

Leibniz y la tradición neoplatónica

*Estado actual de la cuestión**

BERNARDINO ORIO
(Madrid)

El estudio del pensamiento leibniziano plantea un problema específico ausente en la lectura de cualquier otro filósofo ya sea antiguo o moderno. Suele ser, en efecto, un lugar común la afirmación de que Leibniz lo había leído todo acerca de casi todo. Pero lo que es, desde luego, un hecho constatable es que su universal voracidad le llevó a emborronar miles de folios y papeles sobre los temas más diversos en un estilo circular y recurrente, reiterativo y a la vez insólito, donde lo «ya visto» es siempre una «novedad», como las construcciones de un caleidoscopio o las inagotables perspectivas de un diamante bien tallado. Este hecho original, asombroso y agotador para sus lectores, ha de obedecer a alguna razón, que aquí no podemos sino enunciar. Leibniz es el filósofo del panlogismo; quiso ser el filósofo de la unidad, donde la razón analógica, como expresión en el mundo de la Razón divina constructora, verifica de parte a parte la inteligibilidad de lo creado frente al Cartesianismo y la división de la ciencia moderna en regiones ontológicas, el Leibnizianismo es una filosofía de la complejidad. Todo pensamiento es, para Leibniz, «perennis philosophia»; sus escritos se convierten, así, en una metáfora de la mónada: también ellos expresan la universalidad representativa en cada unidad simbólica ¹.

Trocear, pues, el pensamiento del filósofo para destacar un aspecto de su sistema entraña siempre el riesgo de operar como si cada parte, lo mismo que en un mecanismo, cumpliera una función completa en sí y parcial en el conjunto. Y no es así. A diferencia de Descartes o Kant, Leibniz elabora un pensamiento en el que cada aspecto o dimensión del mismo representa todo el sistema desde un fundamento que, a su vez, es decible desde otro fundamento que también representa el sistema total. Por ci-

* Para facilitar una lectura fluida de esta reseña bibliográfica, ofreceré en el texto una breve síntesis del peculiar neoplatonismo de Leibniz y de las principales corrientes neoplatónicas que, con mayor o menor asentimiento del filósofo, confluyen hacia él, y remitiré al aparato crítico (y de éste a la bibliografía final) el estado actual de la literatura secundaria. Huelga decir que esta breve nota sólo puede ofrecer algunas líneas generales. Confío, al menos, que sea una inyección suficiente sugestiva.

¹ «Panlogismo» no en el sentido de Couturat, interpretación del leibnizianismo desde la lógica, sino como principio de equivalencia lógico-ontológica que describe el universo, en su totalidad y en sus dimensiones particulares, como representación de la armonía universal. Véase Gurwitsch, A. (1974, 3-7). Un planteamiento semejante desde la «Philosophia Perennis», en Schmitt, B. Ch. (1966), Orio de Miguel, B. (1987, 1988).

tar sólo un par de ejemplos, la dinámica de Leibniz, heredera de Galileo y Huyghens, no es inteligible, a diferencia de la de aquéllos, más que desde principios metafísicos (la conservación de la fuerza en origen), y, sin embargo, las leyes de los choques deben ser matemáticamente describibles en las fuerzas derivativas como si ellas solas existieran. La noción de mónada —unidad substancial y representación/diferenciación universal— tiene una lectura sociológica, religiosa y política en los proyectos de unión de las iglesias, y una lectura matemática en el cálculo diferencial e integral.

Ello no impide, naturalmente, el estudio sectorial del cálculo, la historia, la lógica o la política de Leibniz desde nuestra actual perspectiva y por razones académicas o metodológicas, siempre y cuando no se olvide que los textos del filósofo no están redactados desde el paradigma cartesiano-newtoniano de la ciencia mecanicista, sino desde el axioma de la unidad y la complejidad del mundo.

Desde esta perspectiva, voy a referirme precisamente en las páginas que siguen a uno de estos aspectos menos conocidos, que se reflejan en el pensamiento de Leibniz: aquella tradición, sinuosa, difícilmente unívoca, casi siempre subterránea y heterodoxa, que confiesa la unidad orgánica del ser, una ontología emanativa de la existencia desde el Uno, y que tiene su primer exponente en Platón y en los libros herméticos del período gnóstico de nuestra era; es orquestada en múltiples variaciones desde Plotino y Proclo, el Pseudo—Dionisio, Escoto Erígena, la kábalah judía, y entra en el renacimiento, por una parte, desde el maestro Eckhart a Cusa, y por otra con la Escuela de Florencia, los Filósofos Químicos y una pléyade incontable de teósofos, kabbalistas y neplatónicos, como Cardan o Bruno, e inicia su declive en el siglo xvii con los Platónicos de Cambridge y Leibniz.

* * *

Desde muy joven —según escribe a Rémond al final de su vida—, Leibniz se sintió fascinado por la filosofía de Platón ². En efecto, la teoría de las ideas innatas, si se la libera de la reminiscencia ³, la introducción de la Mens ordenadora en toda actividad natural del mundo y la consiguiente concepción de éste como un organismo activo en su unidad y complejidad ⁴ y, sobre todo, la preeminencia de lo espiritual y simple sobre lo material y compuesto, esto es, según Leibniz, la afirmación de que las substancias indivisibles y sus diferentes estados de percepción y apetito —lo formal— son lo

² GP. III 605, 606; A Bourguet, GP. III 568.

³ *Disc. Met.* XXVI-XXVII: GP IV 451s; A Hanschius sobre el «Entusiasmo Platónico», DUT, II, 1, 233s; *Specimina Initiis Scientiae Generalis Addenda* GP. VII 148; a Seckendorf: A.II, 1, 537.

⁴ En *Disc. Met.* XIX-XX:GP 446, cuando Leibniz está exponiendo su sistema de la armonía preestablecida, cita con entusiasmo y traduce el famoso pasaje de *Fedón* 97b-99c, «qui est merveilleusement conforme à mes sentimens sur ce point, et semble estre fait expres contre nos Philosophes trop matériels». En *Disc. Met.* XIV:GP. IV 439, Leibniz «dramatiza» la introducción de la Mens divina en «cada» substancia. Cfr. también *Principium Quoddam Generale*. GM.VI 134; GP. III 606s; GP. VII 148; GM.VI 240-2; GP. IV 478s; GP. III 645.

único absolutamente real, siendo todo lo material fenómeno fundado en ellas ⁵, son referencias explícitas y constantes al fundador de la Academia y constituyen el marco, esencialmente platónico, de lo que Leibniz consideraba como su propio pensamiento más genuino; hasta el extremo de que «si alguien redujera a Platón a sistema haría un gran servicio al género humano y se vería —dice a Rémond con calculada modestia— que yo me acerco un poco a ello» ⁶.

Hay, pues, al menos, una afirmación general y programática que delimita de forma nítida lo que es ser platónico y lo que no lo es, según Leibniz. Es la siguiente: todo cuanto cae bajo el ámbito de los sentidos corporales no es en modo alguno lo real, de forma que una explicación adecuada de la naturaleza visible de las cosas debe necesariamente trascender ese territorio para buscar algún principio no material que lo funde, le dé unidad y sentido, lo haga inteligible. Platón excluye que la combinación de datos empíricos constituya el verdadero conocimiento de lo que un fenómeno tiene de real: su causa es distinta de las condiciones que lo hacen verificable; o, como acusa Leibniz a los filósofos «materiales» de su época, «confundentes conditiones et instrumenta cum causa vera» ⁷. La verdadera posibilidad de un fenómeno natural, esto es, su razón de ser, es un punto de inteligibilidad del universo inteligible.

Este programa, tan formidable y poderoso como problemático y ambiguo, fue sometido a lo largo de los siglos a toda clase de presiones hasta hacerlo muchas veces irreconocible, como Leibniz con frecuencia se quejaba ⁸. Pero él, salvo en su período juvenil mecanicista-hobbesiano, permaneció fiel y beligerante en esta idea durante toda su vida. Así —escribe en 1695—, los antiguos, y sobre todo Platón, reconocieron rectamente que la materia en sí misma, esto es, sin este principio indivisible que acabamos de explicar, no sería nada real y determinado, pues no habría en ella en modo alguno substancia corporal» ⁹.

Pero esta idea había que ponerla a funcionar en su momento en el que el resurgimiento de la vieja filosofía griega corpuscular y el impacto del mecanicismo cartesiano la cuestionaban de manera frontal. Había que completarla sin desvirtuarla; había que purgarla de adherencias místicas incontrolables y hacerla entrar, Dios sabe cómo, en el nuevo paradigma de la ciencia. La genial reconstrucción que hizo Leibniz de este planteamiento platónico incorpora materiales que ya no están en Platón o, al menos, no lo están de forma explícita, sino que forman parte de ese fondo de lectura

⁵ A Remond, GP. III 623; a Arnauld, GP. II 119. *Syst.Nouv.* GP. IV 475; cfr. GP. IV 399. *De Prim.Philos.Emend.* GP. IV 468. A De Volder GP. II 270; a Bierling, GP. VII 497; a Clarke, GP. VII 355. *Tentam. Anugog.* GP. VII 270; CUT.14; GP. III 606.

⁶ GP. III 606;637; GP. VII 148s. Toda la correspondencia con Remond abunda en esta idea.

⁷ Comentando *Fedón* 97b-99c: GM.VI 134.

⁸ Véase en *Spec.Init.Scient.Gen.Add.* una crítica general a los neoplatónicos, desde Plotino a Ficino y Patrizzi, frente a lo que él piensa son «maxime egregia Platonía» GP. VII 147-149; a Foucher GP. I 380s; han olvidado las exactas nociones de Platón: GP. IV 523s; GP. III 607, 611; CUT.7; crítica del alma del mundo y de los «archaei» helmontianos: GP. VI 531, 544; GP. VII 339s; GM.VI 135, etc.

