

La disputa del cartesianismo como clave de estudio de la relación filosófica entre Spinoza y Leibniz

The Cartesian Dispute as a
Key to Study the Philosophical
Relationship between Spinoza
and Leibniz

LEILA JABASE

(Universidad Nacional de Córdoba –Argentina)
a.leila.jabase@gmail.com

Recibido el 27 de diciembre de 2024 – Aceptado el 20 de marzo de 2025



Resumen. Este artículo analiza la relación filosófica entre Spinoza y Leibniz en el contexto de las discusiones sobre el cartesianismo. Propone un itinerario histórico-filosófico que comienza con el cartesianismo radical, pasando por la lectura que Leibniz realiza de Spinoza, en un escenario marcado por la reacción anticartesa- na y las acusaciones de spinozismo. También examina la recepción de esta relación desde finales del siglo XVII hasta la actualidad, destacando las interpretaciones divergentes que han surgido a lo largo del tiempo. Sostenemos que la crítica de Leibniz al sistema spinozista no solo refleja su rechazo de los compromisos teológico-políticos de Spinoza, sino que también constituye una respuesta programática a Descartes y sus seguidores, así como al "cartesianismo radical" en el que Spinoza estaba inscrito.

PALABRAS CLAVE: Cartesianismo – Mecanicismo – Sustancia - Recepción.

Abstract: This article examines the philosophical relationship between Spinoza and Leibniz within the framework of discussions on Cartesianism. It proposes a historical-philosophical itinerary that begins with radical Cartesianism and explores Leibniz's interpretation of Spinoza in a context shaped by anti-Cartesian reactions and accusations of Spinozism. The article also investigates the reception of this relationship from the late seventeenth century to the present, highlighting the divergent interpretations that have emerged over time. We argue that Leibniz's critique of Spinoza's system not only reflects his rejection of Spinoza's theological-political commitments but also constitutes a programmatic response to Descartes and his followers, as well as to the "radical Cartesianism" in which Spinoza was embedded.

KEY WORDS: Cartesianism – Mechanism – Substance - Reception.

Leila Jabase es licenciada y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Es especialista en el pensamiento de Spinoza y Leibniz, y ha publicado artículos en revistas académicas de prestigio. Integra las cátedras de Filosofía Moderna y Ética I en la misma universidad, donde también colabora en la enseñanza de seminarios especializados. Asimismo, forma parte de equipos de investigación en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFFyH-UNC), enfocados en la filosofía moderna. Ha recibido diversas becas de investigación, entre ellas la Beca Doctoral SECyT-UNC y la Beca Interna de Finalización de Doctorado del CONICET. Su tesis doctoral abordó el problema de la individuación en Spinoza y Leibniz, con especial énfasis en los conceptos de cuerpo y sustancia. En la actualidad, investiga las formulaciones de la relación uno-múltiple en la modernidad temprana, centrándose en las conexiones filosóficas entre Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus.

I. Introducción

La relación entre Spinoza y Leibniz ha sido objeto de interpretaciones filosóficas e históricas profundamente diversas, muchas de ellas enérgicamente contrapuestas. Estas interpretaciones reflejan la singular complejidad de comprender el vínculo entre ambos filósofos, cuya recepción ha suscitado tanto entusiasmo como perplejidad. Esto se debe, en parte, a la ambivalencia con la que Leibniz se refiere a Spinoza y a las consecuencias que dicha relación ha tenido en la historia de la filosofía. Tradicionalmente, se ha destacado la oposición entre ambos sistemas, enfatizando su incompatibilidad. Sin embargo, como señala Belaval, no se trata de la incomunicabilidad de dos mundos, lo que cortarí­a todo intercambio filosófico; sino de una disconformidad. Esta disconformidad no impide que, en cuanto se pierde de vista la totalidad de cada sistema y se ciñe, se encuentren fuertes similitudes entre Spinoza y Leibniz.¹

Ciertamente, a primera vista se percibe la diferencia irreconciliable: en un caso la sustancia es única y es causa inmanente de todas las cosas, en el otro las hay infinitas, y encuentran su origen en una unidad dominante que es externa a la serie o agregado del mundo. Así, mientras que Spinoza presenta un monismo sustancial con infinitos modos, Leibniz postula un universo plural, donde en la más ínfima porción de materia pueden encontrarse sustancias individuales. Sin embargo, pese a la persistencia de estas diferencias, ambos comparten preocupaciones metafísicas fundamentales, como los problemas de la sustancia, el cuerpo y la causalidad. Estas preocupaciones comunes revelan la influencia inicial de Spinoza en el joven Leibniz, quien más tarde se distanciará de su filosofía al criticar la postulación spinoziana de una sustancia única. Por su

¹ Cf. Belaval, Yvon, "Leibniz lecteur de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, N° 46, 1983, pp. 531-552.

parte, la filosofía de Spinoza, controvertida desde sus orígenes, también ha sido objeto de múltiples interpretaciones, muchas de ellas involucrando directa o indirectamente a Leibniz. Sin embargo, en ocasiones, estas interpretaciones priorizaron los intereses de sus intérpretes sobre la fidelidad al texto. Las disputas de religión entre calvinistas y católicos,² el cartesianismo, la filosofía de la Ilustración, la disputa del panteísmo, y el idealismo alemán, entre otros movimientos, han moldeado la recepción de Spinoza.

En consecuencia, el presente artículo analiza los puntos más significativos de esta compleja relación filosófica, y se propone la reconstrucción de un itinerario histórico-filosófico. Comienza con el cartesianismo radical y la publicación del *Tratado Teológico-político* (TTP), para continuar con la lectura que Leibniz hace de la obra de Spinoza, en el contexto de las reacciones anticartesianas y las acusaciones de spinozismo. Posteriormente, abordaremos los efectos que esta relación tiene en el siglo siguiente, concentrados en la polémica del panteísmo y el idealismo alemán. Asimismo, atenderemos a las recepciones actuales de esta relación filosófica. Esto nos permitirá situar la hipótesis que presentamos, en relación con la crítica de Leibniz al spinozismo y al cartesianismo, así como también respecto a las profundas similitudes entre ambos filósofos. Destacamos a un Leibniz que fue, ante todo, un lector atento de la obra de Spinoza, y sostenemos que la relación entre ambos filósofos debe ser comprendida en el marco de las discusiones sobre el cartesianismo. La posterior crítica de Leibniz al sistema spinozista no solo revela un rechazo de los compromisos teológico-políticos de Spinoza, sino que constituye una respuesta programática a Descartes y sus seguidores, así como al “cartesianismo radical” en el que Spinoza estaba inscrito. Pues Leibniz tenía la intención de construir una posición conciliadora y superadora que responda a las tensiones entre causalidad divina y libertad de los entes creados. Esta crítica muestra que Leibniz percibe en Spinoza una forma de llevar el cartesianismo a sus últimas consecuencias, lo cual le impulsa a reformular las nociones de causalidad, individuación y necesidad. Pese a ello, la lectura que Leibniz hace del filósofo de Ámsterdam supuso que, por un período

