuerpo con sus propiedades físicas. La Resurrección le parece también incomprensible y absurda, físicamente imposible.²¹ Nada escapa a la necesidad de las leyes de la naturaleza, no hay sucesos que se produzcan fuera del orden natural.²² Es la ignorancia lo que lleva a creer en los milagros, provocando una transformación de la auténtica religión en superstición.²³ Aunque no deja de reconocer en los milagros un instrumento teológico-político de gran eficacia.

Leibniz había trabajado intensamente en Maguncia contra los ataques y el rechazo de los socinianos a los misterios cristianos,²⁴ quienes buscaban mostrar con estrictas pruebas que los misterios van contra la razón (una virgen no puede engendrar un hijo, la Trinidad es un absurdo, etc.). La filosofía moderna mecanicista exigía un conocimiento estrictamente racional, por lo que la concepción católica de la Transubstanciación en la Eucaristía se presentaba como algo imposible y difícilmente compatible con la nueva física. Los principios de la mecánica no permiten concebir cómo los accidentes de un sujeto (las propiedades de Cristo) pueden transferirse a otro sujeto (el pan), de manera que la sustancia de Cristo se presente bajo el aspecto de la Sagrada Forma. Spinoza conocía bien la doctrina sociniana y estaba de acuerdo con el argumento mecanicista de que la transformación del pan en el cuerpo de Cristo contradice las leyes físicas.²⁵

¹⁸ ca. 1671, A VI, 1, 548-559.

¹⁹ «Deje de llamar misterios a los errores absurdos [...]» (A *Albert Burgh*, Ep. 76; trad. Domínguez II, 400).

²⁰ Ep. 73.

²¹ Ibid.

²² «Y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, se sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término *milagro* sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas» (TTP VI; trad. Domínguez III, 172).

²³ «Convierten la fe [...] en superstición» (Ep. 73; trad. Domínguez II, 388); tiene «como equivalentes los milagros y la ignorancia, porque aquellos que pretenden fundar la existencia de Dios y la religión sobre los milagros, quieren demostrar una cosa oscura por otra más oscura [...]» (A *Oldenburg*, Ep. 75; trad. Domínguez II, 392).

²⁴ *Defensio Trinitatis contra Wissowatium* (1969, A VI, 1, N. 36); *Refutatio Objectionum Do. Zwickeri contra Trinitatem et Incarnationem Dei* (A VI, 1, N. 17). Los socinianos constituyeron un movimiento surgido en Polonia a fines del siglo XVI y fundado por un italiano, Fausto Sozzini. Estaban emparentados con los antiguos arrianos por su antitrinitarismo y su rechazo a reconocer la divinidad de Cristo. Seguidores a la letra de las Escrituras, fueron expulsados de Polonia refugiándose en Holanda e Inglaterra.

²⁵ Lærke (2008), 122.

La interpretación de este espinoso misterio de la Eucaristía había dividido a las Iglesias desde el inicio de la Reforma.²⁶ Descartes, un filósofo católico, se opuso abiertamente a emplear su filosofía para defender una interpretación metafísica de tal problema. En cuanto a Leibniz, estaba en contra del reduccionismo racionalista en religión y consideró esencial salvaguardar los dogmas de la religión cristiana. Toda su vida se empleará en encontrar una explicación filosófica de los misterios, incluidos aquellos en los que él mismo no creía, hacer la razón consistente con la fe reconciliando la filosofía con la religión revelada. En la correspondencia tardía con Des Bosses encontramos su tentativa más elaborada para una formulación de la Transubstanciación, lo que le sirvió de ocasión para reflexionar sobre un problema integrado en su propia filosofía, la unión real del alma y el cuerpo en los organismos.

Un punto central de las diferencias entre Spinoza y Leibniz es la defensa por Spinoza de una independencia de la filosofía respecto a la teología, cosa que negará Leibniz de forma explícita en la *Teodicea*. Que Leibniz, un protestante, se dedique desde su llegada a Maguncia a demostrar unos misterios específicamente católicos, como la Transubstanciación, que desarrolle su pensamiento sobre la Eucaristía en el contexto de la interpretación mantenida por los católicos, apunta a su interés por el establecimiento de convergencias entre las confesiones, demostrar que la concepción luterana de la Cena no es opuesta a la Transubstanciación católica.²⁷ Quería también mantener los misterios cristianos de la Revelación por pertenecer a una larga tradición. Comienza por rechazar el análisis spinoziano que reduce los misterios a una cuestión de ignorancia. Pero niega igualmente que el cálculo racional pueda terminar con las controversias sobre cuestiones de Revelación. La diferencia es que para Leibniz el milagro se sitúa «non contra sed supra rationem». ²⁸ Según él, una comprensión distinta del orden natural es algo que nos supera debido a su infinitud.²⁹ Cree, por ello, que no es necesario ni posible aportar una prueba *a priori* de la Transubstanciación y otros dogmas. Y establece una distinción entre lo que está en contra de la razón y lo que está por encima de ella, entre lo absoluto y lo hipotético. Desplaza entonces la cuestión de los misterios desde el campo lógico al campo semántico, es decir, no se trata de buscar si los milagros son verdaderos, sino si tienen un sentido. Está abriendo con ello la posibilidad de utilizar formas de razonamiento que no son estrictamente lógicas. Ya los teólogos tradicionalmente habían establecido analogías entre el ámbito natural y el sobrenatural. Reconduce entonces Leibniz la problemática hacia un razonamiento analógico, introduciendo un elemento que no se encuentra en el razonamiento de Spinoza, la analogía o *similitudo*. Por ejemplo, la que existe entre la unión del alma y el cuerpo y la Encarnación de Cristo.³⁰

²⁶ Cf. *Teod.*, *Disc. Prel.* § 18.

²⁷ Cf. A VI, 1, 497.

²⁸ *Teod. Disc. Prel.* § 23; «No hay que pretender explicar a fondo los misterios, y todavía menos buscar una razón» (A *Basnage*, GP III, 143).

²⁹ DM § 16.

³⁰ «Los que enseñan la Encarnación explican su pensamiento mediante analogías a partir del alma racional unida al cuerpo. Luego sólo quieren afirmar una cosa: que Dios ha revestido la naturaleza del hombre, al igual que el alma ha tomado la naturaleza del cuerpo, lo cual es un dato de experiencia [...] (A VI, 3, 371); «los bienaventurados Padres nos hacen suficientemente comprender el misterio de la Encarnación al compararlo con la unión del alma y el cuerpo. Pues al igual que el cuerpo y el alma constituyen un solo hombre, el hombre y Dios forman un solo Cristo [...]» (*Examen religionis christianae*, A VI, 4, 2367).

Hay, por tanto, una diferencia en Leibniz y Spinoza en cuanto a su concepción del rigor formal. En Leibniz el método a seguir para una explicación de los misterios reposa sobre un criterio de verdad que proviene de la jurisprudencia y no de la filosofía racional. Como jurista, en el marco de su proyecto de una ciencia del derecho racional o *jurisprudencia rationalis*, había desarrollado principios hermenéuticos para una reconstrucción crítica de los textos legales, de la lógica interna del derecho. Una hermenéutica histórico-crítica aplicada a la historia de las leyes, que distingue dos planos de análisis proposicional: el jurídico y el lógico.³¹ Y en el *De conditionibus* estudió métodos para una lógica de probabilidades y la matematización de las controversias.

Leibniz era consciente de la función de la religión en la sociedad de su tiempo, factor de unión entre los hombres. Y por ello trabajó por la unidad de las Iglesias, para terminar con las pugnas seculares que habían convertido a la religión en un campo de batalla y a Europa en un lugar de confrontación y muerte. Una Europa y una Alemania divididas entre católicos y luteranos. Su irenismo le impulsaba hacia el deseo de hacer coexistir las diversas confesiones. Partiendo de su liberalismo religioso buscó implantar la racionalidad frente al fanatismo extendido por Europa, el descenso en su nivel de moralidad y el escepticismo religioso que amenazaba la verdad del cristianismo. Pensaba en una Europa unificada, en un diálogo intercultural, pero su intento de alcanzar la concordia entre luteranos y católicos no dio los frutos deseados, lo que indudablemente habría contribuido a la construcción de los cimientos de la paz y la unidad europea.

A pesar de haber calificado al TTP como «*liber pestilentissimus*», el joven Leibniz no dejó de sentirse intrigado por el sistema metafísico de Spinoza, ese «*audacissimus novator*».³² Tras la lectura de los *Principia Philosophiae Renati des Cartes*, la crítica que hace allí Spinoza a la concepción cartesiana de la materia como sustancia extensa había despertado el interés de Leibniz por su filosofía. No podía dejar de admirar el pensamiento de Spinoza, su fuerza teórica, que le obsesionó hasta el punto de atreverse a tomar contacto con él en 1671 escribiéndole una carta en la que indirectamente elogia el TTP.³³ Esta ambivalente posición de Leibniz hacia la obra del pensador de La Haya ha dado lugar a que se le acuse de duplicidad, pero se trataría más bien de una cuestión de diplomacia intelectual, una estrategia mezcla de prudencia y reserva en sus relaciones con Spinoza.³⁴ Hay que tener en cuenta el clima de la época, con sus aparatos represivos e ideológicos. Experimentaba Leibniz sentimientos enfrentados de repulsión y admiración hacia Spinoza siendo consciente del peligro del trato con el autor del TTP, una figura muy controvertida, considerado como una amenaza para la religión establecida y su autoridad dentro de la sociedad. Aparentemente todo le separaba de él, pero algo también le retenía. A principios de noviembre de 1671 recibe de Spinoza una cortés respuesta a su carta.

En 1672 Leibniz marcha a París, en aquel tiempo el centro intelectual de Europa. Su estancia en la capital de Francia, hasta 1676, tendrá para él una importancia primordial como período especialmente estimulante y rico en experiencias intelectuales. Hasta entonces había tenido pocos contactos con la doctrina de Spinoza, limitada a la lectura de los *Principios de la*

³¹ Goldenbaum (1999), 83-84; Lærke (2008), 146.

³² A VI, 4, 524.

³³ A II, 1², 254.

³⁴ Lærke (2008), 96.

filosofía de Descartes y el *Tratado teológico-político*. Sabía por tanto Leibniz relativamente pocas cosas sobre el spinozismo, desde luego no lo conocía en cuanto sistema filosófico. Oldenburg, secretario de la Royal Society de Londres, que trató personalmente a Spinoza en 1661 y con quien intercambiaba una correspondencia epistolar, recomendó a Leibniz al joven noble de Sajonia Walter von Tschirnhaus (1651-1708), cuando éste llegó a París en 1675. El encuentro con Tschirnhaus, gran admirador de la filosofía de Spinoza, fue fundamental para avivar el interés de Leibniz por el holandés, al transmitirle nueva información sobre su doctrina, en concreto la metafísica no publicada de la *Ética*. Tschirnhaus era algo más joven que Leibniz y se hicieron muy amigos, dedicándose a tratar temas de filosofía y matemáticas.

Durante su anterior estancia en Ámsterdam había tenido Tschirnhaus la oportunidad de conocer a Spinoza y de relacionarse con sus discípulos, que le dieron a conocer la filosofía del maestro. Era Tschirnhaus uno de los pocos escogidos que estaba en posesión de una copia del manuscrito de la *Ética*, o de buena parte de ella, conseguida de alguno de los amigos de Spinoza o bien de Spinoza mismo, pero siempre bajo la condición de no enseñarla. No obstante Leibniz deseaba ardientemente leer la *Ética*, y busca conseguirlo gracias a su amigo. Tschirnhaus, por mediación de Schuller, un miembro clave del círculo de Spinoza,³⁵ escribe al filósofo de La Haya en noviembre de 1675 pidiéndole permiso para que Leibniz pudiese consultar el manuscrito. Para ello presentó a su nuevo amigo como un joven ilustrado en todas las ciencias y sobre todo libre de los habituales prejuicios teológicos.³⁶ Añadía también que admiraba mucho el TTP. Pero Spinoza, fiel a su lema *Caute*, a pesar de la favorable recomendación de Tschirnhaus, prefirió dar el permiso más adelante, tras conocer mejor a Leibniz (es decir, hasta tratarle personalmente).³⁷ Lo cual no impidió que Tschirnhaus conversase con Leibniz sobre la *Ética*. Compone para él un sumario de las doctrinas metafísicas que incluye: la naturaleza de la mente humana y su relación con el cuerpo; la naturaleza de la sustancia; la relación atributo-modo; la libertad, etc. Lo que Tschirnhaus transmite a Leibniz es una visión en determinados aspectos limitada y distorsionada de la doctrina contenida en la *Ética*, debido a las dificultades de interpretación que presenta la elíptica forma de argumentación spinoziana.³⁸ Pero le ofrece en todo caso unas ideas suficientemente precisas de las líneas generales de la filosofía spinozista, pues no en vano es Tschirnhaus uno de los más agudos corresponsales de Spinoza. En febrero de 1676 Leibniz escribirá unas breves notas que resumen lo que había entendido de esas conversaciones mantenidas con Tschirnhaus sobre la *Ética*.³⁹

De 1675 a 1676, en un periodo que dura apenas un año, se localiza el primer intento de Leibniz por presentar su filosofía de forma sistemática.⁴⁰ El *De Summa Rerum*, nombre

³⁵ Joven médico de Ámsterdam de ascendencia alemana. Estuvo en estrecho contacto con Spinoza en los últimos años de su vida y junto a él en el momento de su muerte. Estaba en posesión del legado científico de Spinoza y fue el principal encargado en la redacción de la *Opera posthuma* (1677).