⁹ *Syst. Nouv.* GP. IV 474.

espiritualista de Platón, que hemos llamado genéricamente tradición platónica, neoplatonismo o tradición hermética. Pero, a la vez, tal reconstrucción está en condiciones de incorporar todos los elementos de la nueva epistemología mecanicista mediante la sagaz argucia de la teoría de la expresión y la armonía preestablecida, que permite a Leibniz describir al mismo tiempo las condiciones ontológicas de posibilidad de los fenómenos y las condiciones epistémicas de mensurabilidad de los mismos ¹⁰. El motor que unifica y distribuye la actividad del mundo en esta doble e irrenunciable dimensión es la substancia espiritual, la mónada ¹¹. Cuando Leibniz reintroduce, contra viento y marea, las formas substanciales sometiéndose de nuevo al «yugo de Aristóteles», que ingenuamente había abandonado de joven ¹², su mónada no es ya sólo el principio espiritual platónico, ni es ya sólo la entelequia abstracta aristotélica o principio de actividad, sino algo más, algo que, sin dejar de ser espiritual, indivisible, como quería Platón, pretende ser también orgánico, esto es, fundamento inextenso de la extensionalidad de los fenómenos, unidad activa de la homogeneidad pasiva de la materia, átomo metafísico o energía primitiva que se expresa derivativamente —analógicamente— en toda ley mundana, ya sea en el orden de lo mecánico, en el reino biológico o en el mundo humano de los fines. Así pues, el anhelado sistema, el nuevo paradigma en el que Leibniz quería conciliar en una unidad inteligible el espiritualismo finalístico platónico y el mecanicismo científico de su época consistía, en su axioma fundamental, en lo siguiente. Cada substancia espiritual —cada «fulguración» emanada de la divinidad— es «un» punto de vista de la totalidad del mundo producido, un «situs» irrepetible del organigrama explicado de la virtualidad infinita del ser existente en el universo inteligible. De esta manera, este analogado de la unidad divina, que es el conjunto de las substancias producidas y sus relaciones, es una unidad representativa desde las infinitas diferencias substanciales de representación, con lo que el mundo resulta ser un Logos metafísico de continuidad expresiva, que verifica, limitado en perfección, pero completo ontológicamente, a la Causa Plena, al Creador. Esta doble analogía nos coloca en una situación muy peculiar. Por una parte, se excluye toda explicación directa de lo real: estamos colocados en el mundo del «decir», es el universal panlogismo fenomenista. Mas, por otra parte, y como compensación, queda abierto hasta el infinito la posibilidad de tender redes de representación mediante «relaciones constantes y regladas», pues «Dios ha tenido a la vista el todo al tomar la resolución sobre cada parte». Esta divina y universal permisividad de la representación reglada es la que nos permite trascender lo empírico para fundarlo en lo metafísico con perfecta legitimidad científica, y trasladar argumentos de un nivel formal a un nivel empírico, o entre distintos niveles empíricos de nuestra re-

¹⁰ GP. III 645.

¹¹ *Spec. Dinam* I: GM.VI 240-242.

¹² *Syst. Nouv* GP. IV 478; *Spec. Dynam* I: GM.VI 240s.

presentación. Esta es la unidad y complejidad del mundo, el nuevo paradigma leibniziano ¹³.

* * *

Los velos y transparencias que Leibniz debe rasgar para reencontrarse con su amado Platón no dejan el regreso limpio, y el filósofo se lleva entre las manos algunos jirones del camino. Estos, a veces muy sutiles, reacios a una definición precisa y no siempre inmediatamente verificables en los escritos de Leibniz, podrían ser agrupados en torno al campo semántico de la unidad. En sus líneas esenciales la operación sería así. *Fedón* (la Mens Ordenadora), *Parménides* (el Uno como causa del ser), *Teeteto* (la asimilación divina por parte del hombre sabio y justo), *Timeo* (el mundo como animal viviente/el alma del mundo). Este sería el punto de arranque o la meta de regreso. Pero el eclecticismo y escepticismo que se apoderan de la cultura grecorromana en la época helenística no dejan más que dos vías transitables: la ciencia empírica alejandrina (Euclides, Eratóstenes, Aristarco, Arquímedes, Apolonio, Diofanto...), y la búsqueda de salvación por el conocimiento místico (neopitagóricos, neoplatónicos, Numenio, Apolonio de Tiana, Eudoro, Albino, Plutarco, Apuleyo...). Como en toda época de crisis o cambio de universo, ambas tendencias, aparentemente opuestas, son realmente complementarias y convergen en una nueva manera de pensar lo real, que dominará la cultura occidental hasta Plotino: es la gnosis. Pero la gnosis, como actitud intelectual, no debe ser identificada con los sistemas de Marción, Basilides, los ofitas o los valentinianos, aunque el acosmismo, dualismo y emanatismo de éstos nace en el clima intelectual de la gnosis. La gnosis o conocimiento sapiencial es, sobre todo, una ontología de lo Uno trascendente, que se despliega en lo múltiple inmanente (del punto «monas», a lo dual e indefinido, «aoristos duas»), junto con una epistemología «experimental», ética, mediante la que el hombre descubre en lo múltiple el regreso a la unidad. Las esencias son como los números, y el Uno está más allá de todo ser numerable. Es esta dialéctica o aspiración cósmica a la unidad la que desencadena aquel conflicto colosal entre la materia que tiende a degradarse, a pluralizarse y anihilarse, y las formas espirituales, que la sujetan y la elevan hacia lo inteligible. De esta manera, el objeto propio del conocimiento sapiencial son las formas; pero no hay forma enteramente separada de alguna clase de cuerpo o materia: la gnosis no es ya aristotélica, pero tampoco maniquea. Este conflicto gnósti-

¹³ *Disc. Met.* XIV, XX, XXI: GP. IV 439s, 446s; *Monad.* 47: GP. VI 614; a Lady Masham GP. III 339s; *Consid. sur l'Esp. Univ. Unique* GP. VI 533; *Teod.* II, n. 134: GP. VI 188; *Teod.* Pref. GP. VI 27; *Réponse a Bayle* GP. IV 556s; a Basnague GP. IV 449; a Bayle GP. III 54; a Wagner GP. VII 530; a Arnauld GP. II 42s; *Syst. Nouv.* GP. IV 483s; a Foucher GP. I 383s; a De Volder GP. II 259; a Morell: Grua 125-127; *Nouv. Ess* I, 1, GP. V 63-66; *Consid. sur les Nat. Plast.* GP. VI 545s; *Monad.* 83: GP. VI 621; GP. IV 453. Véase Gurwitsch, A. (1974, introd.); Buchdhal, G. (1981, 74-83); Posser, H. (1984, 164-179), Ross, McD. (1983, 125-134; 984, 62-70); Orio de Miguel, B. (1987, 29-57; 1988, 33-61; 1993a I, 754-789).

co culmina en la especulación de Plotino y lo vemos en el centro mismo del problema leibniziano ¹⁴.

Pero la gnosis se alimenta también del caudal judeo-cristiano. Por una parte, el *Corpus Hermeticum* (siglos II-III d. C.) produjo verdadera fascinación en platónicos cristianos como Lactancio, Clemente de Alejandría, Orígenes y más tarde el Pseudo-Dionisio y Juan Escoto Erígena ¹⁵. Por otra parte, la herencia de Filón de Alejandría se incorpora a la gnosis cristiana y desencadena a la vez el desarrollo autóctono judío en la mística de la Mércabah o especulación sobre el carro de fuego de Ezequiel (siglos II-III d. C.), para culminar en el *Sefer Yetzirah* o Libro de la Creación (siglo III), que es el tratado fundacional de la metafísica kabbalística ¹⁶. No se puede decir que

¹⁴ Soy consciente de lo rudimentario de esta descripción. Trato simplemente de decir que el gnosticismo en su sentido estricto es sólo una manifestación de un talante espiritual más amplio, que caracteriza la época. Frente al problema de la salvación personal que se le plantea al individuo en su soledad en medio de un mundo uniforme y despiadado, sin el abrigo de la polis, algunas sectas gnósticas reniegan del mundo, que es el Mal. El gnóstico se siente extraño al cosmos, «elegido», «pneumático», «hipercósmico o transcósmico» (Puech, H. Ch. 1978, 262), se sitúa fuera de la duración real del mundo, en la trascendencia del mito, en la parusía escatológica; huye del conocimiento y no entabla comercio racional con las cosas; es dualista. La gnosis, por el contrario, en su sentido general y especulativo, como la practicará Numenio o Plotino, sin dejar de experimentar el aguijón de la materia y el anhelo de salvación por el ascenso místico, es un ejercicio de la razón, capaz de conocer y elaborar su destino; es una «razón religiosa», el lugar de la aventura espiritual en el camino de la interiorización y de la identificación del yo personal con el Uno, con el divino; en este sentido, la gnosis es monista (Puech, H., 1978, 102s). Esta es la gnosis helénica, la gnosis que deriva de Platón y que constituyó el contexto general del neoplatonismo hasta los Platónicos de Cambridge y Leibniz, *Butts, R. E.* (1980).

Desde el descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi en 1945 hasta su publicación en 1977 y la actualidad [ed. facsímil UNESCO, 10 vols.; vers. ingl. Robinson, J. M. (ed.), San Francisco y Leyde], la investigación sobre el gnosticismo está sometida a una constante transformación. Reitzenstein, R. (1904, 1921) fue el primero en señalar el carácter persa-iraniano del gnosticismo, ejemplificando su tesis en el «Pimander», primer libro del Ch. Bousset, W. (1907) catalogó los distintos temas, principales y secundarios, del gnosticismo, insistiendo en su origen precristiano y su carácter sincretista. Desde la década de los cincuenta, la investigación se ha abierto principalmente hacia el estudio del judaísmo disidente o esotérico, como uno de los principales componentes del gnosticismo. Jonas, H. (1934, 1954, 1958, 1963) es, entre otros muchos, uno de sus principales representantes. Asimismo, el fondo cristiano y hermético de la gnosis es estudiado por Dodds, E. R. (1965); Langerbeck, H. (1967); Yamauchi, E. M. (1973); Puech, H.-Ch. (1978); Noch, A. D.-Festugiere, A. J. (véase nota 15); Blumenthal, H. J.-Markus, A. R. (ed) (1981); Petrement, S. (1984), etc.

¹⁵ Tras la primera entrega de Scott, W. (1924-36), la edición actualmente utilizada del CH es Noch, A. D.-Festugiere, A. J., «Corpus Hermeticum», 4 vols., París, 1945-1954; ed. Les Belles Lettres, París, 1972-73, 3 vols. Hay una edición en castellano, de la versión francesa, a cargo de Eguillor, G., ed. Visor, Barcelona, 1981. La obra clásica e imprescindible sobre el CH es *Festugiere, A. J.* (1950-54; reprint 1986). Para una bibliografía general, González Blanco, A. (1984). Teniendo en cuenta que el principal impacto del CH se produce en el renacimiento, remito para más información a las notas siguientes.

