

BOUVERESSE, Renée H. *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*. Jean Vrin, Paris, 1992, 335 pgs.

El primer borrador de este libro fue redactado por su autora allá por el año 1971. Casi un cuarto de siglo después hemos de celebrar su publicación y señalar a renglón seguido que, después de los clásicos L.Stein y G.Friedmann y las investigaciones parciales de G.Canguilhem, S.Zac, M.-N.Dumas y algunos otros, es ésta, hasta donde yo conozco, la primera monografía que aborda directamente y de forma comparativa uno de los aspectos menos estudiados de los dos más grandes pensadores del s. XVII.

Poco estudiados, mas no por ello menos importantes. En efecto, el triunfo del mecanicismo cartesiano y la interpretación materialista de la dinámica de Newton han ejercido desde el s. XVII un sutil despotismo en la historiografía filosófica hasta nuestros días, relegando al olvido el hecho de que tanto el pensamiento de Spinoza como el de Leibniz (y el de Newton, como se verá el día en que los dueños de «esta» historia nos dejen leer todo lo que escribió) se constituyen en el s. XVII como una alternativa espiritualógica frente al mecanicismo. El miedo o aversión actual retrospectiva frente al término «animismo» ha impedido ver que, si bien Spinoza y Leibniz abominan de las «cualidades ocultas» y Newton trata de darles forma matemática mediante la medida empírica de las fuerzas, los tres son herederos del pensamiento renacentista neoplatónico, kabbalístico y bñblico. Aunque la investigación convencional no ha querido o no se ha atrevido a admitirlo, los tres —e igual que ellos pensadores como Cusa, Cardan, Campanella, Bruno, los Platónicos de Cambridge, los Filósofos Químicos, Lady Conway...— han recibido de esta compleja tradición la idea de que la materia es una realidad activa, energética, dinámica, y fue precisamente la reacción contra el vaciamiento espiritual de la «extensio» cartesiana la que desencadena los «corpora simplicissima» y el «conatus» de Spinoza, la «perceptio» y el «appetitus» de la mónada de Leibniz, los «principios activos» o causa de las fuerzas de Newton, como programas de investigación —opuestos entre sí, sin duda— para fundar una física a la vez científica y espiritual o, como ha dicho recientemente R.Popkin, una teofísica. No se trata, pues, de ningún irracionalismo ingenuo (p.7-20), sino de la hipótesis de que, puesto que fenómenos como el magnetismo, la atracción, la luz o la generación animal no son explicables mecánicamente, es necesario pensar la materia misma como dotada internamente de actividad. Un programa, a la vez, empírico y metafísico (p.23-32; 107-110).

Esta es la primera importante aportación del trabajo de Bouveresse, referido a Spinoza y Leibniz (cap.I-IV). El movimiento no es, contra Descartes, algo exterior a la masa inerte, sino una cualidad inherente a la materia. El movimiento, dice Spinoza, es un modo infinito inmediato de la extensión como atributo divino, y por lo tanto inseparable de ella y tan eterno como ella; así que el movimiento, como modo finito de las cosas —esto es, el dinamismo o «conatus» de los cuerpos— no es sino la expresión del dinamismo de la Causa Sui, que es immanente al mundo. En efecto, de cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa; lo que llamamos espíritu o alma es esta idea del cuerpo; a toda realidad le corresponde una idea, y al cuerpo humano, como a todo cuerpo, una idea que es el espíritu humano. El cuerpo y el espíritu no están unidos por una misteriosa interacción causal; son más bien expresiones isomórficas de un mismo modo finito, una misma realidad vista desde el pensamiento y la extensión. El espíritu no es, como en Descartes, una «substancia pensante» que «tiene» ideas; «es», por el contrario, él mismo un sistema de ideas; y la unión de espíritu y cuerpo, que constituye una persona, no es más que un caso particular del principio general de la coincidencia de las ideas y sus ideados (p.52). Por eso, todas las cosas, aunque en grados diversos, están animadas (Ética II,prop.13, esc.). Es este animismo

universal el punto de partida de la física de Spinoza, que se verifica desde la experiencia empírica del «conatus». Las cosas, todas, se individualizan, jerarquizan e interactúan en virtud de este dinamismo, su tendencia a permanecer en el ser (p.64-72;124-127;134s...).