³⁶ Schuller a Spinoza, 14 de noviembre 1675.

³⁷ «A Leibniz, del que me escribe [Tschirnhaus], creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Frankfurt. Por lo que he podido colegir de sus cartas, me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente» (Ep. 72, G IV, 305; trad. Domínguez II, 386).

³⁸ Goldenbaum (2009), 207.

³⁹ A VI, 3, 384-385.

⁴⁰ *Introducción* a Parkinson (1992).

dado por los editores de la Academia a una colección de textos a partir del título de uno de ellos,⁴¹ no es una obra acabada, sino en proceso, un esbozo de sistema compuesto de cortos ensayos y notas, en ocasiones de una sola página, sin conexión entre sí y sin una secuencia ordenada de temas. A veces un texto trata de varias cuestiones, en otros Leibniz finaliza el argumento sin haberlo concluido. Son escritos metafísicos que contienen muchos elementos de su posterior *Monadología*, pero es una obra de muy difícil interpretación por su carácter exploratorio y asistemático no pensado para publicación, que incluye a menudo líneas de pensamiento enfrentadas y contradictorias. Sin embargo, es también muy rico en ideas que reflejan un momento capital en el pensamiento filosófico de Leibniz, cuando se libra una batalla en su mente sobre qué camino filosófico seguir. Interesante también porque está escribiendo para sí mismo, sin sentir la necesidad de modificar sus doctrinas adaptándolas para su aceptación por un público lector. Representa una valiosa visión de la filosofía leibniziana en un importante estadio de su desarrollo.

Es en esta redacción del *De Summa Rerum* donde pueden localizarse las tendencias monísticas en Leibniz, su inspiración spinozista a nivel metafísico. Son unos textos complejos y fascinantes en que Leibniz asume elementos de la filosofía de Spinoza combinando lo que conoce del spinozismo con sus propias convicciones metafísicas del momento. Desarrolla allí ciertas intuiciones filosóficas muy próximas a las de Spinoza. Pero se trata sólo de la tentación de elaborar el bosquejo de un sistema próximo al spinozismo, intento que será pronto abandonado por Leibniz. Es decir, que el «incidente spinozista» tiene únicamente un carácter aislado, según propia confesión en un conocido pasaje de los *Nuevos Ensayos* en que reconoce «que en otras ocasiones me había deslizado un poco excesivamente lejos, y que empezaba a inclinarme algo del lado de los spinozistas».⁴²

En octubre de 1676 Leibniz deja París para establecerse en la corte de Hannover. Pero antes pasa una corta estancia de varios días en Londres donde se encuentra con Oldenburg al que había conocido en una visita previa en 1673, el cual le enseña tres cartas que le dirigió Spinoza. Desde allí se embarca hacia Holanda donde llega el 19/29 de octubre y permanece hasta fines de noviembre de 1676, frecuentando el círculo de los íntimos de Spinoza antes de su encuentro con el filósofo. Schuller, con quien se comunica en Ámsterdam, le proporcionará importantes cartas de Spinoza, entre las que destaca la famosa «carta sobre el infinito», enviada a Meyer en 1663. Los fuertes impulsos de atracción logran superar los sentimientos de repulsión, entrevistándose finalmente Leibniz con Spinoza, a quien visita en La Haya entre el 18 y el 21 de noviembre de 1676 y con quien discute varias veces durante horas.⁴³ Sin embargo poco se conoce de ese encuentro, quedando sus detalles relegados a la oscuridad, pues Leibniz se refirió muy poco a esa circunstancia de su vida. Tenía 30 años cuando tiene lugar la visita a Spinoza, que cuenta con 44 años y al que le quedan sólo cuatro meses de vida. Hablarán sobre la teoría del movimiento de Descartes y sobre las pruebas de la existencia de Dios. Leibniz analizó la falsedad de esas leyes del movimiento cartesianas,

⁴¹ A VI, 3, 472.

⁴² NE I, 1, A VI, 6, 73; trad. Echeverría I, 68.

⁴³ En carta al año siguiente al matemático Jean Gallois, Leibniz le refiere que habló con Spinoza «le hablé varias veces durante mucho tiempo» (septiembre 1677, A II, 1², 568; trad. Echeverría II, 15).

que contradicen el principio de la equivalencia entre la causa y el efecto.⁴⁴ Le presenta también a Spinoza el texto *Quod ens perfectissimum existit*, una extraordinaria aunque corta formulación del argumento ontológico de la existencia de Dios, anteriormente desarrollado por San Anselmo y Descartes. Demuestra Leibniz que no hay contradicción en el concepto de Dios, superando así la laguna en el argumento de Descartes.⁴⁵

En este encuentro Spinoza le permitirá por fin consultar el manuscrito de la *Ética*, pero no será hasta la recepción de la *Opera posthuma*, en febrero de 1678 —un episodio mayor en la recepción leibniziana del spinozismo— cuando Leibniz toma realmente conciencia del sistema spinoziano. Tiene entonces la posibilidad de evaluar, con el texto a la vista, el sistema metafísico de la *Ética* en toda su amplitud y detalle. Hace anotaciones y comentarios críticos sobre la naturaleza de la sustancia y sus modos, la existencia de Dios, la necesidad y contingencia del mundo, resultando unos textos muy complejos, aunque esenciales para comprender la crítica leibniziana madura de la metafísica y el pensamiento spinoziano. En carta a Justel de 1678 y a propósito de la *Ética* le comenta: «Considero peligroso este libro».⁴⁶ Y al filósofo Gallois le escribe sobre Spinoza:

Tiene una extraña metafísica, llena de paradojas. Entre otras, él cree que el mundo y Dios no son sino una misma cosa en sustancia, que Dios es la sustancia de todas las cosas, y que las criaturas no son sino modos o accidentes. Pero le hice notar que algunas pretendidas demostraciones que me mostró no eran exactas.⁴⁷

A partir de esta oposición en puntos fundamentales, rechazará por completo la *Ética*.⁴⁸ La curiosidad inicial se convierte ahora en disgusto e incluso repugnancia hacia el sistema de Spinoza. Se da cuenta Leibniz del peligro de introducir el necesitarismo en sus propias convicciones y cambia de estrategia en su trato con el peligroso pensador, estableciendo líneas fronterizas: no es un spinozista ni lo será nunca más. Aunque también es cierto que se esforzará en vano por exorcizar a Spinoza, pues como comentó gráficamente el leibniziano portugués Fernando Gil, «cuando Leibniz abre una puerta siempre se encuentra detrás a Spinoza». Curiosamente, el firme conservador atento siempre a obtener el beneplácito de las autoridades, tanto religiosas como civiles, recibió las mayores influencias en su filosofía de dos heterodoxos: Hobbes, y sobre todo Spinoza. Pero hay que reconocerle a Leibniz la fuerza y el mérito de oponer a un pensamiento extraordinariamente elaborado como el de Spinoza, su propio originalísimo sistema filosófico.

⁴⁴ «Spinoza no acababa de ver los defectos de las reglas del movimiento de Descartes: Se sorprendió cuando le hice ver que violaban la equivalencia entre la causa y el efecto», Foucher de Careil (1854), LXIV.

⁴⁵ A II, 1², 427: «este razonamiento se lo mostré a Spinoza cuando estuve en La Haya. Le pareció sólido, pero como al principio lo contradecía, lo puse por escrito y se lo leí».

⁴⁶ A Justel, febrero 1678, A II, 1², 592.

⁴⁷ A Gallois, septiembre 1677, A II, 1², 568; trad. Echeverría II, 15; A Justel, 4 de febrero 1678: «He encontrado allí [en la *Ética*] un buen número de excelentes pensamientos que concuerdan con los míos [...] Pero también hay paradojas que no me parecen ciertas ni plausibles. Como, por ejemplo, que sólo hay una sustancia, esto es, Dios; que las criaturas son modos o accidentes de Dios; que nuestra mente deja de percibir tras esta vida; que el mismo Dios piensa, pero ni entiende ni desea; que todas las cosas suceden por una especie de necesidad fatal; que Dios no actúa por fines, sino únicamente por una cierta necesidad de naturaleza».

⁴⁸ GP III, 562; GP IV, 523-524.

LEIBNIZ Y SPINOZA ANTE LA KABBALAH JUDÍA: CONFUSIONES Y VERDADES

LOURDES RENSOLI LALIGA
Sociedad Española Leibniz, Madrid

Como muchos filósofos del siglo XVII, Spinoza y Leibniz tuvieron conocimiento, en distintas medidas y por distintas vías, de la Kabbalah: el primero, nacido y educado como judío, dominaba el hebreo, y el suficiente arameo como para tener acceso directo a los libros sagrados judíos y a la mayoría de las fuentes cabalísticas clásicas o muy relevantes. En el medio judío de Amsterdam existían notables figuras dedicadas a esta disciplina. Entre ellas se contaba el célebre Menasseh Ben Israel, quien fue uno de sus maestros. Otro de ellos, Saúl Levi Mortera,¹ empleaba citas cabalísticas en sus sermones,² aunque se ha dicho que mantenía una actitud ambivalente hacia ella o que no era su terreno preferido³, hecho nada raro.

En la biblioteca privada de Spinoza había obras sobre esta materia, aunque se manifestó con ironía e incredulidad acerca de la Kabbalah.⁴ Sin embargo, en su TTP no sólo trataría la Kabbalah, sino el Judaísmo en general, como una religión cuyos principios están llenos de falsedades y cuya profesión es un absurdo por cuanto no hay un Estado judío y la función de las religiones es eminentemente política, en apoyo al Estado que las auspicio y que eleve a cada una a la categoría de religión oficial. Podría preguntarse entonces si la acerba crítica espinocista a la Kabbalah forma parte de una más amplia contra el Judaísmo, o bien ocupa

¹ Conviene recordar que en 1656 fungió como presidente del tribunal rabínico que ratificó la excomunión de Spinoza, quien había sido su discípulo.

² Cf. Saperstein (2005), 93-96.

³ Cf. *Ibid.*, 12, 26, 96.

⁴ «En cuanto a las diversas lecturas [de los libros sagrados], dicen que son signo de profundísimos misterios; y lo mismo pretenden respecto a los asteriscos, de los que existen 28 en medio de párrafo, e incluso creen que se esconden grandes secretos en los rasgos de las letras. La verdad es que desconozco si todo esto lo han dicho por necesidad o por devoción de viejas. Una cosa sé, al menos: que no he leído en ellos nada que recordara la ciencia del arcano, sino tan sólo pensamientos pueriles. He leído también e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la broma, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su lectura» (TTP IX; trad. Domínguez III, 249). En una nota sobre este pasaje, el editor se refiere a algunas fuentes de Spinoza, a las cuales se tratará más adelante.

un lugar propio. Pero todas las religiones —aunque establezca una jerarquización entre ellas— sufren de algún modo los embates demoledores de la argumentación espinocista.

Leibniz, nacido y educado como protestante, discípulo de Jacob Thomasius —quien combatiera el pensamiento de Spinoza por ateo— y que evolucionó hacia un Cristianismo muy amplio y no atado a confesiones, no dominaba el hebreo ni el arameo. Se interesaba por el Judaísmo, sin prejuicios, aunque con la prudencia que lo caracterizaba para evitar comprometerse con doctrinas aún condenadas por la época.