¹⁶ Sobre Filón, la gnosis y los primeros inicios del platonismo cristiano, las dos obras ya clásicas

los quince libros dialogados, que constituyen lo que hoy llamamos CH, sean cristianos. Redactados probablemente por pensadores griegos, contienen una amalgama de elementos platónicos, estoicos, bíblicos, egipcios y persas. Pero su intensa vibración espiritual y la errónea creencia de su venerable antigüedad hicieron de ellos el catalizador de la gnosis en el mundo cristiano y fuente de inspiración de todos los neoplatónicos posteriores, aun después de su datación histórica por Isaac Casaubon en 1614¹⁷. El Uno trascendente es el Todo expresado a través del Nous o Mente Divina; el mundo es la obra de la eternidad; por eso, no tiene comienzo ni puede ser destruido; es uno como Dios es Uno; cada cosa es una, el sol uno, la luna una, el mundo entero es uno como una gran nodriza que alimenta todas las cosas terrestres; todo es vivo, lleno de vida, pues es la acción de Dios la que da el ser a todas las cosas; la muerte no es, pues, la destrucción del cuerpo, sino su transformación, su renovación; la vida de las cosas es la energía divina, la actividad divina; todo está en movimiento, toda criatura es movimiento; incluso la materia es movimiento, pues ¿dónde podría ser colocada la materia si hubiera de existir separada de Dios y sin actividad? No sería más que una masa confusa, una contradicción con el ser, como Dios que es el Todo. El hombre, su Nous, es el centro del mundo, porque «lo que en ti mira y oye es el Logos de Dios» —dijo Pimander— «y tu Nous es el de Dios Padre; no están separados el uno del otro, porque la unión de ellos es la vida». Por eso, el hombre es el gran milagro y pasa a tener la naturaleza de un Dios, como él mismo fuera un Dios. Por lo tanto, «si no te haces igual a Dios, no podrás comprenderlo, ya que toda cosa sólo es inteligible por otra semejante a ella». Y como todo es uno por su origen, ha de ser comprendido por su semejanza; todas las cosas están unidas por ocultas simpatías que constituyen un infinito complejo de relaciones¹⁸.

sicas son Brehier, E. (1907), y Wolfson, H. A. (1947). Puede leerse también la ya antigua pero aún importante obra de Biggs, C. A. (1913), dentro ya del mundo cristiano. Lovejoy, A. (1942, reprint 1960) es una hermosa obra a la que siempre hay que acudir. Rist, J. M. (1964); Puech-Harder (1960; Bousset, W. (1915, reprint 1975); Tobin, T. H. (1983); Heinemann, I. (1932, reprint 1973).

Desde el punto de vista del desarrollo del esoterismo judío y el nacimiento de la Kábbalah es de imprescindible lectura Scholem, G. (1960) sobre el gnosticismo judío y la Kábbalah; (1962) sobre el nacimiento de la Kábbalah; (1971) sobre la Kábbalah en general, su desarrollo histórico y sus conceptos fundamentales; (1971) sobre el *Sefer Yetzirah* en particular; (1954) sobre el origen de la Kábbalah cristiana, así como el clásico; (1957) sobre la mística judía. Véase también Hirscht, S. (1841, reprint 1988); Jellinek, A. (1852, reprint 1988); Frank, A. (vers. ingl. 1967), y su oponente Jöel, D. H. (1849). Existen colectivos y trabajos posteriores, que se citarán en las notas siguientes.

¹⁷ Casaubon, I. (1614). Cr. Festugiere (1950, I, *passim*). Un resumen en Yates 1964, 1-19).

¹⁸ Festugiere (I, 84; II, X-XI) y, tras él, todos los especialistas (Puech, 1978, I, 253), Yates (1964, 22), distingue en el CH dos clases de gnosis, una pesimista y dualista, orientada hacia la trascendencia y sin relación directa con el mundo, y otra gnosis optimista, monista, hacia la concepción de un Dios cósmico en la línea del pensamiento griego. Mi breve resumen se refiere a esta última, que dominará en Plotino (II, 9, *passim*, contra los gnósticos) y en el neoplatonismo hasta Leibniz y los Platónicos de Cambridge.

La gnosis del CH no podía por menos de derivar en la magia, la magia astral, la construcción de ídolos, la curación por las plantas..., aquella magia natural que con tanto ardor explotarían siglos más tarde la Escuela de Florencia desde Ficino y Pico, y los Filósofos Químicos desde Paracelso a los Van Helmont. Mas, por debajo de este neoplatonismo mágico, el CH en su conjunto dejaba en el terreno esparcidas las semillas para un neoplatonismo especulativo, para una religión del mundo, una filosofía racional de la unidad analógica del ser como actividad y energía, un verdadero reto para una inteligencia superior que fuera capaz de «separar el oro del barro, extraer el diamante de la mina y construir una filosofía perenne», que será el proyecto de Leibniz (GP. III, 625).

Por su parte, la herencia de Filón había aportado al desarrollo de la gnosis algunos motivos teóricos que tendrán más adelante extraordinaria importancia en las construcciones neoplatónicas. El sentido irenista y conciliador de las fuentes griegas y bíblicas y la existencia de múltiples «sentidos», lenguajes más altos o profundos, alegóricos, en las palabras de la Torá, son ideas filonianas convergentes que trascienden el mero plano metodológico del saber. Contienen, en efecto, no sólo la unidad de teología y filosofía, sino sobre todo la unidad de teología, filosofía e historia, una metafísica del ser como acontecer, y un acontecer como «cumplimiento» y «re-pensamiento» de la insondable infinitud de sentidos contenida en la palabra de Jahveh. Dios es trascendente, innombrable, innumerable; pero el Logos, el Topos o lugar en el que se contiene todo lo inteligible y numerable, es a la vez depósito y manantial, eternidad inteligible y novedad fungible; lo contingente, lo que sucede y su invención, su descubrimiento, está ya prefigurado en la Palabra. Jahveh dijo y todo fue hecho; todo deviene para que se cumpla la palabra de Jahveh ¹⁹. Mas, ¿cómo lo que «ha de cumplirse» puede ser historia, si ésta parece ser creación y tiempo? Esta metafísica de la Palabra, que inaugura Filón, es una aporía formidable que enriqueció y a la vez atezó a todos los neoplatonismos. El *Sefer Yetzirah*, potente y minúsculo librito contemporáneo de Plotino y de la obra de Porfirio, lo formula en los siguientes términos: «Por treinta y dos caminos misteriosos de sabiduría Dios ha trazado y creado su mundo en la escritura (sefer), en el número (sefar) y en la palabra (sippur). Con diez Sefiroth y veintidós letras del alfabeto hebreo» ²⁰. «Sefiroth» significa «números», y los kabbalistas posteriores interpretaron siempre esta expresión como «principios metafísicos o estadios en la creación del mundo». «Si decimos que las Sefiroth corresponden a diez objetos infinitos —sigue diciendo *Yetzirah*— esto significa que su fin está en su comienzo y que su comienzo está en su fin, como la llama del fuego adherida al carbón. El Creador es Uno y no hay nada fuera de él, pues sin el Uno no puedes contar nada» (III, 1). Los números y las letras, en todas sus posibles combinaciones y sus inagotables simbolismos, son signaturas, grabados o elementos constructivos «que El

¹⁹ Esta idea puede verse ampliamente expuesta en los autores citados en la nota 16. Puede leerse también, por ejemplo, Tresmontant, C. (1959); Robinson, J. M. (ed.) (1967).

²⁰ Estas son las tres vocalizaciones posibles de la raíz hebrea SFR, que significa «libro». Véase Scholem, G. (1971, XVI, col. 783). Hay una traducción castellana del *Sefer Yetzirah* en Barnatan, M. R., «La Kábala», Madrid, 1986, 159-181.

trazó, recortó, manipuló, pesó y combinó, y formó con ellas todas las criaturas y todo lo que alguna vez habría de ser creado» (IV, 1). Los kabbalistas posteriores, desde el *Sefer ha-Bahir* o Libro de la Luz y la Escuela de Gerona (siglos XII-XIII), el *Sefer Zohar* o Libro del Esplendor y la Escuela de Castilla (siglos XIII-XIV), hasta los kabbalistas lurianos de Safed (siglo XVI), elaboraron sobre el Yetzirah el mito del «Adam Kadmon» u Hombre Primordial, la más grandiosa metáfora del mundo jamás construida por la especulación occidental, que ofrecía, en un sistema cerrado y coherente, una ontología de la divinidad antropomórfica dentro de una ontología de la humanidad y la mundanidad divinizada²¹. No puedo detenerme en más detalles. Pero, dado que es Filón quien intuye en nuestra cultura los primeros atisbos de asociar el Logos griego a una ontología de la existencia, el «fluxus entis» o «processio mundi», y que fueron los kabbalistas quienes, a pesar de o precisamente por sus locuras numéricas, fundaron LA METAFORA como identidad del signo y del significado para describir este proceso, no estará de más hacer notar que este estilo kabbalístico dio forma a casi todas las imágenes o metáforas de místicos y neoplatónicos posteriores: la luz, la chispa, la semilla, el punto, la palabra, la doctrina del micro y macrocosmos, la armonía universal, la continuidad del ser y ausente de vacío, la analogía cósmica, la «coincidentia oppositorum» o explosión/implosión del ser, la dialéctica, el simbolismo anatómico, la dimensión mística de la sexualidad, la magia y construcción de talismanes, los principios activos y pasivos... Leibniz conocía todas estas «fantasías kabbalísticas», como él las llamaba, y cabriolea sobre ellas para someterlas en lo posible al control de la razón, según era su estilo tantas veces proclamado. Pero cualquier lector atento a sus escritos descubre, precisamente en lo que rechaza como espúreo o innecesario, el mismo universo, de Filón a los lurianos, del CH a Plotino, que él necesita mantener²². Justamente su titánico esfuerzo por pensar la historia

²¹ Sobre el desarrollo histórico general de la Kábbalah, véase Scholem [1971, X. col. 489-654; Yetzirah col. 506-512; Provenza y Gerona col. 518-528; el Zohar, X col. 532-535; Isaac Luria y su entorno (H. Vital, I. Corduero, A. Cohen Herrera, etc.) col. 545-551]; (1978, 393-475, un estudio detenido sobre Gerona frente a Maimónides). Sobre el misticismo kabbalístico del Zohar (1957, cap. VI, 224-266). Sobre la Kábbala Luriana (1957, cap. VII, 267-314). Frank (reprint 1967) es una versión sencilla, aunque apasionada, poco crítica; interesante para iniciarse. Su réplica fue Jöel (1849), excesivamente abstruso y también apasionado. Sobre los conflictos judeocristianos en la Edad Media, véase Vajda, G. (1947); Gonzalo Maeso, D. (1960); Baer, Y. (1961); Millas Vallicrosa, J. M. (1967); Abrahams, S. I (1969); Lasker, D. L. (1977); Reinhartz, J. (ed.) (1882); Idel, M. (1990). En mi monografía aún inédita «La filosofía de Lady Anne Conway: un Proto-Leibniz» he hecho una síntesis de todas estas materias y sus aspectos filosóficos-neoplatónicos, cap. I, 1-34 en relación con Leibniz.