El animismo universal de Leibniz —dice Bouveresse— arranca de consideraciones muy distintas y desemboca lógicamente en un sistema opuesto al de Spinoza en puntos esenciales. Tras su período mecanicista juvenil y sus coqueteos espinozianos, el filósofo de Hannover realiza, de 1680 a 1690, una despiadada y certera crítica de la extensión cartesiana y de las leyes del movimiento del filósofo francés. La extensión, dice Leibniz, no puede ser más que una sucesión de partes indiferenciadas y homogéneas que jamás podría dar razón ni de la individualidad de los cuerpos ni de su diversa actividad. La extensión, como el movimiento, sólo pueden ser fenómenos o apariencias fundadas en algún principio activo inextenso, lo que le lleva a reintroducir, con importantes modificaciones, la entelequia aristotélica y reconstruir la tradición vitalista desde las nuevas leyes de la Dinámica por él descubiertas, la conservación no de la cantidad de movimiento sino de la misma fuerza motriz en origen, la conservación de la suma total de dirección o progreso, la ley de continuidad y la utilización metafísica del cálculo diferencial o infinitesimos. La materia extensa, como fenómeno real no substancial, debe ser divisible hasta el infinito, a fin de que cualquier partícula, por pequeña que sea, pueda contener, sin formar parte de él, un principio inextenso de actividad «minor quavis data parte materiae», y pueda ser, de él, su expresión mecánicamente medible en el mundo de las fuerzas derivativas de la ciencia fenoménica. De esta manera, todo está lleno de vida —energía o actividad— y al mismo tiempo todo funciona mecánicamente, salvaguardándose así la autonomía de los dos reinos del ser.

Las diferencias entre ambos animismos universales son grandes y están en la mente de cualquier lector habituado a estos temas. Spinoza parte —señala Bouveresse— de la idea de la vida de Dios, y no ve en la del hombre y el resto de los seres, todos activos, animados, más que una expresión de esta vida divina. Leibniz, por el contrario, llega al pampsiquismo a partir de la analogía de las mónadas con el alma humana, de manera que su discurso es una extensión analógica de la noción biológica de organización, para afirmar que todo está organizado. Un camino, como se ve, inverso al de Spinoza. La vida, que para éste es expresión necesaria, espontánea y determinada de los modos divinos (noción metafísica), es para Leibniz organización, orden, artificio (noción biológica) (p.131; 134s; 140-152). Nociones enfrentadas entre ambos filósofos, como la de finalismo y necesidad de la naturaleza, contingencia, cuerpo-alma, inmortalidad y eternidad, unicidad versus pluralidad de sustancias, salvación, etc, son analizadas por la autora con finura y gran acopio de textos, en lo que aquí no puedo entrar.

Me interesa finalmente señalar el capítulo dedicado a «Leibniz lector de Spinoza» (cap.VIII) por varios motivos, que simplemente enumero. En primer lugar, porque todavía está por hacerse una colección completa y estudio detenido de todas las declaraciones de Leibniz sobre Spinoza, y su evolución. Bouveresse recorre algunos párrafos de los comentarios generales a la Ética, la entrega específica sobre el libro primero «De Deo», y las consideraciones sobre el *Elucidarius Cabalisticus* de Wachter, tan mal conocido y tan mal editado por Foucher de Careil. En segundo lugar, porque la autora se inclina a pensar que el famoso pasaje de la Ética «omnia, quamvis diversis gradibus, animata sunt», debió de influir positivamente en Leibniz mucho más en profundidad de lo que el filósofo quiso nunca admitir (p.220); y por lo que se refiere al tema crucial del determinismo, la contingencia, la necesidad y la libertad, en una línea de interpretación que encuentra ecos en Stein, Rodier, Lovejoy, Gueroult (p.211; 227s; 230-234; 247s), se sospecha que Leibniz no habría logrado liberarse del «fatum spinozianum». En tercer lugar, y con esto debo acabar, porque