Como la inmensa mayoría de los cristianos que por entonces estudiaban la Kabbalah, Leibniz (que ya había entrado en contacto con esta disciplina) tuvo mayor acceso a sus fundamentos a través de la obra *Kabbalah Denudata*, editada en Sulzbach en 1677 por Christian Knorr von Rosenroth, obra decisiva para el conocimiento de la Kabbalah luriánica entre los no judíos⁵. También se interesaba por el Talmud y por otros libros clásicos del Judaísmo, mantuvo relaciones personales con Spinoza y no es en absoluto desdeñable su vínculo intelectual con Raphael Levi.⁶

Las relaciones que Leibniz sostuvo con otras figuras —a menudo partidarios del Quiliasmo—⁷ le permitieron contrastar y profundizar sus propias interpretaciones, aunque se trataba de Kabbalah cristianizada. En sus textos no se encuentran ataques a la Kabbalah similares a los de Spinoza, sino un constante interés por ella y el aprovechamiento de sus principios para enriquecer sus propias concepciones, sin adherirse por eso a todos sus postulados generales ni tomar ninguno como absoluto. Desde la posición de Foucher de Careil, quien negaba toda influencia judía en Leibniz, hasta hoy, mucho se ha evolucionado en el reconocimiento de la huella de la Kabbalah en el pensamiento de Leibniz, aunque no hay consenso acerca del alcance e importancia de dicha influencia.⁸

La pregunta que se impone es: ¿por qué tales diferencias entre las visiones de ambos acerca de una disciplina que causó un notable impacto en Europa y en el Medio Oriente? Impacto material y espiritual; el primero, a través de los movimientos mesiánicos de la época, entre los que sobresale el presidido por Sabbethai Zevi; el segundo, visible en la impronta que, en ciertas corrientes y figuras del Judaísmo y del Cristianismo, y en numerosas manifestaciones culturales, dejaron los estudios judaicos, sobre todo la Kabbalah. Las peculiaridades del medio natal y de la educación religiosa de cada uno, los intereses filosóficos respectivos no bastan para explicarlas. Spinoza no fue un judío convencional y hasta su judeidad ha hecho correr ríos de tinta. Leibniz tampoco fue un cristiano convencional, aunque se confesaba cristiano, mientras que Spinoza dejó de asumir su Judaísmo. De hecho, esclarecer las concepciones religiosas de cada uno de ellos —en el caso de Spinoza, si las hubo o no— ha

⁵ La Croze asegura que tanto Franz Merkur Van Helmont (1618-1699) como Johann Peter Spaeth (1630/40?-1701) colaboraron con Knorr von Rosenroth (1631-1689) en la edición de la obra. Cf. Veysièrre de La Croze (1708), 61-62. Nathan Samter, estudioso de Spaeth, ha cuestionado seriamente esta afirmación. Cf. Samter (1894/1895), 273.

⁶ Cf. Goldenbaum (2008c), 21-34; 35-47.

⁷ Se destaca aquí su relación con el matrimonio Petersen, aunque hubo otras figuras relevantes. Textos importantes aparecen en Leibniz (1991). A este tema se dedica mucha atención en Orio de Miguel (2002). Cf. Wollgast (1988), 600.

⁸ Aceptan esto, con diferentes matices, A. Coudert, B. Orio de Miguel, T. Dagrón, S. Edel, y M. Lærke.

generado un vasto número de investigaciones. Responder profundamente requeriría un contexto más amplio. Se intentará aquí adelantar algunas ideas.

LA KABBALAH EN LOS INICIOS DE LA MODERNIDAD: ¿DOS DISCIPLINAS O UNA?

Ha quedado claro el interés suscitado por los estudios judaicos en los inicios de la Modernidad europea. H. J. Schoeps mostró que los teólogos y estudiosos del protestantismo luterano estudiaron intensamente la Biblia judía o Tanaj y las obras fundamentales del Judaísmo y, aunque otros grupos cristianos lo hicieron, fue en menor medida.⁹ La mayoría de las veces tuvo como objetivo demostrar una tesis tradicional: que el Cristianismo contiene y supera los principios más elevados del Judaísmo —y, como consecuencia, que la exégesis bíblica cristiana sería superior a la judía— y con la esperanza secreta o expresa de lograr la conversión de los judíos, necesaria para la final Redención del mundo, según las teologías cristianas.

Pero hubo quienes, sin renunciar al Cristianismo, pensaron que podía aprovecharse mejor su riqueza al retomar el estudio de la sabiduría judía y enriquecer la interpretación de los principios del Cristianismo a la luz de ésta. Una buena cantidad de estudiosos y de verdaderos especialistas cristianos se adentró en diversos grados en las disciplinas comunes para la formación de un rabino, o al menos de un judío bien preparado en lo tocante a su religión. Por supuesto, muchos de ellos llegaron a aceptar postulados del Judaísmo hasta «judaizar» en diversas medidas su concepción del Cristianismo. Aunque esta actitud propició algunas conversiones al Judaísmo, la mayoría de sus representantes se mantuvieron como cristianos.¹⁰

Con algunos judíos destacados (como Rabi Judah León y Menasseh Ben Israel) sucedió otro tanto,¹¹ en especial con sus consideraciones sobre Jesús de Nazareth.¹² Esta relación entre Kabbalah y Cristianismo se desarrollaba poco a poco, desde la Edad Media.¹³ Al estudio de la Torah y del Tanaj en general —siempre considerado como «preámbulo» del Evangelio— se unía, entre los cristianos y algunos judíos, el del Nuevo Testamento desde la

⁹ Cf. Schoeps (1952), 134 s. Resume esta etapa en la primera parte: «Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts». No es desdeñable el hecho de que, como afirma Heinrich Graetz, el estudio del Judaísmo preparó en buena medida el camino hacia la Reforma, proceso en el que se destacan Reuchlin, Ulrich von Hutten y su disputa con Pfefferkorn a propósito del Talmud y otros textos clásicos del Judaísmo. Cf. Graetz (1867), pues la judeofobia de Martín Lutero en su segunda etapa, en la que escribe el opúsculo «Von den Juden und ihren Lügen», ha hecho desconocer este aspecto a muchos investigadores. El trabajo de Graetz está escrito con una animosidad chocante en una contribución científica.

¹⁰ Se trata de los que R. H. Popkin denomina «Cristianos judíos». Tratamos esto en Rensoli (2011).

¹¹ Cf. Popkin (1994).

¹² La valoración de Jesús de Nazareth ha experimentado un complejo proceso evolutivo hasta hablarse de su recuperación para el Judaísmo como místico y rabino. En el siglo xx se han destacado en esta labor Martín Buber, Pinhas Lapide y Schalom Ben Chorim. Un enfoque importante aparece en la reciente obra de Mario Javier Sabán (2008). No creemos sin embargo que el solo hecho de recuperar a Jesús como judío bastaría para aceptar una cierta «cristianización» del Judaísmo, pues no se trata de aceptar también los dogmas cristianos sobre su persona y su vida.

¹³ Cf. McGuinn (1994).

perspectiva que abrían las fuentes judías.¹⁴ El Talmud, la Mishná y los libros fundamentales del Judaísmo complementaban dicha labor.

A ellos se había sumado, al menos desde el siglo xv,¹⁵ cada vez con mayor fuerza, la Kabbalah. Esta tendencia se había incrementado al conocerse, entre los estudiosos no judíos,¹⁶ la Kabbalah del rabino Isaac Luria (1534-1572),¹⁷ conocido como ARI o ARIZAL Hakadosh¹⁸, que supuso una renovación de las concepciones y los métodos de la mística judía. Su aplicación a la profecía de acontecimientos, a la curación de enfermedades y a la solución de diversos conflictos —unido esto a las complejas reacciones suscitadas por el fracaso de la rebelión de Sabbetai Zevi— hizo que la práctica cabalística cobrara fama de mágica y de supersticiosa, y por ello, aunque Sabbetai tuvo cristianos entre sus seguidores y otros que le fueron cercanos,¹⁹ muchos estudiosos cristianos se limitaron a examinar su aspecto doctrinal y su aplicación al desarrollo de la filosofía²⁰ y a la mejor comprensión de la segunda parte de la Biblia cristiana, conocida como *Nuevo Testamento*.²¹ Hay que agregar que muchos de ellos no conocían la Kabbalah práctica.

¹⁴ No se abordan aquí los brotes de Marcionismo desde los orígenes de la Reforma.

¹⁵ Con Pico della Mirandola (1463-1494) y Marsilio Ficino (1433-1499), esta disciplina había comenzado a ocupar un lugar importante en el ámbito filosófico cristiano, aunque no fueron ellos los primeros cabalistas cristianos de la historia. Difundió también la sabiduría cabalística León Hebreo. Cf. Scholem (1954).

¹⁶ Durante un tiempo se creyó que el conocimiento de la Kabbalah del ARIZAL entre los no judíos se había iniciado con Israel Sarug, quien se llamaba a sí mismo discípulo directo de Rabí Luria. Cf. Popkin (1994), 60. Esto ha sido cuestionado por Gerschom Scholem, quien considera que su saber cabalístico provenía de obras de Hayim Vital que sustrajo. Cf. Scholem (1996), 282-283.

¹⁷ Basada en el *Zohar*, este tipo de Kabbalah (Kabbalah zefirótica) operaba con las letras del alfabeto hebreo y con los llamados «nombres» divinos y asignaba a las letras un cierto valor numérico de modo que pudiera indagarse sobre la naturaleza recóndita de las cosas, sus nexos con otras, a través de la equivalencia numérica entre ellas, rama conocida como *gematria*. Pero también con la organización del universo en sistemas de sistemas, integrados en el llamado «Árbol cabalístico». Sobre la diferencia entre la Kabbalah original y la del ARI, cf. Idel (1989), sobre todo las conferencias 2, 4 y 7. Nuestra opinión en Rensoli (2010).

¹⁸ Es conocida la costumbre de designar a los grandes sabios judíos mediante acrónimos y expresiones derivadas de sus características. ARI significa «El león de Dios» pero también proviene de «Asquenazi Rabi Isaac» (Rabí Isaac el alemán). ARIZAL Hakadosh significa «El Santo León de bendita memoria».

¹⁹ Es curioso el nexo entre Sabbetai y los cuáqueros: Mordechai, el padre del falso Mesías, trabajaba en Smyrna con comerciantes cuáqueros ingleses, por lo que llegaron a llamarlo «judío cuáquero». No se olvide que Lady Conway, destacada filósofa y estudiosa de la Kabbalah, terminó abrazando esta corriente y se hizo enterrar con la inscripción de Dama Cuáquera». Cf. Popkin (1994). Sobre Lady Conway, Orio de Miguel (2004), 17-19.

²⁰ Se la nombraba como «Cabbala Philosophica». Cf. Leibniz (1745), 260.

²¹ No hay que olvidar el enorme impacto causado en toda Europa por la rebelión mesiánica de Sabbetai Zevi o Sevi (1626-1676), cuyos fundamentos tuvieron mucho de cabalísticos —se interesaba sobremanera por la Kabbalah práctica— y que fue bendecida y auspiciada por el famoso rabino Nathan de Gaza (1644-1680), cabalista inspirado en Luria pero considerado como heterodoxo. Esto hizo que se creara, entre judíos y no judíos, la desconfianza sobre la pureza de la Kabbalah, en especial la práctica. Cf. Goldish (2004). Es importante señalar que las profecías en torno a Sabbetai como Mesías anunciaban la conversión al Judaísmo de todos los cristianos, incluyendo a los reyes europeos.

Resulta indiscutible que, como doctrina mística, la Kabbalah —en este caso la luriánica— no sólo acepta y estudia fenómenos sobrenaturales, además de la presencia de lo trascendente en la naturaleza, sino que posee técnicas de ejercitación en el conocimiento de dichos niveles y en el desarrollo espiritual personal, del pueblo judío y de la humanidad. Pues el propósito de la Kabbalah luriánica va más lejos que el conocimiento divino hasta donde al hombre le resulta posible: se trata de colaborar activamente en el proceso de la Redención, sobre todo de la culminación de éste, con la llegada del Mesías Ben David.