²² Durante los últimos años he tratado de hacer este ejercicio de aproximación de Leibniz a los kabbalistas desde su propio sistema, sus declaraciones y su relación con los helmontianos y los platónicos de Cambridge: Orio de Miguel, B. (1933a). Creo haber recogido en este trabajo lo más sustancial de la literatura secundaria sobre este tema y la primera colección de textos de Leibniz, algunos inéditos, sobre su amigo F. M. Van Helmont. Véase también Stein, L. (1860), Foucher de Careil, A. (1861); Feilchenfeld, W. (1923); Politella, J. (1938); Hutin, S. (1966); Coudert, A. (1972, 1978); Becco, A. (1975, 1978); Merchant, C. (1979); Brown, St. (1990), Popkin, R. H. (1990).

como ciencia de lo contingente en el contexto del Logos como ciencia de lo eterno²³, es la mejor prueba de que Leibniz se ha hecho consciente del problema esencial de todo neoplatonismo, que no es ya tanto el dualismo mente-materia, pensamiento-extensión en la pugna anticartesiana (pues esto los neoplatónicos lo tenían ya resuelto: todo espíritu es o actúa extensionalmente), sino algo previo, algo más profundo, el dualismo entre los infinito-lo finito, lo incausado-lo causado, lo Uno-lo plural, el principio-la causa, lo universalmente dado-lo individualmente irrepetible. Salvar este abismo era el reto; y este es precisamente el significado histórico de la mónada. Vemos, pues, que el universo leibniziano está trazado sobre las mismas coordenadas que la gnosis del CH y bajo los mismos conceptos que las insufribles numerologías kabbalísticas ocultaban. Leibniz no abandona el terreno; pero ha de darle solución. Volvamos por un momento al siglo III.

Plotino viene a ser el lugar de encuentro de todo el pensamiento antiguo: Platón, Filón, Aristóteles, el estoicismo²⁴. Pero Plotino establece de manera definitiva la idea del UNO como causa del ser, la adecuación entre esencias y números, que confusamente aparecen en Platón, en Filón, en los pitagóricos y en el CH. Y en el orden de la «processio entis», es a Plotino —incluso a Filón, dice Rodier (p. 330)— a quien debemos la idea de que el detalle de los cambios en la naturaleza debe preexistir de forma eminente y total en la causa, que fue la pieza clave de la Dinámica leibniziana, como es sabido. Igualmente es Plotino quien hace funcionar de manera analógica la idea de unidad y afinidad en las acciones mundanas (IV, 4, 33, 3-24; cfr. Timeo 30c-31a); que el alma humana no puede existir sin obrar, ni puede obrar sin alguna clase de materia extensa, por sutil que sea (IV, 3, 9, 14-40; III, 4, 3); que la transformación de los cuerpos —y no su aniquilación— está asociada a la conducta, a las virtudes del alma (la transmigración, que Leibniz sustituye por la transformación y la no existencia de la muerte), etc. Todos éstos, y otros, son motivos que encontramos incorporados en el leibnizianismo.

Pero lo que de Plotino debió de fascinar a Leibniz, a pesar de que fue parco en declararlo²⁵, es la idea de que, puesto que «sin el uso no puedes contar», la unidad debe fundar la multiplicidad, no puede formar parte de la serie, ha de ser una unidad in-numerable, incontaminada de pluralidad; el salto de lo Uno a lo múltiple sería un salto cualitativamente infinito, pues la unidad —ya se asombraba Platón— se resiste a

²³ Racionero, Q. (1989).

²⁴ Sobre Platón, Plotino y el neoplatonismo de Leibniz los principales trabajos que yo conozco son: tras el ya clásico e imprescindible Brehier, E. (1928), de una parte la opinión de quienes defienden el «verdadero» Platón en la mente de Leibniz. Así Boutroux, E. (1948); Veillard-Baron (1979). De otra parte, el ya clásico y espinosiano trabajo de Rodier, G. (1929), que abrió el camino a otras visiones plotinianas del pensamiento de Leibniz. Véase Meyer, R. (1971); Margolin, J. C. (1983); Ross, McD. (1983); Hunter, G. (1984). Importantes, a este respecto, aunque no se refieren directamente a Leibniz, son Llibanski, R. (1939); Gandillac, M. (1966); Rist, J. M. (1964); Beierwaltes, W. (1978); Buchdhal, G. (1981); Posser, H. (1984); Igal, J. (1982), etc.

²⁵ GP. II 97, 112s, 118, 126; DUT. II, 1, 223; GP. IV 523s; GP. III 605; GP. IV 451; GP. VII 497; Grua 126. Véanse además las notas 2 a 13.

toda división y a toda multiplicación. Pero, entonces, señala Plotino, la unidad ha de ser un inteligible, real e inextenso, sin figura ni divisibilidad, razón formal de inteligibilidad de todo ser (VI, 4, 5; VI, 4, 6). Mas no tenemos con ello todavía las unidades *reales* exigibles por una monadología no panteísta y podría bastarnos el uno analítico del poema de Parménides o el de su homónimo diálogo platónico o, incluso, como acusaba Leibniz, el anima mundi, entendimiento agente o espíritu universal único o principio hilárquico, para garantizar la soldadura de lo múltiple ²⁶. Era necesario, por lo tanto, no sólo el paso de la unidad a la dualidad, esto es, de lo Uno a lo Otro, sino sobre todo de la unidad a la multiplicidad, o sea, a las infinitas multiplicidades internamente discernibles entre sí por su particular unidad real inextensa e indestructible. Es aquí donde Leibniz descubre, en el Logos de Filón y en los inteligibles de Plotino, el camino de la mónada. Pero un camino que no está exento de axiomas. Si hemos descubierto que la unidad es la razón *formal* de lo múltiple, y los datos sensoriales sólo nos ofrecen esta multiplicidad, no podríamos sólo por la recursividad racional desde lo múltiple *ascender* hasta la unidad abstracta, pues siempre podríamos pensar una unidad lógico-formal anterior a cualquiera dada: estaríamos siempre en el puro terreno de lo abstracto. Hemos de pensar, pues, que la unidad es razón *existenciadora* de lo múltiple y todo discurso sobre el mundo debe empezar desde arriba, debe *descender* desde el origen radical de las cosas: la Monas Monadum ²⁷. Los inteligibles particulares, sigue diciendo Plotino, son inextensos, pero no sin cualidades, pues no se distinguirían unos de otros (II, 9, 1). Estas cualidades han de ser estados privativos de consciencia, movimientos lógicos internos de cada unidad, que verifiquen la especificidad y variedad infinita de las sustancias simples (VI, 9, 8; V, 3, 10; VI, 7, 13; VI, 7, 9). Por aquí vendrá la «notio completa» de la substancia y el principio de los indiscernibles. Desde este punto de vista, Leibniz es un impenitente plotiniano, y una reconstrucción de su pensamiento sobre el mundo no puede eludir aquel principio de Plotino: «las cosas, cuando llegan a la perfección, engendran» (V, 1, 6, 38; V, 5, 9). La idea de unidad como principio formal de todo ser es, para estos platónicos, la idea de unidad como donadora de existencia; y analógicamente tratada, la unidad –o el infinito– es el vector de inteligibilidad de toda construcción mental. En 1698 escribe Leibniz a Morell: «Comme tous les esprits sont des unités, on peut dire que Dieu est l'unité primitive, exprimée par toutes les autres suivant leur portée» (Grua, 126). Tal vez no fuera exagerado afirmar que, desde Plotino, Leibniz persigue en solitario y de forma original el desarrollo de la *unidad simple* y las piezas que le faltan para cumplir el programa platónico: el cálculo como instrumento, la teoría de la expresión y la ar-

²⁶ Aquí se centra la polémica de Leibniz con H. More, R. Cudworth y los helmontianos: GP. VI 530s, 544, 550-554; GM.VI 125, 224; GP. VII 148; GP. III 607, 611; GP. I 380; GP. VII 339, etc. Véase Dumas, M. N. (1976); Orio de Miguel, B. (1993a I: el vitalismo de Leibniz y su posición frente a los helmontianos, cap. VI, 624-734); su posición frente a los platónicos de Cambridge, Orio de Miguel, B. (1993b, passim).

²⁷ Plotino V, 9, 2; 9, 9; I, 8, 2; VI, 6, 9; 6, 10, 11. Leibniz GP. IV, 523; GP. VII 497; GP. II 119; GP. III 607; Gurhauer II 410-413; GP. IV 491s *F. de C. Nouv. Lett.*, 320, 326; GP. II 97; Grua 554. Véase Rodier (1929, 345s); Beierwaltes (1978, 4-7); Igal (1982, 15-43).

monía preestablecida²⁸. Pero, veamos en dos palabras el contexto en el que tal operación se realiza.

* * *

Con la inevitable simplificación, que espero se me perdone en esta breve nota, podríamos decir que Platón entra en la Edad Media, en el Renacimiento y de él en los Platónicos de Cambridge y en Leibniz, no tanto a través de San Agustín o el cristianismo ortodoxo, sino más bien por los caminos de Plotino. La tradición agustiniana, tras la inflexión tomista y la paradójica reafirmación del agustinismo por los nominalistas tardomedievales (el nominalismo fue, en esencia, un ataque a la «razón teológica» plotiniana), desemboca en la Reforma: el Luteranismo, el Calvinismo y, como apéndice insular, el Puritanismo inglés de los nuevos creadores de la ciencia moderna. Por el contrario, en Plotino encontramos las fuentes del doble neoplatonismo al que antes me he referido: el especulativo, que pasa por el Pseudo-Dionisio, Boecio, Escoto Erígena, el Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa; y el mágico, que se contiene en la alquimia medieval, la Kábbalah, y entra en el Renacimiento con la Escuela de Florencia. Ambas corrientes contienen, entre otros, un denominador común: el *naturalismo teológico*. Dios, el Uno, por trascendente e inencontrable que sea, no dirige desde fuera un mundo inerte, sino que es introducido como «lo activo microfísico» en el seno de toda transformación mundana. Como diría Cusa, Dios contiene todas las cosas, «omnia complicans», pero está a la vez en todas ellas, «omnia explicans» (Doct. Ign. 2, 3). Cada cosa de este mundo, hasta la más ínfima, es un traspaso, una «chispa» de la divinidad, que el «homo faber» manipula, y el conjunto armonioso de todas ellas, con sus reflejos y la emisión de sus imágenes o espíritus, es el mundo, el «Deus explicatus», donde el hombre, como microcosmos, es el centro y el «magnum miraculum», en cuyas manos ha dejado Dios la decisión de descubrirlo.

Esta actividad creadora del «homo faber» tiene en el neoplatonismo de Ficino y sus continuadores (Pico, Reuchlin, Kircher, Bruno, Campanella...) la dimensión religadora del hombre con lo divino. El poder del Eros platónico obra siempre en dirección contraria a la culpa original y la herida irreversible. En Plotino el Eros es la llamada de la Belleza, y ésta es expresión de la unidad y la semejanza interna entre las cosas que participan de la Idea (III, 4, 2, 16-30; II, 9, 16, 1-17; IV, 8, 2, 19-30; 40-45; I, 6, 1; VI, 7, 32-33). La belleza corporal y los secretos engranajes de las cosas, que la química y los talismanes descubren, son la mejor prueba de que el mundo está lleno de espíritus divinos, y que, bajo el oficio fabril del hombre, se esconde el destino es-

²⁸ Por brevedad sólo me he referido aquí al «inteligible real plotiniano» como la fuente principal de la substancia simple leibniziana. Pero el plotinismo es mucho más; entre otras cosas, es el descubrimiento de la *interioridad viviente del sujeto en el mundo* (Brehier, 1928, 181-188; Puech, 1978, I, 122). En este mismo sentido la mónada leibniziana contiene en sí la representación de todo el universo desde *dentro* del universo mismo. El sujeto plotiniano-leibniziano, desde este punto de vista, es distinto del sujeto cartesiano, y su mundo es un monismo espiritualista frente al dualismo de Descartes.

piritual y la dignidad del alma humana que, como enseñaba Plotino, no está herida ni hecha, sino que se auto-crea y decide su posición y su relación con la divinidad. No es difícil descubrir en este naturalismo teológico la «razón ética» de los Platónicos de Cambridge, la idea leibniziana de religión natural, incluso algunas raíces del librepensamiento de Shaftesbury o Toland. Sin duda, habría sido ésta, la de Plotino a Leibniz, «otra» modernidad distinta!²⁹.

