

**DAGRON, Tristan**  
**Toland et Leibniz. L'invention du neo-spinozisme**  
 Vrin, París, 2009, 430 pags.

En *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity (1650-1750)*, apasionante y controvertida primera entrega de lo que será su monumental trilogía, Jonathan Israel entroniza el Spinozismo como referencia simbólica de la nueva perspectiva teórica y filosófica abierta a una modernidad que, destruidas las premisas teológicas de la vieja visión del mundo, prepararía el terreno para una moral liberada de la religión y un nuevo ideal democrático. En este contexto, quizás un tanto hiperbólico, la figura del “republicano” irlandés John Toland (1670-1722), materialista, panteísta y “spinozista”, ocuparía, entre otros muchos autores, un lugar no menor en su función de muñidor y difusor de las nuevas ideas.

En efecto, Toland, personaje extrovertido, escritor infatigable y disperso, intrigante político, no siempre escrupuloso, en las cortes de Hannover y Berlín ante la candidatura de la casa de Hannover al trono de Inglaterra (*Anglia Libera*, 1701), bebió en todas las fuentes “modernas”: se inspiró en Strabón y Cicerón, para una noción universal y unívoca divino-humana del bien y la justicia como expresión de la comunidad o “Respublica civilis”, lo que vendría a coincidir con la “religión natural” (*Christianity not Misterious*, 1696); acudió a Bruno (*De la causa, principio y uno*), para una noción de la inmanencia divina: “Dios es todo y es todo en todo” (*Le Parallele entre la raison originaire ou la loi de la nature, le paganisme ou la corruption de la loi de la nature, la loi de Moïse ou le paganisme réformé, et le christianisme ou la loi de la nature rétablie*, que Leibniz tradujo y comentó); leyó el *Essai* de Locke y la polémica de éste con el obispo Stillingfleet, para un replanteamiento de la doctrina de la inmortalidad del alma, en polémica, a su vez, con Leibniz a través de la correspondencia de éste con Thomas Burnet de Kemney (prólogo, y primera y segunda de las *Cartas a Serena*, 1704); y, cómo no, polemizó con Bayle sobre la doctrina de Spinoza (*Remarques critiques*), para plantear a éste la grave cuestión de la relación entre la univocidad del atributo Extensión y la inevitable heterogeneidad de los modos inmediatos infinitos Movimiento-y-Reposo, que se muestran en el acontecer de los modos finitos o fenómenos naturales (cuarta y quinta de las *Cartas a Serena*), para criticar a continuación al historiador francés desde una perspectiva neo-spinozista o, más bien, neo-kabbalista inspirada en el *Elucidarius* de Wachter y en los *Principia* de Lady Conway: en definitiva, la materia sería internamente activa y podría no haber entre espíritu y materia más distinción que la modal, con lo que renacería aquella ambigua aproximación y, a la vez, radical alejamiento con respecto al pensamiento de Leibniz.

De todas estas cosas, y otras muchas, se ocupa el excelente y compacto libro de Tristan Dagron, traductor también de *Christianity not Misterious* (2004) y de *Letters to Serena* (2005). Libro compacto, digo, pues el autor no ahorra al lector las largas citas en su idioma original con que apuntala sus exposiciones, cosa que personalmente agradezco mucho. Estamos demasiado acostumbrados a que, quizás por razones comerciales, brevedad u otros motivos que se me escapan, se nos ofrezcan meras siglas a pie de página. El disfrute del texto original y la posibilidad de encontrar en él matices que el autor del libro no ha tenido a bien considerar en su exégesis, son casi siempre insustituibles y, en todo caso, nos llevan a las fuentes, que es de lo que se trata. Sólo cabe lamentar que un libro de estas características y publicado por una editorial tan prestigiosa, no venga acompañado de sus

correspondientes índices analíticos. Un índice analítico sirve, entre otras muchas cosas, para que el lector penetre en el bosque por donde quiera y descubra, quizás, nuevos horizontes; dentro de sus limitaciones (es el autor, a fin de cuentas, quien selecciona los términos), un índice analítico es la elegante oportunidad que un autor ofrece a su lector para que lea el contra-libro de su libro.