Si bien no se había desarrollado aún en el medio judío la escisión entre talmudistas y cabalistas que incluiría la estigmatización de la Kabbalah, la condena al Ba'al Shem Tob y hasta la destrucción —o al menos el ocultamiento— de obras fundamentales de esta disciplina,²² los sabios judíos mejor versados en el Talmud castigaron y miraron más de una vez con recelo los actos de Sabbetai Zevi, en ocasiones cercanos a la blasfemia, cuya extravagancia parecía a menudo superior a su carácter simbólico. Ejemplos conocidos de ellas son la pronunciación pública del *Tetragramaton*, sus desposorios místicos con la Torah, y más terrenales, con Sara, una joven de costumbres disolutas, tras dos matrimonios anulados,²³ tal y como lo había hecho en su momento el profeta Oseas.²⁴

El médico y filósofo Isaac Cardoso atacó abiertamente a la Kabbalah como fuente de graves errores, e igualmente al extravagante *Mesías Sabbetai Zevi*,²⁵ que tanto debía a la Kabbalah. También lo hizo el sabio Jacob Sasportas (1610-1698), talmudista y cabalista.²⁶ Es conocido que Oldenburg escribió a Spinoza sobre el movimiento de Sabbetai e inquirió su opinión a este respecto,²⁷ pero la respuesta de Spinoza no se conserva o quizás no se escribió. Sin embargo, el modo de referirse a los profetas, en especial a los que se creen intérpretes de los designios divinos —enemigos de la libertad—²⁸, inclina a pensar que no consideró

²² Estos fenómenos serían sobre todo consecuencias del trágico desenlace del movimiento de Sabbetai.

²³ Cf. Scholem (1973), cap. 3; Graetz (1897), V, 195 ss. Al referirse a este movimiento, Graetz revela su predisposición contra la Kabbalah (a la que culpa de la extravagante historia de Sabbetai Zevi) y el misticismo en general, propios de su época, sobre todo al caracterizar a los colaboradores directos y al público del falso Mesías. Graetz escribe: «Lo más triste es que nadie sospechó que fue la Cábala la que preparó el terreno para tales excentricidades», p. 201. La reivindicación de esta doctrina vino sobre todo en el S. XX e.c. con los estudios de Gerschom Scholem y más tarde de Moshe Idel. Cf. Idel (1988), 10.

²⁴ Oseas 3, 1: «Y me dijo el Eterno: Anda otra vez, ama a una mujer amada de su marido pero adúltera, como el Eterno ama a los hijos de Israel, aunque se vuelvan a otros dioses».

²⁵ Fernando Cardoso o Cardozo (1604-1683) estudió medicina y filosofía en Salamanca y ejerció en Valladolid. Tomó el nombre de Isaac al retornar al Judaísmo de sus padres en Venecia, ciudad en la que se radicó hasta su muerte. Su hermano Miguel (Abraham al retornar al Judaísmo junto a su hermano) fue un ferviente seguidor del falso Mesías y se consideró a sí mismo profeta.

²⁶ Cf. «Sasportas», Jewish Encyclopedia,

<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=267&letter=S>

²⁷ *Henry Oldenburg a Spinoza*, 8 de diciembre 1665, Ep. 33; trad. Domínguez II, 243-244.

²⁸ Al referirse a estos, escribe: «triunfan porque se ha cedido a su ira y han atraído a quienes detentan el poder al bando de la doctrina de la que ellos se consideran los intérpretes. De ahí que se atreven a usurpar su autoridad y su derecho; y alardean sin rubor de haber sido inmediatamente elegidos por Dios y de que sus decretos son divinos», por lo que pretenden que las autoridades «se subordinen a los decretos divinos, es decir, a los suyos propios» (TPP XX; trad. Domínguez III, 419-420).

valido el movimiento del falso Mesías, sobre el que estaba bien informado. En cambio se conserva la respuesta de Peter Serrarius,²⁹ quien había puesto en contacto a Oldenburg con Spinoza y era un fervoroso entusiasta de Sabbetai Zevi.³⁰

No fue ésta la única doctrina vinculada en la época con el Judaísmo y con importantes implicaciones políticas. Isaac La Peyrère (1596-1676) había interesado también a los estudiosos por su obra acerca de los preadamitas, que rompía con la idea de la unidad del género humano,³¹ y por su proyecto sobre la cooperación del Rey de Francia y los judíos, «finalmente» convertidos al Cristianismo, en la definitiva redención del universo, vertido en su obra *Du Rappel des Juifs*.³²

A los anteriores se suma el danés Oliger Paulli (1644-1714), quien se autoproclamó el Mesías y Rey de los judíos, destinado a convertirlos finalmente al Cristianismo para crear una suerte de religión judeo-cristiana, en lo que contó con el apoyo de Moses Germanus.³³ Se dirigió al Rey de Inglaterra³⁴ y al Delfín de Francia pidiendo apoyo para reconstruir Jerusalem y restablecer el nuevo Estado judío en Palestina. Puso para ello 1720 como fecha límite, pues ese año descendería del Cielo el Mesías definitivo para servir como Sumo Sacerdote (Kohen Gadol) en el Templo. Los judíos que no aceptaran la conversión debían ser forzados a ella, para lo cual recabó la ayuda del rey de Inglaterra. Desalentado por los fracasos y condenas sobre su doctrina y su persona, terminó abandonando sus sueños mesiánicos.³⁵

Todos estos proyectos y algunos otros se llevaban a cabo dentro de los marcos de la perenne aspiración del retorno a Eretz Israel (la tierra de Israel) y la refundación del Estado judío, cuestión a la que Spinoza agregaría sus propias reflexiones. La atmósfera general de interés por la literatura religiosa judía fomentó una corriente filosemita, si bien no faltaban fuertes detractores del Judaísmo que buscaban reavivar el odio hacia sus fieles, sobre todo a través del libelo de sangre y la acusación de blasfemar sobre los símbolos cristianos.³⁶ En varias ciudades europeas, los príncipes y señores feudales protegieron a los judíos, aunque

²⁹ Peter Serrurier o Serrarius (1600-1669). Inicialmente calvinista, se interesó por el milenarismo y la Kabbalah, y fue uno de los seguidores cristianos más notables de Sabbatai Zevi. Bajo la influencia de Menasseh Ben Israel, se interesó sobremanera por las diez tribus perdidas de Israel y aspiró a unir a judíos y cristianos en la espera activa del Mesías. Es muy probable que Spinoza tuviera mucho más que referencias sobre ambos temas a través de él. Cf. Goldish (2004), 156-159.

³⁰ Popkin (1992), 397.

³¹ Posiblemente el autor no se había percatado de las implicaciones de una concepción que consideraba a los judíos como descendientes de Adam y al resto de los pueblos provenientes de una primera Creación. La unidad de la Creación quedaba también resquebrajada y sirvió de base para el poligenismo; fue útil sobre todo para las teorías racistas que defendían teológicamente la desigualdad racial.

³² Cf. Popkin (1987), que ofrece un estudio integral de esta figura.

³³ Cf. Schoeps (1952), 81, 189.

³⁴ En 1655 Menasseh Ben Israel se había dirigido a Oliver Cromwell pidiéndole anular la expulsión de los judíos de Inglaterra, promulgada en 1290 por el rey Eduardo I (1239-1307), lo que se logró.

³⁵ Cf. Schoeps (1952), 53-67. Al ambiente de polémica creado en medios cristianos por este filosemitismo se refiere H. Graetz, quien subraya el contraste entre las persecuciones de marranos en los países católicos y la lucha de ideas, con medidas coercitivas menos terribles, en el resto de Europa, pues la situación de los judíos había mejorado a pesar de todo. La labor de Paulli en: Graetz (1897), vol. V, 218 ss.

³⁶ Cf.: Ibid., 219-229. A este tema se consagra la citada obra de Schoeps.

las conversiones de cristianos al Judaísmo —que nunca faltaron— eran severamente castigadas por las leyes.

Es innegable que, en la inclinación hacia la Kabbalah de muchos estudiosos cristianos, influyó la coincidencia, o al menos analogía entre ciertas ideas contenidas en el pitagorismo y en el neoplatonismo —que formaban parte de la tradición filosófica aceptada—, y en la Kabbalah. Las más importantes de todas fueron las relaciones numéricas y la metempsicosis. Toda entidad puede ser representada por un número resultante de la suma de los valores de las letras hebreas que forman su nombre (*Guematria* en la Kabbalah) y esta era una de las tesis fundamentales de los matemáticos que, como Leibniz, querían establecer un sistema numérico que constituyera un alfabeto del pensamiento.³⁷ El siglo xvii fue pródigo en búsquedas de esta clase y muy poco timorato a la hora de elegir las fuentes, aunque prudente al citarlas.

La relación que se establece entre la Unidad y las tres primeras Sefirot pareció a los sabios cristianos —entre ellos, a Leibniz—³⁸ una prefiguración del misterio de la Trinidad y ello profundizó la convicción de que, con ayuda de la Kabbalah, podrían entenderse mejor los principios del Cristianismo. Racionalistas extremos, que aspiraban a demostrar que los misterios eran sólo fenómenos o principios cuyo conocimiento resultaba muy difícil, se dejaron seducir por esta idea, pues parecía válida precisamente en el terreno más complicado: la religión. Cuando John Toland (1670-1722) se refería a un «Cristianismo no misterioso», creía haber cumplido plenamente el ideal de una razón absoluta, al adentrarse en la trascendencia. Leibniz saldría al paso a esta idea sin lograr una salida por completo diferente.³⁹

La segunda idea común entre la tradición filosófica griega, recogida por Europa, y la Kabbalah luriánica fue la trasmigración (en hebreo, *guilgul*).⁴⁰ Estaba presente en las religiones místicas de Grecia, sobre todo entre los órficos. Pitágoras, Platón y los neoplatónicos la aceptaban. En Europa, el Renacimiento la había revitalizado, ya unida a la visión cabalística, sobre todo con Pico y Ficino. En la primera Kabbalah la trasmigración no se concebía como un fenómeno universal sino como una forma de compensar (en un lenguaje más corriente, *purgar*) ciertos pecados, en especial los de carácter sexual. No todos los sabios judíos medievales la aceptan o siquiera la mencionan y sólo con la escuela luriánica

³⁷ Desde joven, Leibniz había trabajado en este proyecto, que al final de su vida creyó ver realizado también entre los chinos, con el supuesto sistema numérico existente en el I-Ching, interpretación sugerida a Leibniz por Joachim Bouvet. Cf. Secret (1979); Leibniz (2005b).

³⁸ Cf. Antognazza (2007), cap. 11.

³⁹ Sobre esta polémica, cf. Dagron (2009).

⁴⁰ No se mencionan aquí el Jainismo, el Hinduismo y el Budismo por cuanto muy pocos en Europa las conocían lo suficientemente como para compararlas con el Judaísmo, cosa que sí sucedió después (sobre todo en el siglo xix y parte del xx) con tal fuerza que en 1925 aún se opinaba que la idea de trasmigración indicada que el Budismo había ejercido influencia sobre el Judaísmo. Esto escuchó Chajim Bloch del especialista alemán en Historia de las religiones Robert Haubner. Cf. Bloch (1925), Prefacio, 4. Otros autores como Adolphe Franck (1809-1893) remiten el origen de la Kabbalah al Zoroastrismo, sin descartar del todo a los filósofos caldeos, persas y griegos, en cuyas doctrinas cree encontrarla. Cf. Franck (2008), 41-50, 141-198.

se convierte en un principio medular de la Kabbalah. Su doctrina se resume en la obra de Hayim Vital *Sefer ha-Guilgulim*, que recoge las enseñanzas del ARIZAL.⁴¹

Esto llevaría a los estudiosos europeos a reacciones muy diferentes: unos —como Joachim Bouvet y los figuristas en general—, encontrarían aquí la confirmación de la existencia de una *prisca theologia*, revelada a Moisés en el monte Sinaí y esparcida entre las naciones por la diáspora del pueblo hebreo.⁴² Otros considerarían que aceptar la reencarnación mostraba que el ateísmo, cuyo máximo representante en la época era Spinoza, como creyó Budde o Buddeus, entre muchos.⁴³ había contaminado al mundo entero de supersticiones paganas y de ateísmo. No faltarían quienes —a causa del ateísmo espinocista, pero también de la doctrina del *Guilgul*— darían al Judaísmo como moldeado por Pitágoras, Platón y Plotino.⁴⁴ En su segunda obra dedicada al tema, J. G. Wachter consideraba que los orígenes de la Kabbalah se remontaban al propio Adam, aunque ésta, actualmente, desfiguraba el Judaísmo por estar cargada de sucesivas adiciones e interpolaciones de las autoridades rabínicas.⁴⁵ Los partidarios del Quiliasmo, como el matrimonio Petersen, empleaban a Orígenes el cristiano como figura de engarce entre Kabbalah y Cristianismo.⁴⁶

Se ha considerado en una etapa que la Kabbalah judía continuaba su curso sin prestar atención a estos intentos, salvo para rechazarlos. En las Escuelas de Kabbalah apartadas de los medios cristianos fue así, pero no faltaron cabalistas judíos que cooperaban con los cristianos —como el ya mencionado Menasseh Ben Israel, sin contar a otros marranos que también lograban recuperar su Judaísmo ni a los conversos a esta religión— y que, al vivir entre ellos y frecuentarlos, aprendieron numerosos aspectos de la doctrina cristiana, de una u otra confesión. Esto haría resaltar mucho más las analogías, con fundamento o no, entre ambas religiones y conferiría a la Kabbalah una suerte de misión unificadora.⁴⁷ Yehuda Liebes subraya que el movimiento mesiánico de Sabbetai, enraizado en la Kabbalah,⁴⁸ mostraría por la fundamentación de sus bases un interés que ningún otro similar —salvo el Cristianismo— habría manifestado.⁴⁹ Este es otro elemento epocal de unión entre ambas doctrinas, en el que la Kabbalah desempeña un papel decisivo.