²⁹ El material de consulta general y monografías particulares sería interminable. Me limito a citar lo más importante de lo que yo conozco.

Para el estudio del hermetismo y neoplatonismo renacentista en relación con la kábbalah, la magia natural y la concepción organicista del universo es imprescindible la lectura de los grandes pioneros: Mahnke, D. (1925, 1937); Thorndike, L. (1923-1958); Koyre, A. (1929); Klibanski, R. (1939); Lovejoy, A. (1942), y, tras ellos, los documentados trabajos de Kristeller, P. O. (1956, 1961); Garin, E. (1960, 1966); Pagel, W. (1944-1981); Rossi, P. (1960, 1968); Webster, Ch. (1976, 1979) (ed); Walker, D. P. 91958, 1978); Yates, Fr. (1964, 1972) y sus oponentes Westman, R.-McGuire, J. E. (1977). Algunos colectivos importantes son: SL. Sonderheft 8 (1978): «Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften»; Heinekamp, A. (ed.): «Leibniz et la Renaissance», SL. Supplem. XXIII, 1983; Faivre, A.-Zimmermann, Chr. (ed.): «Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition in wissenschaftlichen Fortschritt». Berlín, 1979; Koslowsky (ed.) (1988); Vickers, B. (1984, reprint 1986); Fattori (ed.) (1984); Singleton (ed.) (1968).

Sobre misticismo y ciencia moderna se ocupan gran parte de los trabajos citados en el párrafo anterior. Podríamos añadir, tras recordar la importante investigación de Kolakowski, L. (1965), toda la obra de Koyré bien conocida (no olvidar Koyre, A., 1929); Burt, E. A. (1924); Westfall, R. (1958-1971), Dobbs, B. J. T. (1975), etc. Algunos colectivos como Righini, B. M.-Shea, W. (1975); Lennon, T. M. et alii (ed.) (1982); Teich, M.-Young, R. (ed.) (1973); Osler, M.-Lawrence, F. (ed.) (1985); Woolhouse, R. S. (ed.) (1981), Kroll, R. (ed.) (1992), y, por referirme sólo a un buen trabajo individual de última hora, Joly, B. (1992).

Los ingleses han sido muy sensibles a toda esta problemática entre misticismo, milenarismo, teología y ciencia, sin duda por las peculiares circunstancias en que allí nació la nueva ciencia y el nuevo capitalismo. Desde la obra pionera de Merton, R. (1938, reprint 1970), la investigación ha sido minuciosa, excitante y agotadora. La supongo conocida del lector. Sólo quisiera señalar que los newtonianos latitudinarios tienen algunas de sus más importantes raíces en los platónicos de Cambridge; pero, a la vez, éstos representan un racionalismo teológico que estaba en los antípodas del puritanismo ambiental (véase Cassirer, E., 1932). Este conflicto tiene importancia desde el punto de vista leibniziano, pues, a pesar de las críticas de Leibniz al principio hilárquico de H. Morc y a las naturalezas plásticas de R. Cudworth, la polémica con ellos no deja de ser un «conflicto de familia» frente al universo radicalmente incompatible del «supernaturalismo» newtoniano, como se puso de relieve en la polémica con Clarke-Newton. La historiografía leibniziana se ha ocupado principalmente de este último aspecto; queda, me parece, bastante que hacer en el terreno neoplatónico común a Leibniz y los platónicos de Cambridge: concepción unitaria del mundo, racionalismo teológico, religión natural, ética... En mis trabajos sobre Conway, todos ellos aún inéditos salvo 1993b, he tratado de desbrozar algunos de estos aspectos. De los historiadores ingleses cabría destacar Hill, Chr. (1961); Trevor-Roper, H. (1967); Hall, R. (1975); Webster, Ch. (1976); Jacob, M. (1976), y algunos colectivos recientes, como los ya citados Osler, Teich, Kroll. Por lo que se refiere a los platónicos de Cambridge, me gustaría destacar, además del ya citado Cassirer, la edición de Patrides, C. A.

La nómina de «neoplatónicos» que pueblan la cultura filosófica de los siglos xv-xvii y su ingente masa de obra escrita es literalmente inabordable. Permítaseme agruparlos brevemente en cuatro apartados, para asombro y deleite del lector menos familiarizado con estos temas. Aunque frunciendo el ceño muchas veces ³⁰, Leibniz está plenamente inmerso en el espíritu de esta literatura, a cuyo desarrollo contribuyó de manera decisiva.

Encontramos, por una parte, la *Tradición armónico-musical*, que hunde sus raíces en el pitagorismo y en la concepción mística de la matemática: Dios, el gran Geómetra del universo, habría hecho todas las cosas armónicamente, según peso, número y medida. De acuerdo con esto, el principio de unidad y sintonía universal sería un principio formal/numérico, del que se derivarían las cualidades materiales del conjunto de las cosas. Johannes Kepler, Robert Fludd, John Dee, Athanasius Kircher, Giordano Bruno, Gerónimo Cardan, Erhard Weigel, serían algunos representantes de esta corriente ³¹.

Por otra parte, y en conexión con lo anterior, asistimos al impacto producido por el *Neoplatonismo cristiano* y los *Kabbalistas cristianos*, que se inicia con Ficino y Pico. El Espíritu es una substancia sutil que penetra todos los poros de la realidad cósmica y permite la interpretación unitaria de las cosas, con el hombre-microcosmos en el centro. La tradición gnóstica del *Pimander* y el *Asclepius* del CH, las traducciones de Platón y Plotino, así como la especulación kabbalística en torno al *Zohar*, constituyen las principales fuentes del neoplatonismo cristiano. Agrippa de Netthesheim, Guillaume Postel, Giordano Bruno, Athanasius Kircher, Rosenroth, Conway... podrían ser algunos nombres ³²

(1962), por su espléndida introducción muy documentada en la literatura neoplatónico-patristica; Colie, R. (1957), por sus referencias a los arminianos continentales y a Spinzá; Roberts, J. D. (1968), por sus importantes hallazgos sobre Whitecote; la clásica monografía de Passmore, J. A. (1951), sobre R. Cudworth, Staudenbaum, C. A. (1974), con algunos ajustes de cuentas sobre excesivos platonismos y teosofías; y los colectivos Popkin, R. H. (ed.) (1987) sobre el escepticismo de la época, y el último de Hutton, S. (ed.) (1990), donde encontrará el lector la más reciente bibliografía sobre H. More a cargo de Crocker, R.

³⁰ Crítica Leibniz a Ficino y Patrizzi por haber interpretado mal a Platón, GP. I 380, olvidando las exactas nociones que éste buscaba, GP. IV 523; GP. III 607; CUT. 7; el alma del mundo era una de aquellas interpretaciones «hiperbólicas» de Platón, a las que se entregaban sin control muchos neoplatónicos renacentistas, incluso el mismo Plotino, GP. VII 147s; GP. III 611; GP. VI 531; crítica de los «archaei» hemontianos, GP. VI 544; GP. VII 339; Henry More teme a las causas mecánicas, GM. VI 135, etc. Véase Ross, McD (1983, 131).

³¹ Véase, por ejemplo, Haase, R. (1969, 1972); Walker, D. P. (1967, 1972, 1976); Ammann, P. J. (1967); Kaulbach, F. (1972), etc. Un recorrido por el «*Journal of the Warburg Institute*», o por las revistas *ISIS* o *AMBIX*, puede proporcionar un variado y rico material en torno a estas materias, en una concepción de la historia de las ideas un poco más ancha y generosa que la que se estila entre nosotros. Hay, no obstante, honrosas excepciones, como pueden ser Gómez de Liaño, I., o Granada, M. A., y sus trabajos sobre Bruno, bien conocidos.

³² Además de las obras citadas en la nota 29, párrafo primero, puede leerse el ya clásico Secret, Fr. (1964); Balu, J. L. (1944); Josten, C. H. (1964); Walker, D. P. (1972); Muller, K.-Jahncke, W. D. (1979); Brown, St. (1990), el colectivo Faivre-Zimmermann, ya citado. Para un estudio más detenido de esta tradición, Orio de Miguel, B. (1993a, passim).

Una tercera manifestación del principio de unidad y simpatía universal, en conexión con la anterior, la constituye el esfuerzo *sincretista* por conciliar el cristianismo con el judaísmo y, en general, con todas las filosofías paganas. La Verdad es una y debió de revelarla Dios a los «Antiguos Teólogos». A través de ellos se transmitió a los hombres. Pero la maldad o debilidad humana hizo que aquella riqueza originaria de la sabiduría ancestral se oscureciera, y es necesario rastrear sus huellas ocultas bajo la escoria de ritos, herejías o errores. Dos son los caminos, ambos convergentes, para conseguir este objetivo: uno es la búsqueda de la *Verdadera Filosofía*, depurando las doctrinas erróneas mediante la Razón y la Escritura, los dos Libros del conocimiento. El otro es el intento por descubrir la *Lengua Natural*, que permitiría reconstruir, partiendo de nociones simples y mediante cálculo, la racionalidad coherente y sistemática de todas las verdades. Sincretistas y enciclopedistas coincidían así en el presupuesto metafísico de la magia natural, de la unidad entre el ser y el pensar, entre las palabras y las cosas, que es, en definitiva, una expresión analógica del concepto de simpatía universal: es la *Pansofía*. Desde los proyectos del *Ars Magna* de Lulio, los sincretistas y enciclopedistas del Renacimiento son legión. Entre los primeros, Agostino Steuco, Francesco Giorgio, Rapine de Saint-Marie, Philip Couplet, Herbert of Cherbury, Paul Berrier, Philip Mornay, Ponthus de Tyard, Symphorien Champier, Lafebre d'Étaples, Rosenroth, F. M. Van Helmont... Y entre los específicamente enciclopedistas, Ludovico Lazarelli, Comenius, Petrus Ramus, John Wilkins, Heinrich Alsted, George Dalgarno, Heinrich Biesterfeld, Sebastián Izquierdo, Juan Caramuel, Athanasius Kircher, todos ellos convencidos del poder mágico-operativo que anida en el fondo de las cosas y de sus correspondientes palabras³³.