el hermoso libro de Bouveresse se inscribe en un contexto más amplio, lo que Leibniz llamaba la «tercera vía» (entre Platón y Demócrito), un animismo científico, un energetismo universal que, aunque fue barrido más tarde de la escena científica, nos resulta hoy seguramente más moderno. Por sólo citar el ejemplo más desconocido: Lady Conway (1631-1679), rigurosa contemporánea de Spinoza, elaboró desde fuentes de la Kábbalah y de los Filósofos Químicos, un monismo animista que está entre el animismo universal de Spinoza y el de Leibniz.

Sea, pues, bienvenido el libro de Renée Bouveresse, mientras seguimos a la espera de nuevas aportaciones que, sin duda, ha de ofrecernos en este prometedor terreno.

Bernardino ORIO DE MIGUEL

CABRAL PINTO, F. *A heresia política de Espinosa*. Livros Horizonte, Lisboa, 1990.

El libro de Cabral Pinto sitúa la filosofía política de Espinosa en el contexto político y teórico de su época, una época en la que la burguesía inicia la lucha política antifeudal que la convertirá un siglo después en clase dominante. Espinosa vive en el laboratorio holandés marcado por un desarrollo comercial acelerado y una lucha feroz entre las diversas sectas religiosas, lo que no impide una cierta tolerancia hacia las diversas disidencias, cristianas y judías. Espinosa se sitúa clara aunque prudentemente al lado del partido republicano que pretendía independizar el poder político del control que sobre el mismo pretendía ejercer la Iglesia luterana, retoma parte de sus teorías políticas y se relaciona amistosamente con sus principales dirigentes, especialmente con los hermanos de Witt de los que fue consejero. Es en este contexto político en el que Espinosa publica el Tratado teológico y político donde defiende la tolerancia y la necesidad de que el Estado asegure las condiciones objetivas necesarias para poder filosofar libremente poniendo coto a las intromisiones de las diversas iglesias en los debates de la república de las letras. En su libro Espinosa retoma algunas ideas expuestas por el teórico republicano Pedro de la Court en su obra *El interés de Holanda*, en la que propugna una economía basada en el comercio, la pesca, las manufacturas y la navegación y defiende el actual gobierno de los regentes, exponentes políticos de la burguesía liberal, frente al pasado gobierno de los stathouders, defensores de los privilegios feudales y eclesiásticos.

A lo largo de los siglos XVI y XVII se va elaborando la teoría y la práctica del Estado moderno basado en la teoría de la soberanía una e indivisible que pretende la independencia del Estado de la Iglesia y de los privilegios feudales. La secularización es el corolario necesario de esta teoría de la soberanía iniciada por Maquiavelo y Bodino, y que continuarán Grocio y Hobbes y según la cual, las libertades de los individuos exigen la seguridad que sólo puede ofrecer un Estado cuyo poder soberano sea incontestable. En la estela de estos autores se sitúan las concepciones espinosianas sobre la política, cuyo objetivo último es la libertad y cuyo medio principal es la democracia. Pero Espinosa, y aquí radica su carácter herético, no se limita a defender el derecho natural del burgués y del propietario como hacer Hobbes, Grocio y Locke, sino que avanza hacia un derecho natural del hombre en cuanto a hombre, lo que impide que sus teorías sean empleadas para legitimar el naciente orden burgués. Espinosa, con su denuncia implacable de la superstición del absolutismo teológico corroe las bases metafísicas sobre las que la burguesía se disponía a levantar su dominio. Las críticas espinosianas de la monarquía y su defensa a ultranza de las libertades le convierten en un pensador incómodo para la burguesía, cuya crítica del feudalismo se limitaba a dejar expedito el camino para la consolidación de una nueva dominación de clase.