⁴¹ Cf. Scholem (1988), «Guilgul»; Scholem (1996), 267, 306-309; nuestra opinión en Rensoli (2010). Scholem apunta que se ha hablado de cierta influencia del catarismo en la Kabbalah luriánica, aunque no hay un consenso sobre esto.

⁴² Cf. von Collani (2011), 3; Lackner (1991); Secret (1979).

⁴³ Cf. Buddeus (1706).

⁴⁴ J. G. Wachter hace esto en *Der Spinozismus im Judenthumb*.

⁴⁵ Cf. Wachter (1706), cap. I: «Cabalistae Philosophiam suam ab Adamo derivant»; sobre las causas y circunstancias de su desfiguración se extiende en el cap. II. En las pp. 28 ss examina las diferencias de la Kabbalah y la concepción de Spinoza y los errores de Rabí Irira.

⁴⁶ Cf. Petersen (1716).

⁴⁷ H. Graetz señala que la concepción cristiana de un Mesías que debía sufrir antes de triunfar (la interpretación cristiana del «Varón de dolores» de Isaías 53) había penetrado entre los judíos, como se comprobó en la actitud de los seguidores de Sabbetai ante sus fracasos iniciales, y hasta en muchos después del derrumbe final. Cf. Graetz (1897), V, 195. Cf. Popkín (1994).

⁴⁸ Sabbetai tenía a su lado a Samuel Vital (hijo de Hayim o Haim Vital), «para dirigir sus mortificaciones de acuerdo con las prescripciones de Luria», además de otros discípulos directos del ARIZAL, que dirigían a los seguidores de Sabbetai en Jerusalem. Graetz (1897), V, 196-197.

⁴⁹ Cf. Liebes (1993), 107.

Al cristianizarse, la Kabbalah adquirió un sentido diferente al original judío. Las ramas superiores del árbol cabalístico fueron identificadas con la Trinidad, que hallaba su unidad en Einsof. Las ramas inferiores con los órdenes angélicos. Se apeló a Plotino y su doctrina acerca del Uno y sus hipóstasis o emanaciones, que permitieron conciliar la mística judía con la simbólica cristiana. Apenas o nada se reconoció por entonces, al menos abiertamente, la influencia del Judaísmo en los escolásticos cristianos.

Es notable además que, tanto en el bando de Sabbetai como entre las complejas figuras que mezclaban el mesianismo judío y el cristiano, existía —salvo excepciones— la convicción de que, cada uno de los bandos habría de convertirse irremisiblemente a la religión del otro, único modo de fundirse ambas en una. ¿Puede llamarse a esto un deseo de unidad en lo diverso, un intento de superar el exclusivismo religioso? No lo creemos posible, sino más bien de unificación en una sola de las dos religiones, de modo que la otra desapareciera, dejando huellas o no. Por otra parte, no parece posible otra vía para lograr dicha unidad.

Los judíos que así pensaban no reconocían conscientemente ninguna asimilación de elementos cristianos por parte del Judaísmo, aunque se ha demostrado que los hubo. Quienes, aceptando la Kabbalah cristianizada y ciertos puntos de la sabiduría judía, consideraban que habría de prevalecer el Cristianismo, añadían que éste tendría que «judaizarse», reconociendo y desarrollando la herencia judía presente en él, como ocurría en el citado ejemplo del matrimonio Petersen.⁵⁰ Pero los nuevos tiempos traían a los cristianos el principio de tolerancia como norma para el trato con los judíos y con otros grupos religiosos, lo que se practicó, con excepciones. El Judaísmo siempre lo había practicado, además de su actitud contraria a todo proselitismo desde tiempos antiguos.

¿Conduce entonces la Kabbalah —según sus adeptos en el siglo xvii— a algún tipo de unidad religiosa, aunque no plena? ¿Subyace un verdadero ecumenismo de corte irénico en la interpenetración de Judaísmo y Cristianismo que Popkín nos describe como característica de esta etapa? ¿Podría encontrarse en esta Kabbalah cristianizada la vía hacia la que Baruzi llamara la *verdadera Iglesia*, tan buscada por Leibniz? ¿Y cual sería? Sin duda, algo pocas veces imaginado.

Que se produce un acercamiento es cierto; de los cristianos al Judaísmo y viceversa. De ahí saldrían dos resultados opuestos: algunas conversiones religiosas, como el fallido intento del infortunado Nicolas Antoine o la exitosa de Moses Germanus, y la renovación del enfoque del mesianismo judío y de ciertas perspectivas cristianas, tanto entre los milenaristas influidos por la Kabbalah, como entre quienes —cristianos o judíos— valoraron a los paganos nativos de las tierras recién colonizadas (luego a los ingleses, en un alarde de nacionalismo cubierto de exclusivismo cristiano) como descendientes, en uno u otro caso, de las diez tribus perdidas de Israel. No obstante, estas últimas no prevalecieron, aunque la cuestión de las tribus perdidas y la pregunta sobre su paradero se han renovado varias veces.⁵¹

⁵⁰ Quizás hoy consideraríamos algo cercano a un «trabajo de deconstrucción» de puntos fundamentales del Cristianismo —con vistas a su renovación— la labor crítica realizada por los Petersen junto a otros teólogos, hasta el punto de que J. P. Spaeth (Moses Germanus) los responsabilizó de haber suscitado en él las dudas que lo llevaron a convertirse al Judaísmo. Cf. Germanus (1699); Albrecht (2005), 87; Samter (1895), 229-230; 277 ss.

⁵¹ La más importante en el S. xvii fue cuando Menasseh Ben Israel fue a Inglaterra a gestionar la readmisión de los judíos. Creyó encontrar en América las diez tribus perdidas de Israel. Los puritanos ingleses consideraron que ellos mismos eran sus descendientes. Cf. Parfitt (2004), 76-86.

¿Hubo entonces una sola Kabbalah o dos? Scholem defiende su unidad y sitúa siempre a Knorr von Rosenroth entre los grandes cabalistas. Aunque este tema exige una investigación particular, habría que señalar que la Kabbalah cristiana de Pico y de Reuchlin seguía las líneas judías como doctrina mística y de conocimiento del hombre y del cosmos, de acuerdo con la Kabbalah más temprana. Knorr von Rosenroth en cambio seguía de modo bastante fiel la doctrina de Luria. Pero entre quienes bebieron de su obra en el medio cristiano, las cosas fueron diferentes. Esto conduce a Moshe Idel a subrayar la desconfianza o el rechazo con los que fue acogida por los sabios judíos la divulgación de la Kabbalah entre los cristianos⁵² y la influencia que esta disciplina tuvo en el esoterismo occidental.⁵³ En todo caso y como doctrina mística, constituyó un eslabón mediador entre Judaísmo y Cristianismo.

La cultura judía es hoy impensable sin la Kabbalah, aunque no todas sus ramas y manifestaciones estén igualmente impregnadas de ella. En el caso de la Europa cristiana de inicios de la modernidad, no es así, aunque no falten muy buenos ejemplos de que hubo, en efecto, una influencia muy positiva.⁵⁴ Como afirma Idel, la Kabbalah constituye una parte de lo que denomina la *silenciosa controversia* entre las facetas mística y racionalista del Judaísmo.⁵⁵

Al comparar ambas formas de la Kabbalah, se advierte que, no sólo se trata de que los conceptos fundamentales sean los mismos en la Kabbalah judía y en la variante cristiana, aunque se les dote de un contenido diferente, sino que la unidad entre teología «dogmática», por así llamarla, y la ética consiguiente es muy similar. Pues la Kabbalah extrae de la estructura recóndita del universo su propia interpretación de las mitzvot, referentes a la conducta, y el modo adecuado de cumplirlas.

El Talmud es una larga y compleja reflexión acerca del ámbito humano y el cumplimiento de las leyes que lo regulan: la ética, la historia, la escatología del alma, o ciertas historias que se consideran importantes, pero no una cosmología ni una ontología. Es inevitable la pregunta: ¿se inspiró Spinoza en el mencionado esquema de la Kabbalah para titular *Ética* a una obra que, pretendiendo articular una teoría integral del universo y del hombre, en función del buen proceder humano —del progreso espiritual que hace al hombre libre— comienza por la ontología?

SPINOZA Y LA KABBALAH

Es evidente que la Kabbalah luriánica no fue del agrado de Spinoza, quien se refiere a ella —específicamente a la Kabbalah profética y a su Guematria— en los términos despectivos al principio citados. Es conocida la influencia que sobre diversos autores de la época —quizás Spinoza, Leibniz y otras figuras no judías—⁵⁶ ejerció la obra *Las puertas del cielo*, de Abraham Cohen Herrera o Irija (fallecido en 1635). A partir de una cita de Basnage, en la que se considera a Spinoza un cabalista, y de la comparación con Wachter, que señala lo mismo, Popkin examina la posibilidad, *prima facie* improbable, de que Spinoza fuese un cabalista.⁵⁷

⁵² Cf. Idel (1988), 4 ss;

⁵³ Ibid., 260-264.

⁵⁴ Cf. Ibid., 250.

⁵⁵ «Podemos sin duda considerar la Kabbalah como parte de una controversia silenciosa entre las tendencias racionalista y mística del judaísmo». Ibid., 253.

⁵⁶ Cf. Krabbenhof (2002), XXIII-XXX; Lærke (2008), 927 ss.

⁵⁷ Popkin (1992), 387-388.

En otro trabajo hemos abundado en el origen de esta valoración de Spinoza como cabalista y en sus autores y divulgadores.⁵⁸ Baste recordar aquí que la valoración de Spinoza como cabalista se atribuye con certeza a Johann Peter Spaeth (Moses Germanus), a Jacques Basnage y a Johann Georg Wachter.⁵⁹

Popkin señala algo importante: que Cohen de Herrera fue el primero en formular el mensaje de la Kabbalah luriánica en términos neoplatónicos.⁶⁰ Este hecho hizo a los conocedores de la obra espinocista interpretar como influencia cabalística en el filósofo las coincidencias del enfoque neoplatónico de Spinoza con ideas de la Kabbalah. Hay notables similitudes entre el contenido de *Las puertas del cielo* y la primera parte de la *Ética*, pero las analogías no constituyen pruebas de influencia. Sin embargo, no está excluido que Spinoza hubiera examinado con detenimiento la obra de Cohen Herrera y que se interesara por el modelo del universo expuesto en ella, que abría una vez más a la filosofía las disciplinas teológicas del Judaísmo, como en su época Maimónides, cuya influencia en Spinoza resulta bien conocida.

No hay que olvidar además que toda obra cabalística es, ante todo, una obra religiosa. Aunque reflexiona de forma emparentada con la filosofía, su cometido es místico y no filosófico. Puede discutirse si esta consideración encaja cuando se entiende la religión en su sentido tradicional, como sistema organizado de creencias, de principios de conducta y de culto; esto sobre todo a causa de los avatares históricos de esta disciplina. Pero desaparecen las dificultades si se asume una concepción más amplia acerca de la religión, ligada al mundo espiritual interior, a sus nexos con la trascendencia y a una práctica derivada de ellos y no a autoridades u organizaciones.⁶¹

Spinoza fue un hombre religioso en este último sentido y no fue totalmente ajeno al primero pese a su excomunión, sus incursiones por diversos grupos religiosos sin quedarse en ninguno, y sus acerbas críticas a la Escritura judía y cristiana.⁶² Quienes han querido ver una cristianización de Spinoza en su aproximación a esta religión, olvidan que no aceptaba la resurrección de Jesús, postulado central del Cristianismo. Aceptaba, eso sí, el contenido del Sermón de la Montaña⁶³, en el que se expresan los dos postulados fundamentales (basados en el amor) señalados por Jesús de Nazareth,⁶⁴ ambos procedentes de la Torah⁶⁵ y también considerados como resumen del Judaísmo por Hillel el Viejo (70 a.e.c.-10 e.c.) y

⁵⁸ Cf. Rensoli (2011).