² Cf. Bunge, Wiep van, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2001, p. 114 y Kolakowski, Leszek, *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au 17e siècle*, Paris, Gallimard., 1969, pp. 206–225.

breve, simpatizara con algunas de sus ideas. Por lo cual, aunque existe esta oposición, la relación entre ambos filósofos también supuso fuertes puntos de encuentro. Esta hipótesis también permite comprender la lectura histórica de la relación Spinoza-Leibniz, donde el spinozismo es presentado como una herejía cartesiana y como un campo de tensión fundamental para el desarrollo posterior de la filosofía moderna y del idealismo alemán. Sin embargo, la crítica y los elogios de Leibniz muestran que Spinoza no solo fue un adversario, sino también un referente cuya obra permitió a Leibniz articular sus propias posiciones metafísicas. La ambivalencia no es una contradicción, sino una clave de estudio que permite comprender la relación filosófica entre ambos.

II. El cartesianismo radical, la reacción anticartesiana y las acusaciones de spinozismo

La recepción de la obra de Spinoza, sobre todo entre los propios contemporáneos del filósofo, estuvo marcada por la publicación del TTP en 1670. La obra tuvo una suerte de efecto explosivo, y fue inmediatamente condenada como atea y luego censurada por la Corte de Holanda debido a su crítica naturalista de los milagros y su interpretación secular, histórica y racionalista de la Biblia.³ Asimismo, tal como muestra Jonathan Israel en su clásica obra *La ilustración radical*, los rumores que resonaron por toda Europa sobre el escandaloso TTP fueron seguidos rápidamente por la proliferación de la propia obra,⁴ así como por la aparición de numerosas refutaciones. Sin embargo, aunque todos ellos “refutaban” a Spinoza, también por ello contribuyeron a difundir su filosofía.⁵

El primer ataque público provino del maestro de Leibniz, Jacob Thomasius quien, en su *Adversus anonymum de libertate philosophandi* publicado en 1670, describió a Spinoza como un peligroso

³ Cf. *Groot Placaet-Boek vervattende deplacaten [...] van de Staten Generael der Vereenigde Nederlanden ende van de [...] Staten van Holknndt* (s Gravenhage, 1658-1796), 9 vols., III, p. 523-4.

⁴ Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 351-533.

⁵ Cf. Israel, Jonathan, “The Banning of Spinoza’s Works in the Dutch Republic” (1670-1678), en Bunge, Wiep van y Klever, Wim (eds.) *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Leiden, Brill, 1995a, p. 11.

contractualista, naturalista y libertino.⁶ Lo compara con Thomas Hobbes, el deísta inglés Edward Herbert de Cherbury y Lodewijk Meyer. Asimismo, las universidades alemanas produjeron un flujo constante de refutaciones: en Leipzig, un centro de la ortodoxia luterana, se podía encontrar un *Catalogus Scriptorum Anti-Spinozorum*.⁷ En cuanto a los cartesianos holandeses, la mayoría de ellos se esforzaron en denunciar a Spinoza de forma encendida y violenta, sobre todo para rechazar los intentos de la ortodoxia calvinista de asociarlos con su impío sistema. Esto puede verse en la carta que el propio Spinoza le escribió a Henry Oldenburg en 1675, desahogando su frustración: “algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía”.⁸ En efecto, uno de los primeros ataques orquestados contra Spinoza fue por parte de la red cartesiana en Utrecht. En particular, se destaca el caso de Johannes Melchioris, quien escribe su *Epistola ad amicum* (1671),⁹ considerada una de las primeras refutaciones al TTP que circularon impresas.¹⁰ No menor es la carta de Nicolas Steno, antiguo amigo personal de Spinoza y reconocido científico de la época, al que también Leibniz conocía bien. La misma es publicada por su autor en 1675, con el título *Carta de Niels Stensen sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía*, volviéndose una suerte de panfleto antispinozista. Poco tiempo después, incluso denunció a Spinoza ante el Santo Oficio en Italia, entregándoles una copia de la *Ética*, logrando así la inclusión de la obra en el *Index librorum prohibitorum*.¹¹

⁶ Thomasius, J. (1670/1693) “Adversus anonymum, de libertate philosophandi”, en Thomasius, Chr. (ed). *Dissertationes LXIII*. Halæ Magdeburgicæ: Impenis Johannis Friderici Zeitleri, pp. 571-584.

⁷ Ver Beiser, Frederick, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 48.

⁸ Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: Ep *Epistolae*; PPC *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae*. Las referencias a los textos latinos originales de Spinoza se basan en la Ópera de Spinoza, editada por Carl Gebhardt, y siguen este formato: G/ número de volumen/ número de página/.

⁹ Melchioris, Johannes, *Epistola ad amicum, contiens censuram libri, cui titulus: Tractatus theologico-politicus*, Utrecht, Cornelius Noenaert, 1671. Véase: Ep 68, G/IV/299.

¹⁰ Gootjes, Albert, “The First Orchestrated Attack on Spinoza: Johannes Melchioris and the Cartesian Network in Utrecht”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 79, No. 1, 2018, pp. 23-43.

¹¹ Cf. Leen Spruit y Pina Totaro (eds), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*. Leiden/ Boston, Brill, 2011.

De modo que Spinoza vivió y escribió en una época de profunda controversia filosófica en las Provincias Unidas en el contexto de una multiplicidad de sectas religiosas. Los problemas fundamentales que se debatían incluían la interpretación de la Escritura, la inmortalidad del alma, el libre arbitrio, o la libertad de conciencia. Asimismo, tanto dentro como fuera de la academia, fue testigo del paso del escolasticismo aristotélico a la nueva filosofía. Creemos que la obra de Spinoza, así como la primera recepción que Leibniz hace de ella, debe entenderse en el contexto de estos debates, centrados en el cartesianismo.¹² De particular importancia es la influencia y rol de Spinoza en el llamado “cartesianismo radical”,¹³ un movimiento filosófico y político que incluyó a cartesianos como Lambertus Van Velthuysen, los hermanos Pieter y Johan De la Court, Jacob Ostens, entre otros, muchos de ellos cercanos a Spinoza.¹⁴ Los inicios del movimiento pueden encontrarse en los escritos de Velthuysen, quien era un médico y político de Utrecht, así como un devoto calvinista.¹⁵ Dedicó su carrera a demostrar que el cartesianismo era coherente con la fe reformada y a aplicar la Nueva Filosofía a la política. Sin embargo, le afligía que otros cartesianos radicales, Spinoza en particular, hubieran utilizado principios de sus propios escritos para sacar conclusiones que iban en contra de sus creencias ortodoxas.¹⁶ De modo que dedicó la última parte de su vida a argumentar contra lo que consideraba sus implicancias ateas.