Una cuarta manifestación del principio de unidad la encontramos en la obra de Paracelso, los paracelsistas, los helmontianos: los *Filósofos Químicos*. Frente a galenistas y aristotélicos, su visión místico-mágica del mundo basada en la lectura de los dos Libros, la Biblia y la Naturaleza, su concepción de una nueva medicina y una nueva noción de enfermedad, hicieron de los paracelsistas el símbolo de una verdadera revolución filosófica. Los filósofos químicos se dedicaron al estudio de los procesos fisiológicos de la naturaleza interpretándolos como procesos químicos —la *Yatroquímica*—; introdujeron estos estudios dentro del aparato «conceptual» de la filosofía, para poner finalmente a ésta al servicio de una concepción religiosa del mundo. Herederos, sin duda, del platonismo de la Escuela de Florencia, del hermetismo teosófico y kabbalístico, y expertos como nadie en el arte de la magia, los encantamientos y las correspondencias universales, los paracelsistas y helmontianos produjeron, dentro de sus mutuas disparidades y polémicas, la mezcla explosiva de una filosofía, a la vez, experimental y religiosa. Algunos paracelsistas importantes fue-

³³ Algunos trabajos importantes serían Walker, D. P. (1972, cap. 3, 6); Rossi, P. (1960); Yates, Fr. (1966, 1972); Coudert, A. (1978); Hübner, W. H. (1983); Seifert, W. (1983); Subiundo, J. L. (1992), etc., además de las obras generales citadas en notas anteriores, y todo el abundante material referente a la «*Characteristica Universalis*» de Leibniz, que puede consultarse en las bibliografías generales de Ravier, E. (1966), Muller, K.-Heinekamp, A. (1984), y en los apéndices anuales de la revista *Studia Leibniziana*.

ron Peter Severinus, Günter von Andernach, Joseph Duchesne, Turquet de Mayerne, Robert Fludd, Juan Bautista Van Helmont y su hijo Francisco Mercurio ³⁴.

Si en una arriesgada síntesis tuviéramos que describir el precipitado neoplatónico común a todos estos autores, que Leibniz recibe y sobre los que se destaca, original, su monadología, sería algo así como lo siguiente. Damos el nombre de «Dios» al UNO, que está más allá de todo ser y de toda esencia numerable. El Uno, por ser perfecto, engendra, debe ex-plicarse. Sólo lo principiado es número y, por lo tanto, multiplicable: «agens agit simile sibi, sed principiatum differt a principio in eo quid habet principiatum». Estas multiplicaciones no son partes, sino «fulguraciones» o «chispas» de la divinidad, y difieren de ella «ratione limitationis», y entre ellas «ratione situs». Como todas las cosas provienen del Uno, hay razón para el ser, pero no la hay para el no-ser; por lo tanto, es el aspecto limitativo o privativo de luz a lo que llamamos «materia» en sus infinitos grados. No es posible, pues, una materia puramente extensa y muerta; pero toda criatura, dotada de vida y percepción, muestra su lado material, que necesita para ser activa: as, así, la naturaleza un compuesto orgánico, esto es, estructurado y activo, hasta en sus más mínimas partes. Mas, como cada criatura es un «situs» del universo inteligible, ella es y permanecerá por siempre la misma bajo sus diversas transformaciones aparentes, reflejando desde sí misma, como un espejo o globo de mercurio, a todas las demás y al Creador; es, pues, a la vez, una unidad ontológica y una multiplicidad representativa. Este conjunto infinitamente jerarquizado de puntos o epifanías de la divinidad constituye una unidad orgánica sin vacío, donde se establece una continuidad de relaciones intencionales, aun a la máxima distancia, que permite «decir» unas substancias en términos de todas las demás y argumentar transversalmente en los diversos niveles ontológicos del ser. Este conjunto de proposiciones produce, en los escritores neoplatónicos y organicistas desde el siglo xv al xvii, un específico tipo de razonamiento, que definiremos como «principio de analogía». La analogía es, pues, para ellos, el modo de razonar propio de una ontología que considera el mundo como EX-PLICACION DE LA UNIDAD.

* * *

El lector encontrará en las referencias bibliográficas que siguen abundante material sobre todas estas materias, autores, polémicos, y las líneas actuales más fecundas de investigación. Encontrará por todas partes la sombra de Leibniz, que siempre sabe citar todo y dosificar en cada momento su palabra oportuna. Foucher de Careil pensaba que el «genio» del filósofo «condescendía amablemente» hablando en teósofo con los teósofos y en kabbalista con los seguidores del Zohar o de Isaac Luria. Russell le acusa de «dobleza». Seguramente ni una cosa ni otra. Volvemos así al problema hermenéutico con el que he empezado esta reseña. Quizás la noción leibniziana-

³⁴ Los trabajos de Pagel, W. (1944-1985); Debus, A. (1968a, 1968b, 1977); Goldamer, K. (1980-1991); Gorceix, B. (1980); Kämmerer, E. W. (1971, 1980); Deghaye, P. (1980); Dömandl, S. (ed.) (1975, 1977); Telle, J. (ed.) (1991), son los más importantes. Más referencias a estos y otros autores, véase en Orio de Miguel, B. (1993a, passim).

na de «Philosophia Perennis» pueda ofrecernos un hilo conductor para entenderle a él como una mónada de este mundo y, a la vez, enriquecernos nosotros leibnizianamente con las construcciones e interpretaciones a que, desde los ángulos más diversos del quehacer humano, ha dado origen durante tres siglos su poderosa inteligencia.

Quizás la sugerencia más interesante que de este proceso histórico se deriva es que la perspectiva en que la mónada «Leibniz» se veía a sí misma, esto es, su representación del mundo es, a su vez, en una visión autorreferente, una monadología, como no podía ser menos: el mundo es una mónada: una unidad representativa en su complejidad analógica. En consecuencia, los escritos de Leibniz han de ser una monadología lingüística, perspectivas diversas sobre una misma realidad unitaria, donde cada perspectiva —el cálculo, la jurisprudencia, la historia, la *Characteristica Universalis*, etc.—, sin dejar de tener su desarrollo interno y sus conquistas o fracasos, es un decir sobre las otras, un decir sobre el todo desde su propio lenguaje. Este programa, original como ninguno en la historia de nuestra cultura, parece que ha de leerse sobre el fondo neoplatónico que Leibniz recibe y que él quiere reformular. Con cierto atrevimiento lo he llamado «complejidad» porque, tanto en el terreno de las nuevas formaciones sociales como en el campo de las estructuras dinámicas de la naturaleza, el pensamiento de Leibniz, remontando el vuelo sobre el cartesianismo y la ciencia moderna mecanicista, podría ofrecer algunas ideas interesantes a los nuevos sistemas sobre la complejidad del mundo. Lo ha dicho Prigogine³⁵. En 1705 escribe Leibniz lo siguiente: «Sólo Dios está por encima de la materia, pues es su autor; pero, si las criaturas estuvieran exentas o arrancadas de la materia, quedarían por ello mismo apartadas de la unión universal y como desertores del orden general. Esta universalidad de las Reglas es fácilmente explicable, porque la uniformidad que se observa en la naturaleza hace que pueda decirse que por todas partes, en todo tiempo y lugar, todo es como aquí, en distintos grados de tamaño y perfección; y que así, las cosas más alejadas y más ocultas se explican perfectamente por la analogía con lo que es visible y próximo a nosotros» (GP, VI, 546). Y comenta Prigogine: «Es pensando lo que no puede observarse, mónadas, clinamen, objetos eternos, como, en ciertos casos, los filósofos han “precedido” a la ciencia, han explotado los conceptos y sus implicaciones mucho antes de que esa ciencia pudiera emplearlos o descubriera su potencia ligadora. Este es sin duda el precio del riesgo aceptado por los que no se limitan a utilizar las potencias de la imaginación de forma heurística para inspirar hipótesis experimentales y teóricas, sino que las llevan a su más alta intensidad por una exigencia exacerbada de coherencia y de precisión.»

³⁵ Prigogine, I., «La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science», Paris, 1979, vers. cast. Madrid, 1983, pp. 268-279; 278s.

Bibliografía

Utilizaré las abreviaturas adoptadas por la revista *Studia Leibniziana* (SL).

- ABRAHAMS, S. I. (1969): «Jewish Life in the Middle Age», Nueva York.
- AMMANN, P. J. (1967): «The Musical Theory and Philosophy of Robert Fludd», *Journ. of Warburg Institute*, 30, 198-227.
- ALTMANN, A. (1969): «Studies in Religious Philosophy and Mysticism», Londres.
- BAER, Y. (1961): «A History of the Jews in Christian Spain», Londres.
- BARNATAN, M. R. (1986): «La Kábala», Madrid.
- BARUZI, J. (1909): «Leibniz et l'organisation religieuse de la terre», París.
- BECCO, A. (1975): «Aux sources de la Monade. Paleographie et Lexicographie leibnizienne», en *Les Etudes Philosophiques*, 3, 279-294.
- BECCO, A. (1978): «Leibniz et François-Mercure Van Helmont: Bagatelle pour des monades», en SL. Sonderheft 7., 119-142.
- BEIERWALTES, W. (1978): «Neoplatonisches Denken als Substanz der Renaissance», en SL. Sonderheft 7, 1-16.
- BIGGS, C. A. (1913): «The Christian Platonists of Alexandria», Oxford.
- BLAU, J. L. (1944): «The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance», Columbia U. P.
- BLUMENTHAL, H.-MARKUS, A. R. (ed.) (1981): «Neoplatonism and Early Christian Thought», Londres.
- BOUSSET, W. (1907): «Hauptprobleme der Gnosis», Göttingen.
- (1915): «Jüdische-Christliche Schuldbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchung zu Philo, und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus», Göttingen, reprint Hildesheim 1975.
- BOUTROUX, E. (1948): «La Philosophie Allemande au XVII^e siècle», París.
- BRAUN, L. (1975): «L'interprétation de la nature chez Paracelse», en DOMANDL, S. (ed.).
- (1980): «Paracelse et l'histoire de la philosophie», en *Cahiers de l'Hermetisme*, 15-24.
- BREIJER, E. (1907): «Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie», París.
- (1928): «La Philosophie de Plotin», 2 vols., París.
- BROWN, St. (1990): «Leibniz and More' Cabbalistic Circle», en HUTTON, S. (ed.), 77-95.
- BUCHDAHL, G. (1981): «The interaction between Science, Philosophy and Theology in the Thought of Leibniz», en SL. Sonderheft 9, 75-83.
- BUHR, M. (1980): «Leibniz und die Klasische Deutsche Philosophie», en S. L. Supplem. XIX, 101-108.
- BURTT, E. A. (1924): «The Metaphysical Foundation of Modern Science», Nueva York; vers. cast. Buenos Aires, 1960.
- BUTTS, R. E. (1980): «Leibniz' Monade: A Heritage of Gnosticism and a Source of Rational Science», en *Canadian Journ. of Philos.* 10, 1, 47-62.
- CASAUBON, I. (1614): «De Rebus Sacris et Ecclesiasticis Exercitationes XVI...», Londres.