En junio de 1701 Toland llega a Hannover con su *Anglia Libera* en la mano dispuesto a convencer a la Electora Sofía de que acepte para su hijo la sucesión al trono de Inglaterra tras la muerte en 1700 del hijo de la reina Ana. En este contexto, sobre el que tanto Sofía como Leibniz están ya informados por conductos diplomáticos y por la correspondencia con el inglés Thomas Burnet de Kemney desde 1695, se produce la primera aproximación entre Toland y Leibniz, “Misioneros de la Razón” (p. 59-97), en torno a la utilidad de una concepción republicana ciceroniana de la vida política, una República entendida no como forma específica de gobierno sino como la búsqueda del bien común y la ausencia de toda tiranía, una especie de *Common-Wealth*. La apuesta es evidentemente razonable pero, a la vez, susceptible y necesitada de muchas matizaciones, que Leibniz se encargará de discutir con el irlandés. Frente a un larvado panteísmo de la razón formal, que sugieren ya los análisis de Toland, Leibniz ofrece la “Monarquía Universal de los Espíritus”, en la que la razón formal de la justicia no sería ni el poder ni la voluntad de soberano alguno sino la sabiduría entendida como conocimiento del bien, sin que el irlandés alcance a comprender la dimensión metafísica que tal “República” significa para el filósofo de Hannover (pags. 15-41).

De julio a noviembre de 1702 Toland vuelve otra vez a Alemania y trata de acercarse a la reina Sofía Carlota en Berlín, a pasear y conversar con ella, la *Serena* a la que va a dedicar las Cartas en las que ya está trabajando. Más allá de la política y las intrigas, el diálogo con Leibniz se inicia ahora con la *Lettre touchant ce qui est indépendant des sens et de la matière*” (GP VI 499-508) y la respuesta de Toland (GP VI 508-514) junto con los *Remarques critiques* de éste con ocasión de la *Réponse* que Leibniz había dado a las críticas de Bayle en la primera edición de su *Dictionnaire* al sistema de la armonía preestablecida (p. 167-189). Con la lectura del *Essai* de Locke al fondo (p. 117-147, 149-166, cap. V y VI) e inspirado por su propia fantasía, Toland había elaborado una especie de “romance” (lo califica Leibniz), según el cual la idea de lo espiritual como algo ajeno a lo material formaba parte de aquellas tradiciones míticas populares que los viejos poetas y rapsodas dejaron en sus versos y los filósofos se habían encargado de darles cuerpo doctrinal. De manera que ahora se trata de la naturaleza e inmortalidad del alma, que nos lleva inmediatamente al origen del movimiento y al problema que a Toland obsesionaba: el “principio interno activo” de todas las cosas o, como él lo formulaba, “si la materia puede pensar”, problemas ambos conectados entre sí, a los que desde hacía más de veinte años Leibniz había dedicado infinidad de horas de estudio y experimentación en su Dinámica-Metafísica. Los sentidos externos son, sin duda, necesarios para pensar; pero no cualquier cosa que sea necesaria para hacer algo ha de constituir por ello su esencia, como el aire es necesario para respirar sin que por ello sea la esencia de la respiración; o como la extensión, impenetrabilidad y resistencia de los cuerpos ---insiste Leibniz--- son necesarias para establecer las leyes de los movimientos y, sin embargo, ninguno de nuestros teoremas físicos se verificaría sin una fuerza que los cuerpos mismos internamente contienen y que les ha sido otorgada por el *fiat divino* desde el comienzo del mundo. Hay en la naturaleza algo más que no depende de la mera pasividad que lo externo nos ofrece, de la misma manera que hay en nosotros algo más que los sentidos externos no pueden aportar, algo estable que posibilita precisamente la “reflexión” lockiana y permite la elaboración de conceptos abstractos y necesarios. La sutil línea que separa lo “necesario” de lo “esencial” es la que separa la