Por otro lado, el contexto holandés de lo que Koenraad O. Meinsma ha descrito como “el círculo de Spinoza”, ha sido determinante para comprender el ambiente político, religioso e intelectual que le rodeó. Además de los cartesianos radicales mencionados, se destacan otras figuras y personajes importantes, como

¹² Sin embargo, tal como marca Nyden-Bullock, el término ‘cartesianismo’ era muchas veces utilizado en un sentido bastante amplio e incluía la Nueva Filosofía en general y no solo las ideas de Descartes. Nyden-Bullock, Tammy, “Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza” en *Studia Spinozana 15 Spinoza and Dutch Cartesianism*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 35-65.

¹³ Cf. Israel, Jonathan. (1995b) *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, p. 787.

¹⁴ Meinsma, Koenraad O, *Spinoza et son cercle: étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983.

¹⁵ Nyden-Bullock, Tammy, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ Cf. Krop, Henri, “Spinoza and the calvinistic cartesianism of Lambertus van Velthuysen” en *Studia Spinozana 15 Spinoza and Dutch Cartesianism*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, pp. 107-132.

el filósofo libertino Franciscus Van den Enden, sus compañeros colegiantes como el mencionado Meyer, así como Johannes Bouwmeester, Jarig Jelles, Pieter Balling¹⁷ y Walther von Tschirnhaus. Este último es de extrema importancia para comprender algunas de las cuestiones más debatidas de la física y la metafísica del sistema spinoziano. Su propia obra filosófica, en particular la *Medicina mentis* de 1687, combina ideas de Spinoza con elementos cartesianos y leibnizianos.¹⁸

Ahora bien, Spinoza era considerado como parte del cartesianismo radical no solo por sus contemporáneos holandeses, sino que su fama había traspasado fronteras. Esta impresión puede encontrarse en Leibniz, cuando redacta en 1677 una carta dirigida al Duque de Hannover. Allí, le comenta que conoce muy bien la controversia que Steno había tenido con Spinoza varios años antes. Se refiere a este último como “un hombre de profunda meditación, que tenía el talento de expresarse claramente”.¹⁹ Pero que Spinoza se había apegado a las opiniones del “ilustre Descartes”, de la manera en que sus discípulos suelen hacerlo, es decir, sin reservas.

Pero después de haber meditado por su cuenta, comenzó a advertir que todavía había mucho por decir. Sé que a los cartesianos les resulta bastante difícil desprenderse del prejuicio de la infalibilidad de quien es su maestro, al menos en lo que se refiere a sus principales afirmaciones [...]. No veo otra forma de desengañarlos que la de obligarles a reducir los discursos de dicho autor a la forma de una demostración rigurosa. Creo que fue por este medio que el Señor Spinoza comenzó a desilusionarse, cuando trabajó en probar los principios del Señor Descartes por medio de demostraciones.²⁰

¹⁷ Cf. Bunge, Wiep van, *Spinoza Past and Present Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012.

¹⁸ Tschirnhaus, E. Walther von, *Medicina mentus sive Tentamen genuinæ Logicæ*. Amstelædami, Apud Albertum Magnum, & Joannem Rieuwerts Juniores, 1687.

¹⁹ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones del francés, inglés y latín son de mi autoría. Los textos de Leibniz se citan de acuerdo a las siguientes abreviaturas: A (*Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften, Berlín, Akademie-Verlag 1923- [...]), seguido del número de serie y de volumen en números romanos y arábigos, y del número de página en números arábigos. GP (*Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlín, Weidmann, 1875-1890) seguido del número de volumen en números romanos y de página en números arábigos; y LT (*Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, Richard Bodéüs (ed.), París, Vrin, 1993) seguido del número de página en números arábigos. La cita indicada se encuentra en: A, VI-4, 2197.

²⁰ A, VI-4, 2197.

Igualmente, a principios del siglo XVIII, muchos de los críticos de Descartes que intentaron desacreditar la filosofía cartesiana asociándola con el spinozismo, también extendieron su crítica a la rama ocasionalista del cartesianismo, representada por el malebranchismo. Contrariamente al propio Malebranche, quien, en su *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, consideraba a Spinoza “un verdadero ateo” y al spinozismo una doctrina monstruosa “llena de contradicciones evidentes”.²¹ Pese a ello, en su tratado antispinozista *L’Impie convaincu ou Dissertation Contre Spinoza* de 1684, Noël Aubert de Versé puso considerable empeño en demostrar que la doctrina del “visionario” Malebranche conducía directamente a la doctrina de Spinoza, “el más impío ateo, el de peor reputación, pero, al mismo tiempo, el más sutil que el infierno haya jamás vomitado sobre la tierra”.²² Asimismo, no dudaba en afirmar que “los principios del cartesianismo que son los fundamentos del spinozismo” deben necesariamente ser negados y “combatir la vanidad de los discípulos de este impostor”.²³ De modo que, podría decirse que no se llega a ser spinozista por mera casualidad: la mayoría de las veces el punto de partida era el cartesianismo heterodoxo o radical.²⁴

En consecuencia, para comprender la primera idea que Leibniz se hace de Spinoza, antes de siquiera haber leído el TTP, es preciso detenerse en la relación que Leibniz entabla con el cartesianismo. El cartesianismo será uno de los principales vértices del vínculo entre ambos, que persistirá a lo largo de las variaciones de la recepción leibniziana. Asimismo, la manera en la que Leibniz se sitúa frente al cartesianismo puede verse incluso en su propia biografía. Educado en una familia protestante fuertemente creyente, así como por los luteranos de la neoescolástica en la Universidad de Leipzig, el joven Leibniz se situaba en un contexto cerrado y conservador.²⁵ Al mismo tiempo la enseñanza de la nueva *Philosophia antiperipatetica*

²¹ Malebranche, Nicolas, *Oeuvres*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1979–92, p. 826.

²² Versé, Noël A. de, *L’Impie convaincu ou Dissertation Contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondaments de son athéisme*, Amsterdam, Crélie, 1684.

²³ *Ibid.*, Prefacio.

²⁴ Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, “Spinoza’s Reception” en *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don Garrett (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2022, p. 413.