- CASSIRER, E. (1932): «The Platonic Renaissance in England», vers. ingl. Londres, 1953.
- COLIE, R. (1957): «Light and Enlightenment: A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians, Cambridge.
- COUDERT, A. (1972): «Francis Mercury van Helmont: His Life and Thought», tesis doctoral (microfilm), Londres.
- (1975): «A Cambridge Platonist's kabbalist Nightmare», en *Journ. of Warb. Inst.*, 36, 633-651.
- (1978): «Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century», en *SL. Sonderheft 7*, 56-118.
- GRAGG, G. R. (1950): «From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in religious Thought within the Church of England 1660-1700», Cambridge, reprint 1966.
- CRAMER, K., et alii. (ed.) (1981): «Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung», Wolfenbüttel.
- CROCKER, R. (1990): «Bibliography of Henry More», en HUTTO, S. (ed.), Londres.
- DANEK, J. (1982): «Le projet panlogique et le destin pansophique: Leibniz et Comenius», en «Verité et Ethos», Quebec, 145-168.
- DEBUS, A. (1965): «The English Paracelsians», Londres.
- (1968): «The Chemical Dream of the Renaissance», Cambridge.
- DEBUS, A. (1977): «The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», 2 vols., Nueva York.
- DEGHAYE, P. (1977): «la notion théosophique de méditation et le dualisme philosophique au XVII et XVIII siècles», en «Histoire et Littérature. Les écrivains et la Politique», París, 323-381.
- DEGHAYE, P. (1980): «La lumière de la Nature chez Paracelse», en *Cahiers de l'Hermetisme*, 53-88.
- DOBBS, B. J. T. (1975): «The Foundations of Newton's Alchemy or "The Hunting of Greene Lyon"», Cambridge.
- DODDS, E. R. (1965): «Pagan and Christian in an Age of Anxiety», Cambridge.
- DOMANDL, S. (ed.) (1975): «Paracelsus. Werk und Wirkung», Wien.
- , (1977): «Der Archæus des Paracelsus und die Leibnizsche Monade», en *Zeitschrift für Philos. Forsch.* 31, 428-443.
- DUMAS, M. N. (1976): «La pensée de la vie chez Leibniz», París.
- FAIVRE, A. (1976): «Mystiques, Théosophes et Illuminés au siècle des Lumières», Wiesbaden.
- FAIVRE, A.-ZIMMERMANN, Ch. (ed.) (1979): «Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition in wissenschaftlichen Fortschritt», Berlín.
- FATTORI, M.-BIANCHI, M. (d.) (1984): «Spiritus» (IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo), Rome.
- FEILCHENFELD, W. (1923): «Leibniz und Henry More. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Monadologie», en *Kant-Stud.* 28, 322-334.
- FESTUGIERE, A. J. (1950-4): «La Révélation d'Hermès Trismégiste», reprint París 3 vols., 1986.
- FOUCHER DE CAREIL, A. (1861): «Leibniz. La Philosophie Juive et la Cabale», París.

- FRANK, A. (1844): «The Kabbalah. The Religious Philosophy of the Hebrews», vers. ingl., Londres, 1967.
- FRIEDMAN, G. (1948): «Leibniz et Spinoza», París, reprint 1962.
- GABBEY, A. (1982): «Philosophia Cartesiana Trunphata: Henry More (1646-1671), en *Lenon, T. M. (ed.)*, 171-250.
- GANDILLAC, M. (1966): «La Sagesse de Plotin», París.
- GARIN, E. (1954): «Medioevo e Rinascimento», Florencia.
- (1960): «Umanesimo e Esoterismo», Padova.
- GOLDAMMER, K. (1980): «La vie et la personnalité de Paracelse», en *Cahiers de l'Hermetisme*, París, 25-51.
- GOLDAMMER, K. (1991): «Der Göttliche Magier und die Magierin Natur», Stuttgart.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. (1984): «Hermetism. A Bibliographical Aproach», Temporini, H.-Haase, W. (ed.): «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung», vol. II, Band 7, Berlín, pp. 2241-2281.
- GONZALO MAESO, D.: «Manual de Historia de la Literatura Hebrea», Madrid.
- GORCEIX, B. (1972): «Le Mistique Valentin Weigel et les origins de la Théosophie Allemande», Lille.
- (1980): «Paracelsisme et Philosophie de la Nature au XVI^e siècle en Allemagne», en *Cahieres de l'Herm.*, 249-267.
- GURWITSCH, A. (1974): «Leibniz. Philosophie des Panlogimus», Berlín, Nueva York.
- HAASE, R. (1969): «Geschichte der Harmonikalen Pythagorismus», Wien.
- (1972): «Leibniz und die Harmonikale Tradition», en *SL. Supplem. XII*, 123-133.
- HALL, R. (1975): «Magic, Metaphysics and Mysticism in the Scientific Revolution», en *Righini, M. L.-Shea, W. (ed.)*, 275-282.
- HEIMSOETH, H. (1917): «Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt», en *Kant-Stud. XXI*, 365-395.
- (1922): «Die Sechs grossen Themen der Abendländischen Metaphysik un der Ausgang der Mittelalters», Berlín.
- HEINEKAMP, A. (1988): «Leibniz und die Mystik», en *Koslowski, P. (ed.)*, 183-206.
- HEINEMANN, I. (1932): «Philons griegische und jüdische Bildung», Breslau, reprint Hildesheim, 1973.
- HENRY, J. (1988): «A Cambridge Platonist's Materialism. Henry More and te concept of soul», en *Journ. of Warb. Inst.* 49, 172-195.
- HILL, Chr. (1961): «The Century of Revolution 1603-1714», Londres, vers. cast. Barcelona, 1980.
- HIRSCH, S. (1841): «Die Religionsgeschichte der Juden oder das Prinzip der Jüdischen Religionsanschauung», Leipzig, reprint Hildesheim, 1988.
- HUBERLING, H. G. (1983): «The understanding of Nature in Renaissance Philosophy. Leibniz and Spinoza», en *SL. Supplem. XXIII*, 210-220.
- HÜBNER, W. H. (1983): «Leibniz und der Renaissance-Lullismus», en *SL. Supplem. XXIII*, 103-112.
- HUNTER, G. (1981): «Leibniz and the 'Super-Essentialist' Misunderstanding», *SL.* 13, 123-132.

- HUTCHISON, K. (1982): «What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution», en *ISIS*, 73, 232-253.
- (1983): «Supernaturalism and the Mechanical Philosophy», en *History of Science*, 21, 297-333.
- HUTIN, S. (1966): «Henry More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge», Hildesheim.
- HUTTON, S. (ed.) (1990): «Henry More (1610-1687). Tercentenary Studies», Londres, Dordrecht.
- IGAL, J. (ed.) (1982): Introd. a las Enéadas de Plotino. Madrid.
- IDEL, M. (1990): «Golem. Jewish magical and mystical traditions on the artificial anthropoid», Nueva York.
- JACOB, M. (1976): «The Newtonians and the English Revolution 1689-1720», Londres.
- JELLINEK, A. (1852): «Kleine Schriften zur Geschichte der Kabbalah», Leipzig, reprint Hildesheim, 1988.
- JÓEL, D. H. (1849): «Die Religionsphilosophie des Soha und ihr Verhältnis zur Allgemeinen Jüdischen Theologie: zugleich eine kritische Beleuchtung der Frankschen 'Kabbalah'», Leipzig.
- JOLY, B. (1992): «Rationalité de l'Alchimie au XVII^e siècle», Paris.
- JONAS, H. (1934-1954): «Gnosis und spätantiker Geist», Göttingen, reprint 1964-66.
- (1958): «The Gnostic Religion», Boston, reprint 1963.
- KÄMMERER, E. W. (1971): «Das Leib-Seele-Geist Problem bei Paracelsus und einige Autoren des 17 Jahrhunderts», Stuttgart, reproducido en *Cahiers de l'Hermetisme*, 1980, 89-231.
- KAULBACH, F. (1972): «Das Copernicanische Prinzip bei Leibniz», *SL. Supplem.* XII, 95-103.
- KLIBANSKI, R. (1939): «The Continuity of Platonic Tradition», Londres.
- KOLAKOWSKI, L. (1965): «Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII», Varsovia, vers. cast. México-Madrid, 1979.
- KOSLOWSKI, R. (ed.) (1988): «Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie», Zürich/München.
- KOYRE, A. (1929): «La Philosophie de Jacob Böhme. Etude sur les origins de la Méta-physique Allemande», Paris, reprint 1971.
- (1922-1933): «Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán», vers. cast. Madrid, 1981, «Paracelso», pp. 69-120; «Valentín Weigel», pp. 121-172.
- KRISTELLER, P. O. (1956): «Studies in Renaissance Thought and Letters», Rome.
- KRISTELLER, P. O. (1961): «Renaissance Thought», Nueva York.
- (1964): «Eight Philosophers of the Italian Renaissance», Stanford, vers. cast. México, 1970.
- KROLL, R. (ed.) (1992): «Philosophy, Science and Religion in England 1640-1700», Cambridge.
- LANGERBECK, H. (1967): «Aufsätze zur Gnosis», Göttingen.
- LASKER, D. L. (1977): «Jewish Philosophical Problems against Christianity in the Middle Age», Nueva York.
- LENNON, T. M., et alii (ed.) (1982): «Problems in Cartesianism», Montreal.