⁵⁹ Las obras en las que estos autores expusieron dicha idea son: Moses Germanus: *Solus ex Judaeis contra Spinosam*; las ideas centrales de Moses Germanus contenidas en Wachter (1699) y Basnage (1706), vol. 4, cap. VII, 128-158.

⁶⁰ Cf. Popkin (1992), 392.

⁶¹ «nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzcan a la práctica de la caridad y la equidad» (Spinoza: TPP XX; trad. Domínguez III, 420).

⁶² Cf. Sanz (1997), 228-241.

⁶³ Cf. Popkin (1994), 66-67. En Ben Chorim (1967), 68-83, se analiza el carácter judío del Sermón de la Montaña. El autor afirma: «Enseña aquí al modo de los Tanaítas, sustentaba su opinión doctrinal, la cual sin embargo es judía de principio a fin» (68; trad. Rensoli), opinión con la que concordamos.

⁶⁴ Lucas 10, 27.

⁶⁵ Deuteronomio 6, 5; Levítico 19, 18.

su escuela,⁶⁶ hecho que también se obvia. Podría pensarse más bien en una aproximación al Cristianismo del estilo descrito por Popkin. Su formación judía dejará siempre su huella en las ideas centrales de su pensamiento, como la siguiente, de índole talmúdica: «La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, si no que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella».⁶⁷

Estamos de acuerdo con Yovel cuando concluye que Spinoza acepta su pertenencia a un pueblo que fue elegido y que podría volver a serlo, a un conjunto que define su judeidad, de cuyo destino se siente parte; más bien un destino político, no escatológico.⁶⁸ La Revelación y el modo como ha sido conservada por la tradición le inspiraron una desconfianza que vertió en su TTP. Muy a menudo se dice que concibió y profesó una religión de la razón pero, ¿cómo explicar en ese caso su conjetura sobre una nueva elección de Israel, expresada en el propio TTP y que se aprecia como una esperanza?⁶⁹ ¿Habrán en los fundamentos de su punto de vista un rechazo al Judaísmo rabínico más que a la religión judía? Pero en ese caso, ¿aceptaría de algún modo la religión judía? La combinación de la crítica a la Escritura —que excluye el Caraísmo— y a las autoridades —que excluye el Judaísmo rabínico— apenas deja una salida.⁷⁰

¿Puede concebirse en un contexto semejante la aceptación de la Kabbalah? No parece posible. Pero la Kabbalah es la doctrina mística del Judaísmo por antonomasia y la mística se apoya con frecuencia en una teología negativa. Podría tratarse de un Dios oculto exteriori-

⁶⁶ Cf.: Talmud. Shabat 31a; Sabán (2008), 64. Aunque éticamente, Jesús se acercaba mucho más a la Escuela de Shammai, muy estricta y opuesta a la de Hillel, en cuanto a los mandamientos del amor y el perdón coincide con el segundo. Cf. Ben-Chorim (1967), 73, 79-80, 102.

⁶⁷ Nótese la coincidencia de esta actitud con la exigencia moral suprema del Judaísmo de que no se sirva al Creador cumpliendo Sus mandatos en pos del provecho personal sino por Amor al Eterno. Rogar por algo que se necesita no constituye una falta, pero expresa menor perfección que cuando las Mitzvot o mandamientos se cumplen sólo para elevarse en el servicio divino. Cf. *Pirké Avot* 1, Mishná 3. El estudio y cumplimiento de la Ley judía no proporciona recompensa, sino que es su propia recompensa aunque, por añadidura, atraiga recompensas en este mundo. Además, enseña a realizar correctamente cada acto de la vida, como el propio Spinoza analiza en el caso de la unión entre los sexos (EIV19-20), que es conforme a la razón cuando «tiene como causa no la sola belleza, sino, sobre todo, la libertad del ánimo».

⁶⁸ Cf. Yovel (1995), 345-346.

⁶⁹ «Si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente la ocasión (¡tan mudables son las cosas humanas!), reconstruirían su Estado y Dios los elegiría de nuevo»; y, tras una digresión acerca del pueblo chino, vuelve al tema: «Si alguien quisiera defender, por tal o cual motivo, los judíos fueron elegidos por Dios para siempre, no le contradiré, a condición de que afirme que esta elección, temporal o eterna, en cuanto que sólo es peculiar de los judíos, no se refiere más que al Estado y a las comodidades del cuerpo (puesto que sólo esto puede distinguir a una nación de otra)...» (Ibid. 133, 134).

⁷⁰ Como en los casos de otros críticos de la Kabbalah luriánica, hay sin embargo una aceptación por Spinoza de las concepciones judías más antiguas (en su época corruptas) cuando escribe: «Afirmo [...] que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios, lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número.» (*Spinoza a Henri Oldenburg*, Ep. 73; trad. Domínguez II, 387); Cf. Lærke (2008), 957.

zado sólo en Su Creación, el mundo. Einsof resulta indefinible, pero la escala inferior de los Sefirot sí que lo es. No es posible conocer en sí mismo a ese Einsof, que permanece como divinidad oculta, pero su manifestación exterior, su antítesis, la Creación, lo es. La Creación sigue siendo entonces un Libro escrito por su Autor en el que el hombre puede leer, sin olvidar que cada ser humano forma parte de dicha Creación y en su interior también se encuentra al Creador. Sin embargo, hay otra idea espinocista coincidente con la Kabbalah: fuera de Dios nada hay. No sólo sucede que, de la nada, nada puede surgir, sino que Dios es la totalidad y fuera de El no existe cosa alguna.⁷¹ Los modos son sus expresiones y nada más.

Según Moses Germanus, Spinoza ha tomado por el primer camino: el espinocismo rendiría culto al mundo como manifestación divina, única cognoscible a través de los dos atributos dados al entendimiento humano: extensión y pensamiento, sin ocuparse del Dios viviente de Israel, que trasciende a toda medida. Algo similar a la noción de *maya*, propia del Hinduismo y del Budismo, aunque, en el caso de Spinoza, es el segundo quien resultaría comparable.⁷² Melamed afirma que la divinidad espinocista no es el Dios de Israel, el Dios viviente, Espíritu libre, sino el ser, el universo.⁷³ Es oportuno recordar aquí las ideas del *Elucidarius Cabalisticus*, según las cuales Spinoza no es panteísta en la medida en que el mundo no es Dios, sino su poder.

La imagen prohibida en el Judaísmo no es sólo la visual, el fetiche artesanal ante el que se postran el pagano confeso o el judío pecador.⁷⁴ Es también una imagen conceptual, una idea que se vuelve absoluta para el sujeto. Cuando Moisés pregunta por el nombre del Creador, éste responde: *Yo soy* —según Rashi—, *Yo seré* (*Eh'yé asher Eh'yé*, Éxodo 3, 14).⁷⁵ Se trata de lo que rebasa todo límite y toda capacidad de representación. Se proyecta libremente en el ser, es decir, en Su obra. Por eso Wachter establece, en *Elucidarius Cabalisticus*, que Spinoza no concibe el mundo a partir del ser divino sino de la idea divina. El Ser divino en sí mismo no puede degradarse en las cosas, pero ellas son deducibles de la idea de Dios.⁷⁶

⁷¹ Cf. Dagron (2009), 237 ss.

⁷² Al considerar *maya* también a los dioses, sean cuales sean, el Budismo elimina cualquier imagen posible de forma radical, de modo que sólo quedan dos vías de conocimiento, no necesariamente excluyentes: el interior, para la liberación, y el de la naturaleza, para vivir en *maya* o para superar *maya* a través de la propia *maya*. Téngase en cuenta que no se habla aquí de influencia del Budismo ni en Spinoza ni en el Judaísmo, error en el que ya se ha incurrido, a propósito de la idea de transmigración o *guilgul*, sino de analogía en este sentido peculiar.

⁷³ Cf. Melamed (1933), 276 ss.

⁷⁴ Isaías 44, 17.

⁷⁵ En sus Comentarios a la Torah, Rashi interpreta este pasaje como futuro. Debe recordarse que el verbo ser carece de presente en hebreo y, en el caso del Creador, no puede hablarse de ser como al referirse a las criaturas, y ni siquiera el tomar el presente como absoluto es correcto, pues parece significar inmutabilidad. Sólo un futuro eterno se acerca al modo de «existencia» del Creador. Spinoza por su parte, afirma en EV32, que «del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge [...] una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es [...], un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente [...], sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual de Dios» (trad. Peña, 450). Esa «eternidad» se corresponde con la proyección al futuro de lo divino que propone Rashi.

⁷⁶ Cf. Dagron (2009), 241-243.

Para Spinoza, la *Deus sive Natura sive Substantia* no puede hacer libres a los modos porque ella misma (como *Natura Naturans*) posee leyes a las que está sometida (como *Natura Naturata*). No existen lo casual ni la libertad humana como capacidad de decidir la propia trayectoria vital, aunque esta última constituya el objetivo final del pensamiento espinocista. La libertad entonces consiste esencialmente en el conocimiento y la aceptación de estas realidades, la vida y el proceder conforme con ellas, sin esperar más que el propio perfeccionamiento. Obtener ideas claras y distintas de las cosas anula las pasiones porque los afectos así esclarecidos dejan de ser ideas confusas y de mover la voluntad violentando a la razón.⁷⁷ Se trata de la libertad interior, con lo que el individuo deja de estar sometido a sus pasiones, y todo ello movidos por el *Amor intelectual a Dios*,⁷⁸ que no es emocional sino racional, pues, de ser lo primero, podría situarse entonces entre las pasiones, con los vaivenes consiguientes, una nueva esclavitud y no el máximo signo de libertad.

Cada «modo humano» debe trabajar a favor de ella, lo que coincide con las más importantes tradiciones judías.⁷⁹ Este es el objetivo último del espinocismo: la libertad interior en lo personal, al despojarse de quimeras que prometen imposibles caminos, y la libertad de pensamiento y de expresión en lo social, pues un Estado libre ha de salvaguardar para sus súbditos la libertad de pensamiento y de expresión. Pues no se es libre de trazar las líneas de la propia vida, salvo que un cambio de actitud traiga como consecuencia, la paz o la inquietud interiores. Saber quien se es, a qué se puede aspirar, el modo de obtenerlo.

Esto no coincide del todo con la doctrina de la Kabbalah, en la que el ser humano, condicionado por el Creador, pero no sujeto a un total determinismo, ha sido (y es) libre de pecar o no desde el principio, Abraham pudo aceptar o no el pacto con el Creador, Israel puede o no cumplir la Ley, de cuyas consecuencias proviene su destino⁸⁰, y eso sucede con cada hombre, capaz o no de corromperse, y, en el caso del judío, de cumplir las leyes dadas a su pueblo y de practicar o no esa mística que es la Kabbalah; o de practicarla para fines negativos.⁸¹

Pero, como Spinoza, la Kabbalah procura el autoconocimiento humano, el despojarse de las pasiones, la unión con Einsof; en suma: reconocerse como imagen divina, creada a semejanza suya, con un papel a cumplir en la trama universal. En la Kabbalah luriánica se expresa esto diciendo que se busca que el propio Tikkun se realice, en función del Tikkun universal. Se aprecia una clara coincidencia de objetivos, aunque Spinoza los formula y aspira a su realización por vías racionales, mientras que la Kabbalah emplea los métodos y caminos propios de las diversas formas de la mística, además del valor de las letras y de los llamados *Nombres divinos*.

⁷⁷ EVP3.

⁷⁸ Imponer voluntariamente un orden en la vida permite dominar las pasiones, señala el *Pirké Avot* (4, Mishná 2) y la única motivación «segura» es el Amor al Creador y el deseo de honrarle.

⁷⁹ Cf. EIVP67-73. En EVP6, se expresa algo que corresponde, cuando menos, a una noción del desapego, presente por lo general en las místicas: «En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por ellos» (trad. Peña, 425). Rabí Iojanán ben Zakai (Talmud, Kidushin 22b) afirma: 'El Eterno' no puede ser servido sino por hombres moralmente libres y no por esclavos».

⁸⁰ Deuteronomio 7, 12-26; 11, 26-28; 28, 1-69.