²⁵ Goldembaum, Ursula, “Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations” en Brown, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 92.

de Descartes y de los cartesianos, es también prohibida en la Universidad de Leipzig por ser contraria a la fe cristiana.²⁶ De modo que el acceso de Leibniz a los modernos fue inicialmente restringido. Es en este contexto que, en una carta a Thomasius —su profesor en Leipzig—, Leibniz escribe: “en cuanto a mí, confieso que nada soy menos que cartesiano”.²⁷ No obstante, Leibniz también le expone a Thomasius que él se considera a sí mismo un pensador conciliador que pretende forjar su filosofía tanto a partir de la metafísica aristotélica como de la nueva física mecánica. Insiste en que “es un error atribuir a nuestros innovadores [*novatores*] el mérito o bien de todo o de nada”.²⁸ Por el contrario, es mejor corregir los errores de los nuevos filósofos acudiendo a la historia de la filosofía para comprender “las razones profundas de las interconexiones entre doctrinas”.²⁹

Sin embargo, el carácter conciliador de Leibniz no le impide combatir abiertamente algunas de las ideas de sus contemporáneos cartesianos, como es claro en el caso de Malebranche, con quien tiene una larga disputa. En efecto, Leibniz también asoció a Malebranche con el spinozismo, basándose en que, al privar a las creaciones finitas de poderes causales, el ocasionalismo tendía a reducir todas las cosas a meros modos. Asimismo, Spinoza no habría hecho sino “llevar más lejos las consecuencias de la doctrina cartesiana de las causas ocasionales”.³⁰ En dicho marco, se comprende la expresión leibniziana para referirse a Spinoza en términos de un “cartesianismo exagerado”,³¹ que puede encontrarse en la §393 de la *Teodicea*. Pero la acusación de que el spinozismo era una consecuencia del cartesianismo no era nueva, y existían prolongados debates sobre si Descartes era el arquitecto o bien el destructor del spinozismo.³² Se seguirá disputando muchos años después, existiendo quienes llegaban a sostener sin rodeos que “el malebranchismo es el spinozismo comenzado y el spinozismo es el malebranchismo consumado”.³³

²⁶ Beiser, Frederick, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ GP/IV/163.

²⁸ GP/IV/163.

²⁹ GP/IV/163.

³⁰ GP/IV/590.

³¹ A, VI-4, 350.

³² Por ejemplo, véase Regius, Johannes, *Cartesius verus spinozismus architectus*. Amstelodami, B. Lakeman, 1723.

³³ Ramsay, Andrew M., “Appendix to the Foregoing Work Containing a Refutation of the First Book of Spinoza’s Ethics by Which the Whole Structure Is Undermined.” en *The*

Incluso para comentadores como Vernière, durante las primeras tres décadas del siglo XVIII, “las mejores mentes de la época asociaron a Malebranche con el spinozismo”.³⁴ Ciertamente, para entonces la recepción de Spinoza en Francia ya se encontraba atravesada por la figura de Pierre Bayle, quien consideraba a Spinoza tanto como el admirable ateo virtuoso, como el deleznable escritor del TTP y de la abominación moral de la *Ética*. En efecto, en su *Dictionnaire historique et critique*, publicado originalmente en 1697, Bayle le dedica a Spinoza el artículo más extenso de todos. Con ello, Bayle contribuyó en gran modo a la difusión y mantenimiento de la doctrina spinoziana, tanto a principios como a finales del siglo XVIII. Esto puede apreciarse en una de las refutaciones contra Spinoza de mayor impacto de la época, como fueron las llamadas “discusiones de Bredenburg”.³⁵ La misma alcanza una reputación y alcance internacional cuando es recogida y elogiada por Bayle en el mencionado artículo sobre Spinoza. Las discusiones encontraron su clímax entre los colegiantes de Rijnsburg con la publicación del libro de Johannes Bredenburg *Enervatio Tractatus Teologico-Politici*,³⁶ en 1675, a propósito de la obra spinoziana. Alcanzaron tal grado de intensidad que a la larga generó un cisma formal en el movimiento colegiante holandés.³⁷ En palabras de Bayle, todos los que han refutado el TTP descubrieron en él los gérmenes del ateísmo, pero “nadie los ha desarrollado con tanta claridad como el señor Jean Bredenburg”,³⁸ pese a ser un hombre que no profesaba las letras y que tenía muy pocos estudios. Sin embargo, habiendo reflexionado una infinidad de veces sobre su respuesta y sobre el principio de su adversario, descubrió que podía reducir tal principio a una demostración. Esto lo llevó a probar, contra sus convicciones teológicas, que la única causa de todas las cosas es una naturaleza que existe necesariamente y que actúa por una necesidad inmutable, inevitable e irrevocable.

Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order: 425–541, Glasgow, Robert Foulis. 1748, p. 536.

³⁴ Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, pp. 260.

³⁵ Israel, Jonathan, *La ilustración radical*, op. cit., pp. 426–446.

³⁶ Bredenburg Johannes, *Enervatio Tractatus Teologico-Politici, una cum demonstratione, geomemco ordine disposita, Naturam non esse Deum*. Róterdam, 1675.

³⁷ Israel, Jonathan, *La ilustración radical*, op. cit., p. 426.

³⁸ Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico. Selección*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, p. 358.

Seguidamente, Bayle menciona el abatimiento que esta demostración le ocasionó a su autor, puesto que, pese a haber examinado la cuestión desde todos los lados imaginables tratando de encontrarle una debilidad, jamás pudo encontrar medio alguno para destruirla. A pesar de todo, continuó difundiendo la misma y, así, desatando discusiones viscerales entre sus contemporáneos. Frans Kuyper, su principal adversario, publica luego un diálogo, *Den Philosopheren-den Boer (El granjero filosofante)*, con el que intenta desacreditar a Bredenburg insinuando que era secretamente un discípulo de Meyer y de Spinoza y que, por lo tanto, se oponía a la religión.³⁹ El escalamiento de la querella continuó y Bredenburg no fue finalmente capaz de enfrentar la principal objeción que le hacían: que consciente o inconscientemente, su posición inevitablemente concede la victoria final Spinoza. Pues segregaba “las verdades de la Revelación y de la filosofía en dos ámbitos totalmente separados y contradictorios”,⁴⁰ y sostenía el rígido fatalismo de una necesidad ciega, incompatible con la Providencia.

Esta disputa tiene un gran eco en Leibniz, quien hace referencia a ella tanto en la *Teodicea*⁴¹ como en su correspondencia con el físico holandés Burcher De Volder, un personaje de gran relevancia para comprender el desarrollo de su propia concepción de la física de los cuerpos, así como los compromisos metafísicos que la sustentan. En febrero de 1700, Leibniz le pregunta a De Volder, “a propósito de los refutadores de Spinoza”, si conoce la historia que Bayle cuenta sobre su coterráneo Bredenburg, acerca de que

...entre Vds., Bredenburg refutó primero a Spinoza en un libelo que editó; pero después, meditando la cuestión con más profundidad, llegó a creer que el razonamiento de Spinoza contenía fuerza demostrativa, lo que le intranquilizó y buscó la ayuda de los amigos para resolver el problema, pero sin éxito [...]. Desearía saber dónde consta el razonamiento de Bredenburg y cómo puede adquirirse.⁴²

³⁹ Israel, Jonathan, *La ilustración radical*, op. cit., p. 433.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 444.