afirmación de Toland “*los cuerpos y las cosas piensan*”, de la afirmación de Leibniz “*las mónadas no son corporales pero están necesariamente incorporadas, de manera que, habiendo sido creadas con el mundo y manteniendo siempre alguna clase de cuerpo, por sutil que sea, no pueden perecer de forma natural*” (*Considerations sur les principes de vie et sur les natures plastiques*, 1705, *Principes de la nature et de la grace fondés en raison*, 1714) (p. 43-58)

Y es también la línea que separa un inmanentismo estoico-bruniano (más que spinoziano, dice Dagron, p. 101, 339-372, cap. XII), según el cual todas las cosas son una, todo es uno y Dios, o sea, la Razón, es todo en todo, frente a aquel pluralismo de resonancias más plotinianas, según el cual todas las cosas, sin perder su individualidad, armonizan y se responden y representan desde su particular *situs* ontológico (la *notio completa*, que va del *Discours de Métaphysique* a los *Nouveaux Essais*) (p. 99-115). En el *Parallele* y en su posterior *Origines Judaicae* o paganismo reformado, Toland defiende el origen egipcio del judaísmo. “Según Strabon ---dice Toland--- Moisés era un panteísta o, como se diría hoy, un spinozista; en efecto, nos lo presenta enseñando que no hay ningún Dios distinto de la materia y de la universalidad de las cosas, y que la naturaleza misma, esto es, el conjunto de las cosas es el Dios único y supremo cuyas partes singulares pueden llamarse, si así se quiere, criaturas y llamar al todo el Creador” (p. 111). Con ocasión de los *Remarques critiques* de Toland al artículo “Dicearque” del *Dictionnaire* de Bayle, Leibniz en correspondencia con la Electora Sofía duda entre calificar a Toland de materialista al estilo de Epicuro y Lucrecio (materia con vacío) o al modo de Hobbes (materia llena o plenismo); pero en todo caso, el irlandés se muestra ambiguo y, sobre todo, dice Leibniz, no es capaz de explicar el origen del movimiento y del orden natural, crítica ésta que va a ser precisamente la que Toland hará a Spinoza (p. 167-189).

En efecto, citando expresamente la objeción que Tschirnhaus había hecho reiteradamente a Spinoza (Cartas 59, 80, 82), que consistía en preguntar al filósofo holandés cómo del Atributo infinito unívoco Extensión y de sus Modos infinitos inmediatos (movimiento y reposo) se derivan o proceden los Modos finitos, esto es, las variaciones y movimientos locales que se observan en los fenómenos (la *facies totius inuersi*, E1p.22-23 y Carta 64 a Schuller), pregunta a la que Spinoza nunca había contestado, Toland arremete contra él de la siguiente manera: “Spinoza, que se vanagloria en su *Ética* de haber deducido las cosas de sus causas primeras, ese Spinoza, digo, no habiendo mostrado cómo la materia ha podido entrar en movimiento ni cómo el movimiento ha podido conservarse, al no reconocer a Dios como el primer motor y al no suponer, ni poder probar, que el movimiento es un atributo de la materia ni ser capaz siquiera de explicar qué es el movimiento, no estaba en absoluto en condiciones de mostrar cómo la diversidad de los cuerpos particulares puede conciliarse con la unidad de la Substancia o la identidad de la materia en el universo, de manera que su sistema es completamente precario, sin ningún fundamento, está mal digerido y en modo alguno es filosófico” (texto, p. 201). Toland sustituye la Extensión, e incluso la Substancia misma spinoziana, por la Materia; y distingue en ésta la *Autokinesis* interna como fundamento, y el *movimiento local* como su expresión en los fenómenos externos, como ya habían hecho, cada cual a su modo, Ralph Cudworth, Henry More y Lady Conway y, desde luego, Leibniz. “Yo diría ---añade Toland--- que el movimiento es esencial a la materia, es decir, que es tan inseparable de su naturaleza como la impenetrabilidad y la extensión, y que debe entrar en su definición. Pero como en la materia distinguimos las cantidades de los cuerpos particulares, por una parte, y la extensión de toda la materia, por otra, de la que dichas cantidades no son más que determinaciones o modos diferentes que existen y perecen por sus causas particulares, me gustaría llamar, a fin de que se me entienda bien, *acción* al movimiento del todo, y reservar el nombre de *mociones* a todos los movimientos locales, sean rectos o circulares, veloces o lentos, simples o compuestos, pues no son más que