⁸¹ Este es un aspecto muy complejo imposible de abordar aquí. Sobre el tema, cf. Scholem (1971), 78-141.

No tienen razón Moses Germanus ni Basnage ni quienes, como Wachter en *Der Spinozismus im Judenthumb*, siguieron al primero, al reducir a Spinoza a los principios de una Kabbalah sólo aparente, aunque sus fundamentos dejaran huellas —como toda la sabiduría judía— en su pensamiento. Si se atiende a la generación del universo y a la constitución del mundo como manifestación divina, podría admitirse que Spinoza ha asimilado una Kabbalah muy reduccionista, hecho poco probable. Es el total sometimiento de los modos, entre ellos el hombre, a las leyes de la sustancia, lo que permite entender que la presencia de la Kabbalah en Spinoza se reduce a una analogía externa.⁸² Sin embargo, merece una atención especial la similitud de sus postulados con principios medulares del Judaísmo. Pues no basta apartarse de una religión para librarse de toda su influencia. Ni es siempre necesario, como sabe toda persona de talento.

LEIBNIZ Y LA KABBALAH

La *Kabbalah Denudata* fue publicada en 1677-1684. Leibniz, siempre curioso de novedades científicas y filosóficas, pero también de heterodoxias y doctrinas controversiales, había entrado antes en contacto con las concepciones cabalísticas, mediante los escritos de Pico della Mirandola y Johann Reuchlin, más recientemente a través de su amigo F. M. van Helmont, quien le había presentado a Knorr von Rosenroth en 1671, mientras preparaba su famosa edición.⁸³

El interés de Leibniz por esta disciplina fue creciendo e influyendo en su evolución intelectual y condicionó muchas de sus relaciones intelectuales.⁸⁴ El panorama general contribuía a ello, por cuanto los partidarios de diversas formas de Milenarismo tenían en gran consideración a la Kabbalah cristiana y no tenían a menos citarla en sus escritos y en discusiones públicas. Nada más lógico, por cuanto sus reflexiones y especulaciones —más sus preguntas que sus respuestas— coincidían en buena medida con las propias del mesianismo judío.⁸⁵ Estaba también el aspecto numérico de la Kabbalah, la posibilidad de expresar numéricamente el universo, objeto de importante correspondencia entre Leibniz y Henry More y con Bouvet y otros misioneros. Unido a éste, la índole y el origen de esa expresión matemática del universo: ¿*prisca theologia*?, ¿Escritura bíblica y, desde la perspectiva del lenguaje, la Kabbalah?, ¿al fin la *characteristica universalis*?

No es éste el sitio para analizar en detalle la evolución del conocimiento de la Kabbalah por parte de Leibniz, o qué aspectos de su pensamiento contribuyeron a conformar, existiendo además los excelentes trabajos de Allison Coudert y B. Orio de Miguel.⁸⁶ Aquí se trata sólo

⁸² Cf. Lærke (2008), 926-929.

⁸³ Cf. Coudert (1996), 468. Leibniz elogia a Knorr von Rosenroth en una carta al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels del 20/10 de enero 1688. Klopp, Carta XLV, 117-125 (Knorr von Rosenroth, en 123-124). En el trabajo de A. Coudert aparece 1687 como fecha de la carta, a todas luces por una errata. También Christoph Daniel Findekeller elogia a Knorr von Rosenroth en una carta a Leibniz del 7/17 de febrero 1688. Parece ser la respuesta a una carta de Leibniz que se ha perdido (A I, 5, 55-57). A continuación aparece la mencionada carta a Hessen-Rheinfels del 20 de octubre 1688.

⁸⁴ Henry More y los platónicos de Cambridge, en especial Lady Anne Conway, son algunos ejemplos ilustrativos.

⁸⁵ Cf. Popkin (1998).

⁸⁶ Cf. Coudert (1995); Orio de Miguel (1993); Orio de Miguel (2002).

de precisar algunos aspectos del modo como Leibniz se acerca a la Kabbalah, sin que por ello pueda considerarse un entusiasta relevante de ésta, limitado además por su desconocimiento del hebreo y del arameo y de muchas fuentes.⁸⁷ Aun aceptando plenamente la tesis de Popkin acerca de los cristianos-judíos y viceversa, no nos parecería posible incluir a Leibniz entre los primeros,⁸⁸ como sí que ocurre con el ya mencionado Petrus Serrarius.⁸⁹ Esta suerte de interpenetración de Judaísmo y Cristianismo resultaba en definitiva una posición conciliadora con mucho de utópico.

Hay que reconocer empero que Leibniz se acerca a esta posición cuando, interesado por la polémica sobre el Apocalipsis⁹⁰ y su interpretación por el Quiliasmo, del que antes no opinaba tan benévolamente,⁹¹ conoce mejor a partidarios fervientes de éste, como los Petersen⁹² y reseña con gran entusiasmo una obra de Johann Wilhelm Petersen sobre el tema de la Apokatástasis,⁹³ a quien elogia en una carta y cuyas concepciones compara con las de Orígenes (cuya influencia Petersen reconocía abiertamente),⁹⁴ no sin mostrar cómo conducen a aceptar la metempsicosis, idea con la que está en desacuerdo⁹⁵ y —cuestión nada banal, tomando en cuenta los vaivenes y amenazas epocales— dejar bien sentada su

⁸⁷ Cf. Cook (1993), 283-297.

⁸⁸ En varios pasajes de su obra, Leibniz deja bien sentada la superioridad del Cristianismo sobre el Judaísmo, aunque le reconoce grandes méritos al segundo. Puede destacarse, el Prefacio a la *Theodicée*.

⁸⁹ Peter Serrurier o Serrarius (1600-1669). Inicialmente calvinista, se interesó por el milenarismo y fue uno de los seguidores cristianos más notables de Sabbatai Zevi. Como ya se ha mencionado, puso a Spinoza en contacto con Oldenburg y con Boyle. Bajo la influencia de Menasseh Ben Israel, se interesó sobremanera por las diez tribus perdidas de Israel y aspiró a unir a judíos y cristianos en la espera activa del Mesías.

⁹⁰ Knorr von Rosenroth había tomado parte también en ella con su obra *Eigentliche Erklärung über die Gesichter der Offenbarung S. Johannis* (1670).

⁹¹ Leibniz trata el tema en una carta a la Electora Sophie Charlotte de Brandenburg del 10 de febrero 1692. En: Klopp, I, 7, 165-168. En una carta al Landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels, probablemente de fines de 1692, según indica el editor, Leibniz afirma: «Se distinguirá siempre entre el Señor Spener, junto con las personas piadosas, cultivadas y amantes de la ciencia como él, y los que equivocadamente abusan de tales principios, perdiéndose en visiones o en el quiliasmo vulgar». Leibniz (1847), II, Carta XCIV, 458-462; cita en 459. Se refiere a la dimisión de J. F. Petersen como Superintendente por haber publicado las visiones de la Srta. de Assebourg contra un edicto expreso de publicar nada sobre el Quiliasmo. Y agrega: «Se trata más bien de una cuestión de disciplina que de doctrina» (459). Cf. Albrecht (2005), 90-91.

⁹² Johann Wilhelm y Johanna Eleonora Petersen, que sí podían considerarse «Cristianos judíos», sufrieron sin embargo una gran decepción cuando su amigo Johann Peter Spaeth se convirtió al Judaísmo y asumió el nombre de Moses Germanus. Reprendido por el matrimonio, Moses Germanus respondió centrando en las discusiones con ellos sobre Jesús como Mesías y el Milenarismo las motivaciones de su conversión. Cf. Germanus (1699).

⁹³ Un extracto de dicha reseña aparece en: Leibniz (1991), 94-97. En Fichant (1992) se presenta la historia del interés de Leibniz por este tema.

⁹⁴ A ese tema dedica su obra *Der bekräftigte Origenes in der Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, gegen den sogenannten entkräftelten Origenem* (1701).

⁹⁵ Leibniz escribe: «Al final la muerte misma sucumbirá; el mismo diablo se reformará y será recibido en la gracia con todos sus ángeles y todos los condenados. Y entonces, según San Pablo, Dios será todo en todos. Estas sí que son una ideas peculiares, a las que sólo les falta añadir la metempsicosis, o al menos la preexistencia de las almas, para llegar al Origenismo» (*Leibniz a Burnett*, 27 de febrero

condición de cristiano y que en el estudio de esta materia lo guían piadosos fines,⁹⁶ como hacía la casi totalidad de los estudiosos de la Kabbalah. Insistimos, como en otros casos, en que Leibniz no comprendió a fondo la idea kabbalística sobre la trasmigración de las almas (Guilgul) y pensó en una suerte de «salto» del alma, como una totalidad, del cuerpo de un ser que muere al de otro que nace.⁹⁷ Baste decir, en este contexto, que, en la Kabbalah luriánica, el alma está compuesta por chispas centralizadas por una de ellas y algunas pueden cambiar de cuerpo mientras que otras no lo hacen o emigran a un cuerpo diferente.⁹⁸

Las ideas del Quiliasmo sobre un Reino de Dios sobre la tierra concordaban con los fundamentos del proyecto leibniziano para la unión del género humano, equivalente a la construcción de la Ciudad de Dios sobre la tierra, que deben mucho a las utopías de su tiempo.⁹⁹ Pero es muy probable que Leibniz haya sido atraído también desde temprano,¹⁰⁰ por la idea de que la Kabbalah encierra una *Philosophia perennis* que autores cristianos como Pico della Mirandola, J. Reuchlin o Boehme habían vinculado a la Kabbalah, concepción que Leibniz acepta.¹⁰¹ Su lectura de la KD, en la que aparece la obra de Cohen Herrera o Iriara, parece haberlo confirmado.¹⁰²

1702, GP III, 283). A este tema está dedicada una buena parte del breve tratado *Réfutation inédite de Spinoza*, Leibniz (1999), 22-40. Sobre el origenismo de Petersen: Schmidt-Biggemann (2004), 360-368.

⁹⁶ Como otros autores, Leibniz se refiere a la posibilidad de convertir a los judíos mediante una de sus propias doctrinas y se desmarca así de un interés excesivo por lo judío. Quizás haya atraído la atención de Leibniz, al menos en principio, el hecho de que J. W. Petersen haya conciliado las ideas de Orígenes con la doctrina luterana de la Salvación, es decir, con las concepciones ortodoxas de una confesión cristiana, precisamente aquella a la que Leibniz pertenecía por nacimiento, aunque se sitúa entre los que Kolakowski ha llamado «Cristianos sin Iglesia», siempre en busca de la médula del Cristianismo bajo las diversas confesiones. Esto concuerda con la aspiración de Leibniz a conciliar todas las doctrinas, de lo que se esclarecerían los principios de la *philosophia perennis*.

⁹⁷ Leibniz escribe sobre esto: «La metempsicosis sería como la regla que dice que nada se hace por saltos. Un pasaje brusco del alma de un cuerpo a otro no resultaría menos extraño que el desplazamiento de un cuerpo que mediante un salto se desplazase de un lugar a otro, sin para ello recorrer un intervalo. En todo esto encontramos una gran falta de raciocinio», Leibniz (1999), 40.

⁹⁸ Cf. Scholem (2008); Scholem (1994), 163-171; Rensoli (2006), 9-34.

⁹⁹ Cf. Gilson (2005), cap. VIII, 221-239; Robinet (1994). Hemos abordado ese tema en Rensoli (2002), 191 ss.

¹⁰⁰ Sólo el primer volumen de la *Kabbalah Denudata* había aparecido cuando Leibniz, en un escrito de 1678/1679 (*De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*, A VI, 4, 263-270), hacia constar esta idea: «Pero ignorantes de la auténtica clave para desvelar el arcano, los estudiosos se perdieron en futilidades y supersticiones, dando origen a una especie de Cábala vulgar, muy alejada de la auténtica, y a multitud de inepcias que llenan los libros con el falso nombre de magia», (Ibid., 264; trad. OFC5/116); Edel (1995), 164.

¹⁰¹ Téngase en cuenta de que, en el caso de estos autores, no se trataba de la Kabbalah luriánica sino de la «Kabbalah de los nombres». Leibniz, a través de Knorr von Rosenroth, considera que es válida para la Kabbalah luriánica. Cf. Schmidt-Biggemann (2004), 93-116; 117-128; Edel (1995), 12; Coudert (1995), 25-34; 35 ss.

¹⁰² Un resumen de dichas concepciones aparece en: «Abraham Herrera's Adam Kadmon», Schmidt-Biggemann (2004), 15, 192 ss.