⁴¹ En efecto, Leibniz reproduce textualmente el relato que Bayle hace de las discusiones de Bredenburg. Cf. §373, A, VI-6, 337.

⁴² GP/II/213.

De Volder relata extensamente la polémica y las proposiciones principales que constituyen la demostración y, finalmente, enfatiza sobre la contradicción interna que aquejaba a su autor:

No puede ser que alguien posea una demostración que considera perfectamente construida y que, sin embargo, esté convencido de lo contrario de dicha demostración; esto es lo que le ocurría a Bredenburg [...]; incluso afirmaba expresamente que no podía refutarla sino admitiendo que de la nada se produce algo, y sin embargo afirmaba creer lo contrario adhiriéndose no a la razón sino a la palabra revelada por Dios.⁴³

En cartas siguientes, Leibniz seguirá discutiendo en profundidad con De Volder sobre las implicancias spinozistas de ciertas doctrinas, al mismo tiempo que intenta marcarle la cercanía con Spinoza que ve en algunas de las opiniones de éste.

Sin embargo, así como la asociación sistemática de Descartes a Spinoza para combatir al cartesianismo era la expresión corriente de una contienda de la que Leibniz era parte, esto no impidió que él también fuera acusado de spinozismo. En este sentido, una de las primeras obras en abordar la relación entre Spinoza y Leibniz fue la *Dissertationum philosophicarum pentas* del cartesiano Ruardus Andala, publicada en 1712. Allí, Leibniz es acusado de haber elaborado el sistema de la armonía preestablecida a partir de la teoría spinoziana del alma y el cuerpo, desarrollada por el filósofo holandés en la segunda parte de la *Ética*. El intercambio es un buen ejemplo de cómo el spinozismo fue a la vez “testigo y factor de la progresiva caída de la filosofía dominante del siglo XVII, el cartesianismo”.⁴⁴

Igualmente, otro de los primeros críticos de Leibniz fue Louis Bourguet, quien en 1714 le envía una carta en la que sostiene que de los principios de Leibniz se derivan consecuencias spinozistas.⁴⁵ Bourguet le cuestiona que según su filosofía no habría diferencia entre un mundo posible y el mejor mundo posible, siendo este último nuestro mundo, completamente acabado y determinado por Dios.⁴⁶ Años más tarde, Joachim Lange, el adversario de Christian Wolff en

⁴³ GP/II/218-219.

⁴⁴ Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 414.

⁴⁵ Cf. GP/III/575.

⁴⁶ Cf. GP/III/573.

Halle, juzgaba a Leibniz de similar manera.⁴⁷ Criticaba una filiación entre los estoicos, Spinoza y Leibniz; y acusaba, nuevamente, a la hipótesis de la armonía preestablecida de ser una ramificación de “la falsa filosofía spinoziana” (*pseudophilosophiae spinozianae foetus*).⁴⁸

Por otro lado, Johann Georg Wachter, considerado uno de los más destacados estudiosos de Spinoza de su época,⁴⁹ también jugó un rol significativo en la recepción de la relación entre Spinoza y Leibniz. Wachter no sólo era spinozista, sino que también estaba profundamente inmerso en las doctrinas de la cábala cristiana. En su libro *Der Spinozismus im Judenthumb*, publicado en 1699, Wachter asoció el spinozismo con la cábala, aunque en una primera instancia termina por rechazar ambas corrientes por ateísmo. Sin embargo, luego escribe el *Elucidarius cabalisticus* de 1706, en el cual llega a la conclusión opuesta, a saber, que ambas doctrinas se ajustan a la ortodoxia cristiana. Para llegar a este resultado, reformuló la característica “causa inmanente” de Spinoza como causa emanativa, transformando así el monismo naturalista de Spinoza en uno neoplatónico religiosamente menos ofensivo.⁵⁰ También argumentó que, “según Spinoza, la materia del universo no es, pues, nada, sino que es una cosa absolutamente excelente o, como dicen los cabalistas, espíritu”.⁵¹ De esta forma, Wachter se convirtió en uno de los primeros en proponer la lectura idealista de Spinoza. Posteriormente, la misma será un factor determinante en la imagen que predominó de Spinoza en Alemania a partir de la polémica del panteísmo. Si bien la obra de Wachter fue censurada y él mismo marginado por sus opiniones spinozistas, en el siglo siguiente sus libros fueron ampliamente leídos y comentados en toda Europa.

Asimismo, cabe destacar las *Cartas a Serena* de Toland, escritas a propósito de las conversaciones mantenidas con Leibniz y Wachter

⁴⁷ Lange, J. Joachim, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, Halle Saxonum, 1727. [Facsímil en Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, vol. 3/17, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984.]

⁴⁸ Citado en Belaval, Yvon, *op. cit.*, p. 551.

⁴⁹ Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 418.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* pp. 418-419.

⁵¹ Wachter, Johann G. *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio*, Rome, 1706. [Facsímil en Schröder, W. (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I-2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 46].

en la Corte de Berlín hacia 1700-1701.⁵² Más de un siglo después, en 1854, Louis Alexandre Foucher de Careil encuentra un texto de Leibniz en los archivos de Hanover, en el que Leibniz elabora un comentario sobre el *Elucidarius cabalisticus* de Wachter, que también incluye comentarios extensos sobre la lectura que Wachter hace de Spinoza. Decide publicarlo ese mismo año con un comentario suyo bajo el título *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*.⁵³ Al publicar este texto, Foucher de Careil pretendía mostrar que Leibniz, y no Descartes, fue el mejor racionalista al elegir refutar el spinozismo y establecer el eclecticismo espiritual sobre una base firme: “sólo Leibniz tuvo la fuerza de oponer a Spinoza un sistema original, que sigue siendo la mejor y única respuesta filosófica, y que apoyó con una refutación directa y decisiva”.⁵⁴ Sin embargo, pese a la pretensión del título, difícilmente puede decirse que se trata en efecto de una refutación por parte de Leibniz, teniendo en cuenta que el sujeto principal de la misma no es Spinoza sino Wachter.⁵⁵

Asimismo, pese a que la influencia de Spinoza en territorio alemán era de larga data,⁵⁶ hacia el final del siglo XVIII se establece un punto de inflexión cuando su filosofía se ve envuelta en la llamada polémica del panteísmo. En cuanto al término “panteísmo”, se considera que fue acuñado primeramente por Toland, en su *Socinianism Truly Stated*⁵⁷ de 1705, para describir aquellas doctrinas en las que Dios se identifica con el conjunto de la naturaleza. La polémica, por su parte, se inició en 1783 como un enfrentamiento privado entre Friedrich H. Jacobi y Moses Mendelssohn. Sin embargo, dos

⁵² Toland, John, *Letters to Serena*, Londres, Bernard Lintot, 1704.