determinaciones variables de la *acción* que reside siempre en el todo y en cada una de sus partes, y sin la cual la materia no podría recibir ninguna modificación” (p. 203).

En la Carta V Toland matiza esta ambigua distinción. Los movimientos naturales vendrían a ser “modos” de la *acción* de una materia universal en sus diversas especificidades, una suerte de “participación” de lo múltiple en lo uno, que la *Etica* había evitado a través de la inmediatez de los modos infinitos del atributo Extensión, que hacen inteligibles las cosas de manera unívoca; pero tal inteligibilidad formal carecería, según Toland, de una verdadera *Física*. Su propia explicación, por el contrario, daría cuenta de los hechos heterogéneos, pero al precio de diluir toda inmanencia divina y entronizar una causalidad metafísica equívoca, la actividad esencial de la materia, susceptible de una multiplicidad de manifestaciones y formas irreductibles unas a las otras. Con ello se destruye el modelo metafísico dualista cartesiano, que Spinoza ya había transformado rechazando tanto la definición cartesiana de materia (Carta 83) como la identificación de Atributo y Substancia (un atributo, una substancia), cosa que Toland no alcanza a ver. Spinoza sustituye el *Ens Simplicissimum*, puro e inefable, de la tradición por el *Ens Realissimum* constituido por infinitos Atributos realmente distintos, de manera que la unidad substancial no es ya la reducción de los géneros primeros a lo idéntico, como ocurría en la materia universal de Toland, sino que es precisamente la diversidad misma de los Atributos, que no proceden de ninguna hipóstasis antológicamente anterior, la que es primera e irreductible. Por ello, no hay “traducción” ni “reducción” ni “mediación” ni “participación” de los modos finitos respecto de los modos inmediatos infinitos y de los Atributos. Hay expresión gnoseológica, orden y conexión de ideas y cosas; no hay causalidad eficiente sino formal.

De todas maneras, parece razonable suponer que el diálogo de Toland con Leibniz debió de sugerir al irlandés el camino hacia una salida más “física” de la *Etica*, hacia un modelo de “participación” de carácter más bien neoplatónico, aunque no entendiera la división *actual* de la materia hasta el infinito, esto es, la no existencia de átomos físicos y la necesidad de establecer átomos formales o metafísicos no extensos, las substancias simples, cuya permanencia garantice, como fuerzas primitivas, la sucesión y variación de las fuerzas derivativas en los fenómenos naturales, tal como Toland había podido leer precisamente en la *Reponse* de Leibniz a las objeciones de Bayle (GP IV p. 554-569; GP VI p. 625-629), que el filósofo de Hannover repetirá en las *Considerations sur la doctrine d'un esprit universal unique* (1704), que, con ocasión de la lectura del escolio de *E2.p.13*, Leibniz había redactado para la reina Sofía Carlota (Véase en el cap IX una exposición detallada de este esencial problema a propósito del inmaterialismo cabalista del Wachter, p. 237-259, y en el cap. X la interpretación cabalista que (desde la *Kabbalah Denudata* de Chr. Knorr von Rosenroth) hace Toland a las réplicas de Leibniz a Bayle, p. 264-266)