Los escritos leibnizianos sobre el Apokatástasis contienen alusiones cabalísticas y establecen paralelos entre el cálculo lógico y la guematria¹⁰³ y no duda en introducir reflexiones sobre la Kabbalah en su *Théodicée*, síntesis en buena medida de su pensamiento maduro. Una de las fundamentales es la propia idea del mal como parte del orden universal, inevitable dentro de la Creación por cuanto está unido a la imperfección de la criatura.¹⁰⁴ Con respecto a las controversiales obras de Wachter sobre el tema,¹⁰⁵ Leibniz muestra su conocimiento de la primera en una valoración dirigida a Bourguet¹⁰⁶ y da la razón al extremo reduccionismo de Wachter: Spinoza como cabalista y el Judaísmo como una especie de espinocismo.

Leibniz fue crítico con *Elucidarius Cabalisticus* pero no más que con otras obras con cuyos postulados concordaba al menos en parte. La obra iba dirigida contra ciertos juicios contenidos en la anterior, que Wachter había revalorizado. Era la idea de Spinoza (y con éste, el Judaísmo y la Kabbalah) como panteísta y fatalista. Debe recordarse el rechazo de Leibniz a la concepción sobre una *anima mundi* identificable con Dios, atribuida a Spinoza, entre otros.¹⁰⁷ Para Leibniz, el universo creado no se vincula con la sustancia divina, que es trascendente, en lo que coincide con Henry More (*Conjectura Cabalística*) y discrepa de Wachter (*Elucidarius Cabalisticus*)¹⁰⁸ y con la doctrina de la Kabbalah cristiana acerca de la Creación, como puede comprobarse en las «continuas fulguraciones de la divinidad».¹⁰⁹ La Creación depende del poder divino y no del ser divino. A diferencia de Spinoza, los seres creados no son para él sólo la expresión del Ser divino, sino pequeños mundos sujetos a sus propias leyes, autónomos, que en el caso humano son «instrumentos de Dios, pero instrumentos vivientes y libres, capaces de concurrir a ello [el bien de la sociedad] según nuestra propia elección».¹¹⁰

Pero no debe olvidarse que los temas de reflexión leibnizianos van dirigidos, sea en primera, segunda o última instancia, a insertarse en un proyecto político para la unificación, en primera instancia de Europa, y a la larga, del género humano¹¹¹. Por ello, no parece adecuado pensar que sus frases sobre la Kabbalah como una suerte de método para la con-

¹⁰³ Cf.: Leibniz (1991), 37, n. 9; 129; Orio de Miguel (2002), II, 423 ss.

¹⁰⁴ Cf. Coudert (1995), 34-35, 85-86, 104, 123-127; Orio de Miguel (2002), I, 153-169; Rensoli (2008).

¹⁰⁵ Cf.: Lærke (2008), 935-937; 938-943.

¹⁰⁶ Leibniz escribe: «Verissimum est *Spinosam* Cabala Hebraeorum esse abusum: et quidam qui ad *Judeos* defecit et se *Mosem Germanum* vocavit, pravus ejus sententias persecutus est [...] *Spinosam* vero ex combinatione Cabalae et Cartesianismi, in extremitates corruptorum, monstrosum suum dogma formavit [...]» (*A Bourguet*, 1709, GP III, 545) [trad. Es muy cierto que Spinoza ha hecho un mal uso de la Cábala de los hebreos. Y alguno que se pasó al bando de los judíos y se denominó a sí mismo el Moisés Germánico ha seguido sus insensatas opiniones... Por su parte, Spinoza forjó su monstruosa doctrina a partir de una combinación de la Cábala y del cartesianismo, llevados hasta el límite de su corrupción]. En la misma carta, Leibniz se refiere a su intercambio con J. Bouvet acerca del sistema binario y los caracteres del I-Ching y su posible relación con la Kabbalah.

¹⁰⁷ Leibniz trata este aspecto en varios opúsculos; más ampliamente en *Teod., Discurso*, 8, 9. En el parágrafo 9 se ocupa especialmente de Spinoza.

¹⁰⁸ Cf.: Lærke (2008), 953-957.

¹⁰⁹ *Monad.* § 47; trad. OFC 2/ 334.

¹¹⁰ Cf. *Discours sur la Générosité* (A VI, 4, 2722; trad. Andreu III, 217).

¹¹¹ Este proceso se caracteriza en: Robinet (1994); Riley (1996), «The Republic of Christendom»; Rensoli (2002), cap. IV.

versión de los judíos al Cristianismo constituyan sólo un modo de guardarse las espaldas ante la suspicacia ajena. Leibniz, cristiano personalmente¹¹², no acostumbraba a influir en las convicciones de otros, a no ser mediante el diálogo y la argumentación, en función del bien común. ¿No considera en definitiva su proyecto como una realización de la Ciudad de Dios sobre la tierra? Los augurios del Quiliasmo, ¿no son tan optimistas como los suyos propios? La diferencia reside en el carácter místico de los primeros y el fundamento filosófico de los proyectos de Leibniz —que para nada menospreciaba a los místicos— en el que las Academias de Ciencias habrían de desempeñar un papel rector, inclusive para encaminar las cuestiones religiosas.¹¹³

En el caso de las religiones no cristianas, resulta evidente el nexo entre evangelización y cultura, ya demostrado por los misioneros católicos en China y que tanto entusiasmó a Leibniz. Con las confesiones cristianas la situación es distinta, sobre todo porque el principio de autoridad regente en la Iglesia Católica se imponía a la hora de tratar sobre el ecumenismo: no estaba dispuesta a admitir nada —ni opiniones ni liturgias ni formas de actuar— que no fueran la «reintegración» de los *herejes* a sus filas, previa abjuración de sus *errores*, o estuvieran vinculadas con ésta. Largos años de labor en pro del ecumenismo demostraron a Leibniz que la tarea resultaba más dura y fatigosa de lo que quizás pensara en un principio.

Pero, ¿no podría la Kabbalah salvar esas distancias? Al igual que era capaz de acercar Judaísmo y Cristianismo, ¿no podría servir de mediadora entre las confesiones cristianas y abrir la puerta a lo que Baruzi denomina «la verdadera Iglesia»? Aunque la difusión de la Kabbalah durante el siglo XVII fue muy amplia entre los protestantes, en la Iglesia Católica no habían faltado nunca estudiosos de ésta. En el S. XVI Johann Reuchlin, destacado cabalista cristiano,¹¹⁴ había sido todo un campeón en la defensa de los libros judíos¹¹⁵ y figura en las obras sobre Kabbalah de destacados especialistas judíos.

Al explicar —según los cabalistas cristianos— la correlación entre Unidad y Trinidad a nivel divino, y entre ambas y los niveles de la Creación, ¿no podría aclararse a todos que las diferencias doctrinales de carácter esencial entra Judaísmo y Cristianismo eran mínimas y aun esas estaban previstas por la mística judía? Las confesiones cristianas, que Leibniz consideraba como diferenciadas por los ritos y por algunas concepciones no fundamentales, podían ser aceptadas dentro de un cuerpo universal como ya lo habían sido en los casos de las Iglesias copta o maronita. En el caso del Judaísmo, ¿no podría lograrse algo similar con ayuda de la Kabbalah?

En todo caso, hubiera sido necesario el concurso de muchos colaboradores muy cualificados en diversas materias, incluyendo la Kabbalah. Leibniz no disponía de tales colaboradores. Cuando entró en contacto más directo con J. W. Petersen (sobre 1702), Knorr von Rosenroth y F. M. van Helmont habían muerto; el primero, en 1689; el segundo, en 1699. Inclusive J. P. Spaeth (*Moses Germanus*), con quien no había tenido trato directo,

¹¹² El hecho mismo de fundar la justicia sobre la caridad es para Riley un resultado de su esencial pero personal Cristianismo. Cf.: P. Riley (1996), 236.

¹¹³ Cf.: Rensoli (2001), 59-76.

¹¹⁴ Es clásica en el tema su obra *De arte cabalística (On the Art of the Kabbalah)*, Reuchlin (1993).

¹¹⁵ Basta recordar su encendida polémica —instigada por los dominicos— con el converso Johannes (antes Josef) Pfefferkorn acerca de la posible quema del Talmud y de otras obras judías. Humanistas destacados como Ulrich von Hutten y Crotus Rubeanus secundaron a Reuchlin y publicaron las célebres *Cartas de hombres oscuros*. Cf. Rummel (2002).

había fallecido en 1701. No eran por supuesto los únicos conocedores de la Kabbalah y de varias teologías cristianas, pero habían sido los editores de la *Kabbalah Denudata*,¹¹⁶ y los dos primeros habían «detectado» la capacidad de esta doctrina para propiciar la conversión de los judíos, aunque el tercero parecía ser un mentís rotundo a esta idea, a causa de su conversión al Judaísmo. Pese a ser fundada la Academia de Ciencias en 1700 con Leibniz como presidente, poco duró al frente de ella, a pesar de todas las esperanzas puestas en su eficacia para solucionar los problemas esenciales del hombre, si contaba con el apoyo necesario.¹¹⁷

Los estudios leibnizianos de la Kabbalah no parecen entonces constituir una excepción —en la vasta gama de sus intereses— en cuanto a sus objetivos últimos: el conocimiento de los principios y leyes regentes del universo y la construcción de su proyecto de reforma social.

¹¹⁶ La única fuente epocal que acredita la participación de Moses Germanus en la edición de la *Kabbalah Denudata* es Veysièr de La Croze (1708), 61-62. Nathan Samter basa sus dudas sobre el asunto en que, por una parte, considera que Spaeth no era un gran conocedor de la Kabbalah; por otra, en las fechas de edición de la *Kabbalah Denudata* y del inicio del trato entre Spaeth y Van Helmont no coinciden. Cf. Samter (1895), 273.

¹¹⁷ Cf. *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention*, (A IV, 4, 620-621).

**EL TRATADO DE LEIBNIZ
«MEDITATIONES DE COGNITIONE, VERITATE ET IDEIS» DE 1684:
UNA DISCUSIÓN EN TORNO AL «TRACTATUS
DE INTELLECTUS EMENDATIONE» DE BARUCH SPINOZA***

THOMAS LEINKAUF
Universidad de Münster, Alemania

I

El breve tratado *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* pertenece a los pocos escritos filosóficos publicados por Leibniz mismo. Apareció en los *Acta eruditorum* de Leipzig, en noviembre de 1684. El decenio de 1680 puede considerarse como el período central en el desarrollo del pensamiento de Leibniz. En dicho lapso se verifica el paso irreversible a su sistema desarrollado, tránsito que se halla documentado en particular por la correspondencia con Antoine Arnauld y el *Discours de métaphysique*, surgido en ese contexto. Es empero también en ese lapso que surge nuestro texto y, en consecuencia, se lo debe comprender en vista al ya desplegado sistema de Leibniz. Tal como lo podemos colegir de su misiva al Landgrave de Hessen-Rheinfels de diciembre de 1684,¹ Leibniz coloca de manera retrospectiva su tratado, por una parte, en el contexto de la discusión que se dio en esa época y en relación con Descartes, entre el jansenista Antoine Arnauld y el Padre Oratoriano Malebranche acerca del estatus de las ideas,² mientras que, por otra parte, deja ver claramente

* Título original: «Leibniz Abhandlung *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* von 1684. Eine Diskussion erkenntnistheoretischer Grundprobleme mit Blick auf den *Tractatus de intellectus emendatione* des Baruch Spinoza», en Leinkauf (2010).

¹ A I, 4, 342. En su edición, Leibniz (1996), 28, Hans Heinz Holz se refiere de modo muy acertado al hecho de que en 1685 Leibniz aún no había tomado conocimiento de los textos de Arnauld y Malebranche. Cf. A I, 4, 353, 14 de marzo 1685: «Aún no he visto los libros del intercambio entre M. Arnauld y el padre Malebranche». Para la teoría del conocimiento en Leibniz, cf. Brandom (1993); Jolley (1993); Tomasi (2002), 23-65.

² La implicación cartesiana de esta discusión es evidente: los problemas centrales se remiten a la 2.^a *Meditación* y a los conceptos que en ella se aplican constantemente, tales como *evidens, distincte, clarus* o *percipere*, cf. en particular *Med. II*, AT VII, 31, lín. 22-28: «Atqui, quod notandum est, ejus (sc. cerae) perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest & confusa, ut prius erat, vel clara & distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo» [trad. García Morente, 140-141: Y lo que aquí hay que notar bien es que su percepción [de la cera] no es una visión, ni un