⁵³ Foucher de Careil, Louis. A., *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire*, Paris, Brière, 1854.

⁵⁴ Foucher de Careil, Louis. A., “Introduction” en Foucher de Careil, Louis A. (ed.), *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris, Auguste Durand, 1857, p. C LIX.

⁵⁵ Georges Friedmann incluso dirá que el texto es “de mediocre valor para la interpretación del spinozismo”. Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946, p. 212.

⁵⁶ Acerca de la recepción de Spinoza en Alemania durante la primera mitad del S XVIII, véase la obra de Solé, M. Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la Santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Brujas, 2011; así como Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the age of Goethe*, Londres, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.

⁵⁷ Por otro lado, si bien el término es tradicionalmente atribuido a Toland, quien lo utiliza en inglés y lo populariza, pueden también encontrarse ocurrencias del término en latín en la obra del newtoniano inglés: Joseph Raphson, *De Spatio reali*, Londres, Typis Tho, 1697 (de donde Toland lo extrae). Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 419.

años más tarde, la disputa se hizo pública cuando Jacobi edita la conversación como un diálogo escrito junto con las cartas que había intercambiado con Moses Mendelssohn sobre la filosofía de Spinoza.⁵⁸ Es destacable que se trató de una polémica que comprometió a casi todas las personalidades filosóficas importantes de la época, que debieron tomar parte por uno por otro. Es por ello que, junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant en 1781, se considera a la polémica sobre el panteísmo, también llamada *Spinozismusstreit*, como el acontecimiento intelectual más significativo de la Alemania de finales del siglo XVIII.⁵⁹ Más aún, el idealismo alemán ha sido caracterizado muchas veces como una síntesis de las ideas fundamentales de Spinoza y Kant.⁶⁰ Aunque tal afirmación puede ser un poco simplista, no es menos cierto que los idealistas alemanes destacaron la importancia de Spinoza para su propio desarrollo filosófico, tanto en términos de acuerdo como de desacuerdo, al igual que lo hicieron con Kant.⁶¹

En el centro del desacuerdo entre Jacobi y Mendelssohn se hallaba la figura de Lessing, quien, poco antes de morir, le había confesado a este último su simpatía total por Spinoza. Esta polémica nuevamente involucró de manera directa la figura de Leibniz. En efecto, más allá de las revelaciones sobre el supuesto spinozismo de Lessing, el libro de Jacobi discutía principalmente las tesis sobre Spinoza que Mendelssohn ya había desarrollado treinta años antes en los *Philosophische Gespräche* de 1755, en particular, sobre la relación de Spinoza con Leibniz. Incluso, puede decirse que la visión de Mendelssohn sobre Spinoza en este libro prefiguró en cierto modo la recepción de Spinoza durante todo el siglo siguiente,⁶² vinculando su figura a la de Leibniz. Más específicamente, lejos de aprobar el spinozismo como tal, Mendelssohn consideraba a Spinoza una víctima de la necesidad histórica: en el desarrollo histórico

⁵⁸ Jacobi, Friedrich H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785.

⁵⁹ En palabras de Beiser, “la controversia sobre el panteísmo cambió por completo el mapa intelectual de la Alemania del siglo XVIII y siguió preocupando a los pensadores hasta bien entrado el siglo XIX”. Beiser Friedrich, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁰ Förster, Eckart, Melamed, Yitzhak Y., “Introduction” en Förster, Eckart, Melamed, Yitzhak Y. (eds.), *Benedictus de Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 1.

⁶¹ *Ibid.*, p. 1-2.

⁶² Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 424.

de la filosofía, argumentaba, alguien tenía que caer en este abismo para que la filosofía pasara del cartesianismo a la verdad del leibnizianismo.⁶³ Como una ofrenda dada en sacrificio al progreso de la filosofía, Spinoza se transforma, así, en un héroe: “cumplió el noble destino de ser un mediador. Cayó en el abismo. Pero su caída posibilitó el abandono de la filosofía de Descartes y el nacimiento de Leibniz, el auténtico descubridor de una verdad más elevada”.⁶⁴ Sin embargo, esto implicaba sostener al mismo tiempo que el leibnizianismo se basa en el spinozismo. En efecto, en los dos primeros diálogos de los *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn mostró cómo dos tesis centrales de Leibniz —la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma y la concepción de la mente divina como *regio possibilitatis*— tienen raíces conceptuales que pueden remontarse a Spinoza. La primera tesis no era original, pues ya la había sostenido el cartesiano Andala, y también había sido apoyada por Lange. En ambos casos, sin embargo, la intención era desacreditar a Leibniz asociándolo al infame nombre de Spinoza. Mendelssohn concluyó exactamente lo contrario: el spinozismo podía en parte rehabilitarse precisamente porque constituía la base original de una doctrina posterior, religiosamente aceptable, a saber, la de Leibniz.⁶⁵ En cuanto a la segunda tesis, se considera una invención original de Mendelssohn,⁶⁶ pero implicaba una lectura idealista de Spinoza, incluida una espiritualización de la noción de extensión que puede remontarse al *Elucidarius cabalisticus* de Wachter. Este segundo diálogo propone que aquello que Leibniz designa como “el paisaje de los puros posibles” es comparable con aquello que Spinoza designa como La Naturaleza. De este modo, había en Leibniz un *Urbild* y un *Nachbild* del mundo, una existencia del mundo en el entendimiento de Dios *antecedenter ad decretum* y una existencia del mundo exterior al entendimiento de Dios que resulta de la elección divina. Según Mendelssohn, el mundo de Spinoza existe solo en el entendimiento de Dios, porque las cosas no tienen una potencia propia, y no existe el concepto de creación. El sistema spinozista, por tanto, solo

⁶³ Cf. Mendelssohn, Moses, *Debate sobre Spinoza. Mendelssohn/Lessing*, Solé, Jimena (trad.), Córdoba, Encuentro, 2010, pp. 55-56.

⁶⁴ Solé, Jimena, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁵ Morfino, Vittorio, “Lo spinozismo di Leibniz. Linee di una ricostruzione della storia della questione”, en *ACME*, vol. 49, Nro. 3, 1996, p. 58.