Estamos así ante un “neospinozismo”, un spinozismo reformado o, quizás mejor, ante las variaciones a las que dio lugar la potencia de la *Etica* y del *TTP* frente al neoplatonismo cabalista y frente a una lectura políticamente controlada de la Escritura y la necesidad de la *libertas philosophandi*. Tristan Dagron dedica los capítulos IX – XII (casi la mitad de su libro) al apasionante estudio de algunas formas de neo-o-antispinozismo postspinoziano, que en esta breve nota no puedo desmenuzar ni siquiera de manera elemental. Está en primer lugar la figura voluble de G. Wachter con su antispinozista *Spinozismus in Judenthum* (1699), una obra dialogada con el famoso Moses Germanus, para retractarse luego mediante el ensayo de un spinozismo cabalista en su *Elucidarius cabalisticus* (1706), donde muestra un buen conocimiento de la *Etica* y nos permite entender a contra luz por qué y hasta qué medida Spinoza quiso no ser neoplatónico; lo que mereció, como era de esperar, los largos extractos y comentarios de Leibniz a la obra de Wachter, que Foucher de Careil en su edición tituló tendenciosamente *Réfutation de Spinoza par Leibniz* (cap. IX, p. 211-259). Le sigue en

este mismo contexto el anticartesianismo y antispinozismo de Henry More, y la reacción de Lady Conway y F. M. van Helmont con su *Dialogus cabalisticus* frente a la *Refutatio* de las *Theses Cabalisticæ* del platónico de Cambridge, y un sutil acercamiento de Conway---dentro de sus contrarias declaraciones--- a algunos aspectos del pensamiento de Spinoza en sus *Principia Philosophiæ Antiquissimæ et Recentissimæ* (manuscrito anterior a 1677, o sea, anterior a la divulgación de la *Ética*, y edición de 1690) (cap. X, p.262-307). Todos estos autores “menores” están vinculados ideológica y personalmente a la *Kabbalah Denudata* (dos vols. 1677 y 1684), en la que Knorr von Rosenroth tradujo al latín fragmentos del *Zohar*, el *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen Herrera, e incluyó así mismo textos propios y de sus amigos, entre ellos la polémica More-van Helmont sobre la cábala, y el *Adumbratio Cabalæ Christianæ* de van Helmont, etc, que enlazan con el neoplatonismo renacentista de Pico y Ficino, pasados por Herrera, en el contexto del movimiento filosemita de la época. Dagron dedica un magnífico capítulo de síntesis al tratamiento conjunto de todos estos autores, que titula “Substance et division du continu”; la “Cabale” de Leibniz y las críticas de éste a las *Remarques critiques* de Toland al antispinozismo de Bayle (cap. XI, p. 309-337). Otro capítulo nos muestra “la sombra de Bruno” (cap. XII, p. 339-372), al que nuestro autor ha dedicado un par de libros anteriores, para terminar con la última obra de Toland, el *Pantheisticon* (1722) (cap. XIII, p. 373-397).

El postspinozismo y la efervescencia de los clubs político-filosóficos en la Holanda finisecular y, en general, en todo el continente han sido objeto de numerosos y eruditos estudios desde los trabajos pioneros de Rosalie Colie, W. Schröder, editor de las obras de Toland, pasando por I. Twesky. B. Septimus, A. Coudert, S. Hutton. St. Brown, hasta M. Petry, R. Bouveresse, R. Popkin o H. Siebrand<sup>1</sup>. El magnífico y documentado ejercicio del prof. Dagron puede ayudarnos, así creo que él lo piensa, a abrir el férreo formalismo de la *Ética* a nuevas sugerencias sin que por ello pierda su carácter de aguijón la propuesta de Jonathan Israel.

Bernardino Orio de Miguel

---

<sup>1</sup> Con cierto rubor me permito citar aquí *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los “Cogitata in Genesim” de F. M. van Helmont*, Valencia 2002; y *La filosofía de Lady Anne Conway: Un proto-Leibniz*, Valencia 2004, con edición bilingüe de los *Principia* de la vizcondesa.