- LOEMKER, L. E. (1972): «Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom», Cambridge Mass.
- LOVEJOY, A. (1942): «The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea», Cambridge Mass. reprint Nueva York, 1960.
- LION, F. (1960): «Lebensquellen der deutschen Metaphysik», Frankfurt.
- MAHNKE, D. (1925): «Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individual-metaphysik», Halle.
- MAHNKE, D. (1937): «Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der Mathematischen Mystik», Stuttgart.
- MARCISZEWSKI, W. (1984): «Platonian Rationalism as expressed in Leibniz's program for science», en *Dialectics and Humanism*, pp. 349-358.
- MARGOLIN, J. C. (1983): «Identité et difference(s) dans la pensée de la Renaissance et dans la philosophie de Leibniz», en *SL. Supplem. XXIII*, 37-59.
- McGUIRE, J. E. (1977): «Neoplatonism and Active Principes. Newton and the 'Corpus Hermeticum'», en *Westman, R.-McGuire, J. E. (ed.)*, Los Angeles.
- MERTON, R. (1938:1970): «Science. Technology and Society in Seventeenth Century England», Nueva York.
- MERCHANT, C. (1967): «The "Vis Viva" controversy: Leibniz to D'Alambert», *Univ. of Wisconsin*; cfr. *ISIS*, 62, 1971, 21-35.
- (1979): «The Vitalism of Francis Mercury Van Helmont: its influence on Leibniz», en *AMBIX*, 26, 170-183.
- (1979): «The vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz's concept of the Monad», en *Journ. of the Hist. of Philos.* 17, 255-269.
- (1980): «The Death of Nature», San Francisco.
- MEYER, R. (1971): «Leibniz und Plotin», en *SL. Supplem. V*, 31-54.
- MILLAS VALLICROSA, J. M. (1967): «Literatura Hebraicoespañola», Barcelona.
- MÜLLER, K.-JAHNKE, W. D. (1978): «Agrippa von Nethesheim "De Occulta Philosophia". Ein Magisches System», en *SL. Sonderheft 7*, 19-26.
- (1979): «Von Ficino zu Agrippa. Der Magiebegriff der Renaissance-Humanismus in Überblick», en *Faivre, A.-Zimmermann, Chr. (ed.)*, pp. 24-51.
- (1985): «Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der frühen Neuzeit», Stuttgart.
- NICOLSON, M. (1930): «Conway Letters. The Correspondence of Anne Viscountess Conway, Henry More and their Friends. 1642-1684», Londres, nueva ed. Hutton, S., Londres, 1992.
- NOCK, A. D.; FESTUGIERE, A. J. (1945-54): «Corpus Hermeticum», 4 vols., París. Nueva ed. en *Belles Lettres*, 1972-3, 3 vols.
- OOSLER, M.; LAWRENCE, F. (ed.) (1985): «Religion, Science and World view. Essays in honour of R. Westfall», Cambridge.
- ORIO DE MIGUEL, B. (1987): «Leibniz y la Philosophia Perennis», en *Estudios Filosóficos*, 101, 29-57.
- (1988): «El Principio de Analogía en Leibniz», en *Enrahonar*, 14, 33-61.
- (1990): «Leibniz un die "Physischen Monaden" von Fco. M. Van Helmont», en *SL. Supplem. XXVII*, 147-156.

- (1993a): «Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística: Francisco Mercurio Van Helmont», 2 vols. Univ. Complut. Madrid.
- (1993b): «Adam Kadmon: Conway, Leibniz and the Lurianic Kabbalah», en *Dascal, M.; Yakira, E. (ed.): «Leibniz and Adam»*, Tel Aviv, 267-282.
- (1994): «Lady Conway entre Leibniz y los platónicos de Cambridge», en *Fragments*, Univ. de Sevilla (en prensa).
- PAGEL, W. (1931): «Helmont, Leibniz, Stahl», en *Sudhoffs Archiv für Gesch. der Medizin*, 24, 19-54.
- (1944): «The religious and philosophical aspects of Van Helmont's science and medicine», en *Supplements to the Bulletin of the Hist. of Medicine*, 2, I-IX+1-44.
- (1960): «Paracelsus and neoplatonic and gnostic tradition», en *AMBIX* 8, 125-166.
- (1979): «Paracelsus als Naturmystiker»; «Johannes Baptista van Helmont als Naturmystiker», en *Faivre, A.; Zimmermann, R. (ed.)*, Berlín, 52-104, 169-211.
- (1982): «Jan Baptista van Helmont. Reformer of Science and Medicine», Londres.
- (1985): «Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine», Londres, reedición póstuma de trabajos anteriores.
- PASSMORE, J. A. (1951): «Ralph Cudworth. An Interpretation», Cambridge.
- PATRICKS, C. A. (ed.) (1962): «The Cambridge Platonists», Londres.
- PETREMENT, S. (1984): «Le Dieu séparé. Les origines du Gnosticisme», París.
- PEUCKERTW, E. (1967): «GABALIA. Ein Versuch zur Geschichte der Magia Naturalis in 16 bis 18 Jahrhundert. 2 Teil: PANSOPHIA», Berlín, 233-245.
- POLITELLA, J. (1938): «Platonism, Aristotelianism, and Cabalism in the Cambridge Platonists», Londres.
- POPKIN, R. H. (ed.) (1987): «Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment», *Wolfenbütteler Forsch.* XXXVI, Wiesbaden.
- (1990): «The spiritualistic cosmologies of Henry More and Anne Conway», en *Hutton, S. (ed.)*, 97-104.
- POSSER, R. (1984): «Apriorismus der Prinzipien und Kontingenz der Naturgesetze. Das Leibniz-Paradigma der Naturwissenschaft», *SL. Sonderheft* 13, 164-179.
- PUECH, H. Ch. (1978): «En quête de la Gnosis», 2 vols., París, vers. cast. vol. I, Madrid, 1982.
- PUECH, H. Ch.-HARDER, R. (1960): «Les sources de Plotin», Geneve.
- RACIONERO, O. (1989): «Ciencia e Historia en Leibniz», en *Rev. de Filos.* 2, 127-154.
- RAVIER, E. (1966): «Bibliographie des Oeuvres de Leibniz», Hildesheim.
- REINHARZ, J.; SCHWETSCHINSKI, D. (ed.) (1982): «Mystics, Philosophes, and Politicians. Essays in Jewish Intellectual History in honour of Alexander Altmann», Curham.
- REITZENSTEIN, R. (1904): «Poimandres», Leipzig.
- (1921): «Das Iranische Erlösungsmysterium», Bonn.
- RIGHINI, M. L.; SHEA, W. (ed.) (1975): «Reason, Experiment, and Mysticism in the scientific Revolution», Nueva York.

- RIST, J. M. (1964): «Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen», Toronto.
- ROBERTS, J. D. (1968): «From Puritanism to Platonism in seventeenth Century England», *The Hague*.
- ROBINSON, J. M. et alii (ed.) (1967): «Theologie als Geschichte», en *Neuland in der Theologie*, Zürich.
- RODIER, G. (1929): «I. Plotin. II. Sur un des origins de la philosophie de Leibniz», en *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris, 308-351.
- ROSS, McD. (1983): «Leibniz and Renaissance Neoplatonism», en *SL Supplem.* XXIII, 125-134.
- (1984): «Leibniz's phaenomenalism and the construction of matter», en *SL Sonderheft* 13, 62-70.
- (1985): «Occultism and Philosophy in the seventeenth century», en Holand, A. J. (ed.) (1985): «Philosophy, its History and historiography», Dordrecht, Boston, 95-115.
- ROSSI, P. (1960): «Clavis Universalis. Arti mnemoniche e Logica combinatoria de Lulio a Leibniz», Milano.
- (1975): «Hermeticism, Rationality and the scientific Revolution», en *Righini, M. L.; Shea, W. (ed.)*, 247-273.
- SCHMITT, B. Ch. (1966): «Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz», en *Journ. of hist. of ideas*, 1, 505-532.
- SCHOLEM, G. (1954): «Zur Gerschichte der Anfänge der Christlichen Kabbalah», en *Assays presented to L. Baeck*, Londres.
- (1957): «Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen», Frankfurt.
- (1960): «Jewish Gnosticism. Merkabah and Talmudic Tradition», Nueva York.
- (1966): «Ursprung und Anfänge der Kabbalah», vers. franc. Paris, 1966.
- (1971): «Kabbalah», «Yetzirah», «Zohar», en *Encyclop. Judaica*, X, cols. 489-654, XVI, cols. 782-788, 1193-1215.
- (1960): «Zur Kabbalah und ihrer Symbolik», Franknfurt, vers. cast. Madrid, 1979.
- SECRET, Fr. (1964): «Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance», Paris.
- SEIFERT, W. (1983): «Der Enzyklopädische Gedanke von der Renaissance bis zu Leibniz», *SL Supplem.* XXIII, 113-124.
- SINGLETON, Ch. (ed.) (1968): «Art, Science and History in the Renaissance», Baltimore.
- STAUDENBAUM, C. A. (1974): «Platonism, Theosophy, and Immaterialism: recent views of the Cambridge Platonists», en *Journ. of Hist. fo Ideas*, 35, 157-169.
- STEIN, L. (1860): «Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie», Berlín.
- SUBIONDO, J. L. (1992): «John Wilins and 17th century British Lingüistics», Amsterdam.
- TEICH, M.; YOUNG, R. (ed.) (1973): «Changing Perspectives in the History of Science. Essays in honour of Joseph Needham», Londres.
- TELLE, J. (ed.) (1991): «Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart», Stuttgart.

- TELTSCHER, H. B. (1972): «Verwandte Strukturen in Systemdenken von Cusanus und Leibniz», *SL. Supplem.* 12, 140-151.
- THORNDIKE, L. (1923-1958): «A History of Magic and experimental Science», 8 vols. Nueva York.
- TOBIN, T. H. (1983): «The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation», Washington.
- TOON, P. (ed.) (1970): «Puritans, The Millenium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660», Cambridge.
- TRESMONTANT, Cl. (1959): «Essai sur la pensée hebraïque», París.
- TROELTSCH, E. (1931): «The social Teaching of the Christian Churches», vers. ingl. 2 vol. Londres.
- TREVOR-ROPER, H. (1967): «Religion, the Reformation and social Change», Londres.
- VAIDA, G. (1947): «Introduction á la pensée juive du Moyen Age», París.
- VEILLAR-BARON, J. P. (1979): «Platon et l'Idéalisme allemande (1700-1830)», París.
- VICKERS, B. (ed.) (1984): «Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance», Cambridge, reprint 1986.
- WALKER, D. P. (1958): «Spiritual and Demonic Magic From Ficino to Campanella», Londres.
- (1972): «The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the fifteenth to the eighteenth century», Londres.
- (1967): «Kepler's celestial music», en *Journ. of Warb. Inst.* 30, 228-250.
- WEBSTER, Ch. (1976): «The Great Instauration. Science, Medicine and Reform (1626-1660)», Nueva York.
- (1982): «From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science», Londres.
- WESTFALL, R. (1958): «Science and Religion in Seventeenth Century England», New Haven.
- WESTMAN, R. (1977): «Magical Reform and Astronomical Reform: the YATES Thesis Reconsidered», en *Westman, R.; McGuire, J. E. (ed.): «Hermeticism and the Scientific Revolution»*, Los Angeles.
- WOLFSON, H. A. (1947): «Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam», Cambridge Mass, reprint Harvar U.P. 1982.
- WOOLHOUSE, R. S. (1981): «Leibniz. Metaphysics and the Philosophy of Science», Oxford.
- YAMAUCHI, E. M. (1973): «Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences», Londres.
- YATES, Fr. (1964): «Giordano Bruno and the Hermetic Tradition», Londres, vers. cast. Barcelona, 1983.
- (1966): «The Art of Memory», Londres.
- (1972): «The Rosicrucian Enlightenment», Londres.
- (1979): «The Theatre of the World», Londres.
- ZIKA, Ch. (1976): «Reuchlin's "De Verbo Mirifico" and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century», en *Journ. of Warb. Inst.* 39, 104-138.
- ZIMMERMANN, R. (1984): «The Structure of Mithos: on the Cultural Stability of Chemistry», en *AMBIX*, 31, 125-137.