⁶⁶ Lærke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 51.

incluye lo que corresponde a la *Urbild* del mundo en Leibniz. Por lo tanto, el *deus sive natura* de Spinoza es un Dios leibniziano que nunca sale de sí mismo para crear.⁶⁷

III. Leibniz lector de Spinoza. Nuevas polémicas en la recepción de la relación filosófica

Leibniz tuvo noticias de la filosofía de Spinoza siendo muy joven, mucho antes de estudiarla en profundidad. En 1669 conocía los *Principios de la filosofía de Descartes* que Spinoza había escrito en 1663. Se trata de la única obra que Spinoza publicó con su nombre, pero que no tenía la intención de mostrar con ella su propia filosofía, sino exponer de la manera más clara la doctrina de Descartes.⁶⁸ Leibniz hace referencia a la obra de forma indirecta en una carta a Thomasius, donde lo enumera junto con Johannes Clauberg, entre otros, como un erudito en el pensamiento de Descartes.⁶⁹ Asimismo, leyó el TTP poco después de su publicación, en 1670 o 1671, y luego volvió a estudiarlo en 1675. En 1671, trató de entablar un intercambio epistolar con Spinoza, a propósito de cuestiones de óptica. Allí, Leibniz se expresa de manera elogiosa sobre Spinoza,⁷⁰ y le envía un folleto que titula “Notas sobre óptica avanzada”, a la vez que le ofrece enviarle también una copia de su reciente “Hipótesis Física Nova”, en el caso de que no la tuviera ya. Spinoza le responde que le gustaría leer su *Hipótesis Física* pero que aún no ha llegado a La Haya, y le ofrece enviarle un ejemplar del TTP.⁷¹ Tanto el debate sobre óptica y la mutua oferta de libros, como la referencia sobre buscar a alguien que se encargue de la correspondencia entre ambos, o la posterior visita de Leibniz a Spinoza en La Haya, permiten suponer que seguramente hubo más cartas. Sin embargo, son las únicas que aparecen en la *Opera Posthuma* de Spinoza y no hay noticia de otras cartas publicadas o conocidas.⁷²

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ En efecto, Spinoza la escribe para un joven alumno, lo cual puede comprobarse en el prólogo que Meyer hace de la obra. Cf. PPC/Pref., G/I/132.

⁶⁹ GP/I/16.

⁷⁰ “Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica”. Ep45 G/II/230.

⁷¹ “Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico-político* le enviaré un ejemplar, si no le molesta”. Ep46 G/II/234; Ep45 G/II/230.

⁷² Lo cual a su vez puede explicarse por el cuidado que los amigos de Spinoza tuvieron a la hora de editar póstumamente la obra de Spinoza, en la que se omitieron muchos

Ahora bien, tal como ya hemos mencionado, la primera idea que Leibniz se hace de Spinoza, antes de siquiera haber leído el TTP, se encuentra ante todo determinada por la opinión fuertemente crítica que tenía del cartesianismo. Él mismo se consideraba opuesto a Descartes, y prefería intentar comprender las interconexiones entre las doctrinas antes que seguir ciegamente una de ellas, tal como lo hacen, según creía, los adeptos de Descartes. En efecto, Leibniz ponía gran parte de sus esfuerzos en hacer concordar la filosofía mecanicista, la teología cristiana y ciertos aspectos purificados del aristotelismo,⁷³ y constituyó una labor que mantuvo a lo largo de su vida. En contraposición, desconfiaba de los llamados “innovadores” o *novatores* —término con el que Leibniz generalmente se refería despectivamente a los cartesianos— que, con espíritu de secta, despreciaban todo lo que los antecedió.⁷⁴ Tal como sostiene Lærke,⁷⁵ es en conexión con esta actitud antisectaria de Leibniz que tiene sentido la clasificación de Spinoza entre los adeptos a Descartes, que menciona en la carta a Thomasius.

En cuanto a Spinoza, ya en 1665 se encontraba trabajando en la *Ética*, pero interrumpe la redacción de la misma para escribir el TTP, que finalmente en 1670 sale a la luz.⁷⁶ La obra versa sobre la libertad de filosofar y la paz del Estado, y presenta una interpretación naturalista de las Escrituras. Asimismo, expone una de las tesis por la que Spinoza será más conocido: la identificación de Dios con la naturaleza. La edita de manera anónima Jan Rieuwertsz, quien tenía la reputación de imprimir libros que rozaban la herejía y estaba fuertemente vigilado por las autoridades.⁷⁷ La noticia llega a oídos de Leibniz rápidamente, tal como puede leerse en una nueva carta a Thomasius de septiembre de 1670, donde recoge la refutación *Adversus anonymum de libertate philosophandi* que su antiguo profesor en Leipzig había publicado recientemente. Al mismo tiempo, aunque

sellos y nombres propios y, posiblemente se hizo una selección de la correspondencia. Cf. Stein, Ludwig, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, G. Reimer, 1890, p. 28; Parkinson, George H.R., “Leibniz’s Paris Writing in Relation to Spinoza” en *Leibniz a Paris (1672-1676)*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, no. 2, Wiesbaden, Felix Steiner Verlag, 1978, p. 75, nota 4.

⁷³ Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁴ Cf. A, VI-4, 1482.

⁷⁵ Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁶ Sobre la redacción de la *Ética*, cf. *Ibid.*, p. 93, Israel, Jonathan, *op. cit.*, pp. 359-269.

⁷⁷ Cf. *Ibid.* pp. 347-359.

para entonces Leibniz no sabía con seguridad quién era el autor,⁷⁸ asocia la obra al *Leviatan* de Hobbes:

Hace poco vi un programa de Leipzig, sin duda realizado por usted, en el que trataba como se merecía un libro intolerablemente licencioso sobre la libertad de filosofar. El autor parece seguir de cerca, no sólo la política, sino también la religión de Hobbes, cuyos rasgos este último dibujó suficientemente del mismo modo en su *Leviatán*, obra cuyo título mismo denuncia su carácter monstruoso: no hay, en efecto, ni siquiera el germen de esta crítica tan maravillosa ejercida por el individuo arrogante (*homo audax*) contra la Sagrada Escritura, que no se encuentre en un capítulo entero del *Leviatán*.⁷⁹

Tal como señala Parkinson,⁸⁰ es Johann Graevius, profesor cartesiano en Utrecht, quien, en una carta de abril de 1671, informó a Leibniz de que el monstruoso pensamiento del que procedía este libro impío era el de Spinoza.⁸¹ Leibniz le transmite la novedad a Thomasius en enero de 1672, y se refiere a Spinoza como un judío excomulgado a causa de sus opiniones ateas, así como un hombre excesivamente cultivado en las letras y un excelente óptico.⁸² Ciertamente, para entonces Leibniz ya había entablado correspondencia con Spinoza. Sin embargo, seguidamente, en febrero de 1672, Leibniz le escribe a Albert von Holten poniendo en duda que Spinoza sea realmente el autor del TTP, siendo que ya tenía certeza al respecto.⁸³ Asimismo, un tono hostil puede verse en una carta a Arnauld de noviembre de 1671, donde Leibniz se refiere a Spinoza por su nombre

⁷⁸ Hay distintas conjeturas sobre la probabilidad de que Leibniz haya leído el TTP antes de saber que era Spinoza su autor. Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 96-97, Vernière, Paul, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁹ LT, 261.

⁸⁰ Parkinson, George H.R., *op. cit.*, p. 75.

⁸¹ “El año pasado apareció ese libro pestilente, cuyo título es *Discursus Theologico Politicus*, que, habiendo seguido los pasos de Hobbes, [...] abrió la ventana al ateísmo. Su autor se dice que fue un judío llamado Spinoza que había sido recientemente excomulgado a causa sus opiniones monstruosas, y su libro también fue proscrito por las autoridades a causa de la misma razón. Supongo que lo has visto, pero si no, te lo enviaré”. A, I-1, 142.

⁸² “El autor del libro sobre la libertad de filosofar, del que has presentado una breve pero elegante refutación a modo de programa, es Benedict Spinoza, un judío *αποσυναγωγος* [expulsado de la sinagoga], a causa de la monstruosidad de sus opiniones, según me cuentan desde Holanda. Por otra parte, es un hombre excesivamente culto en todas las ramas de las letras y, sobre todo, un excelente óptico, que perfecciona unas gafas bastante notables”. LT, 336.

⁸³ “Si Spinoza es el autor de este libro, me parece que no es tan seguro. Por eso me abstengo de nombrarlo, sobre todo en público”. A, II-1, 208.

y como el “autor de aquel horrible reciente libro sobre la libertad de filosofar”.⁸⁴ Lo cual da cuenta de la prudencia, para algunos, o duplicidad, para otros, con la que Leibniz se refería sobre cuestiones vinculadas al filósofo judío.⁸⁵ Asimismo, la cantidad de actividad epistolar asociada a su figura puede explicar el interés cada vez mayor de Leibniz por Spinoza, el autor de una obra que se encontraba entre los grandes acontecimientos intelectuales del año en Europa.⁸⁶ Asimismo, al menos desde 1671, Leibniz ya contaba con una lectura detenida de la obra, tal como puede confirmarse en la respuesta a la anterior carta de Graevius:

He leído el libro de Spinoza. Deploro que un hombre de cultura tan evidente haya caído tan bajo. Su crítica de los libros sagrados se basa en el Leviatán de Hobbes, pero no es difícil demostrar que a menudo resulta floja. Escritos de este tipo tienden a derribar la religión cristiana, cuyo edificio ha sido consolidado por la preciosa sangre, el sudor y las vigilias prodigadas por los mártires. Si [tan sólo] pudieran estimular a un hombre igual a Spinoza en erudición, pero superior a él en su respeto por el cristianismo, a desenmascarar sus numerosos parallogismos y su explotación de las letras orientales.⁸⁷

Ciertamente, ha de tenerse en cuenta quien es el interlocutor de Leibniz a la hora de interpretar el compromiso de tales palabras.⁸⁸ Pero es claro que, más allá de que muestre un concepto fuertemente crítico del TTP, Leibniz ya no consideraba a su autor como un mero filósofo arrogante o un cartesiano entre otros. Antes bien, se trataba de un hombre que, además de tener una gran erudición sobre cuestiones tanto bíblicas como de filosofía natural, era un hábil adversario. A su vez, como decíamos, esta no será la única lectura que realizará de la obra, sino que volverá sobre ella bajo un nuevo cariz entre 1675 y

⁸⁴ GP/I/76.

⁸⁵ Cf. Meinsma, Koenraad O, *op. cit.*, pp. 291, 360-61; Vernière, Paul, *op. cit.* pp. 99, 108, 254; Bell, David, *op. cit.*, p. 8; Friedmann, Georges, *op. cit.*, pp. 250-273; Lærke, Mogens, *op. cit.*, pp. 96-97.

⁸⁶ “No es en absoluto excesivo pensar que durante esos dos años (1670-71), la publicación del *Tractatus* fue para Leibniz el gran acontecimiento intelectual en Europa”. Vernière, Paul, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁷ A, I-1, 148. Trad. del francés en Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁸ Graevius, junto con Van Velthuysen —ambos profesores de la Universidad de Utrecht—, se contaban entre los críticos más severos de Spinoza. Sin embargo, durante su estancia en aquella ciudad, Spinoza los conoció y, tiempo después, Graevius entabló un vínculo directo con él. Cf. Ep49, G/IV/238.

1676. La misma se enmarca en el contexto de la estancia de Leibniz en París, la cual se extendió desde marzo de 1672 a octubre de 1676. Este período parisino es de fundamental importancia para comprender el desarrollo filosófico de Leibniz. Pues fueron cuatro años de profunda formación, en los que abandonó algunas de las tesis que tenía por verdaderas y sostuvo otras a la luz de sus nuevas investigaciones sobre física y matemática. En efecto, cuando Leibniz llega a París era ante todo un joven diplomático, ciertamente culto, pero que aún no había dado muestras reales de sus capacidades matemáticas latentes.⁸⁹ Sin embargo, fue a lo largo de estos años que Leibniz absorbió la ciencia exacta avanzada de la época⁹⁰ y se convirtió en uno de los matemáticos más destacados entre sus contemporáneos.

Por otro lado, allí también conoce a Van den Enden⁹¹ y, durante una breve visita a Londres en 1673, entabla un importante vínculo con Oldenburg, secretario de la *Royal Society* y amigo cercano de Spinoza. Sin embargo, quien renueva su interés por la filosofía de Spinoza es con seguridad Tschirnhaus. Leibniz lo conoce cuando éste arriba a París en septiembre de 1675⁹² y rápidamente trabó amistad con él. La estrecha relación científica entre Leibniz y Tschirnhaus está documentada por las numerosas notas conservadas de sus conversaciones y estudios conjuntos sobre física y matemática.⁹³ Cuando conversan sobre Spinoza, Leibniz muestra un gran interés por conocer más profundamente su filosofía. Tschirnhaus le revela algunos extractos que había hecho de los manuscritos de Spinoza, pero se abstuvo de mostrarle la *Ética*, dada la promesa que le había hecho a Spinoza de no hacerlo sin antes consultarle. Esto se encuentra documentado en la carta que Schuller le escribe a Spinoza el 14 de noviembre de 1675. Schuller transmite el pedido de Tschirnhaus, quien cuenta que ha conocido a Leibniz en París y le ha parecido un hombre desprejuiciado y de extraordinaria erudición.⁹⁴

⁸⁹ Sobre la evolución de Leibniz hacia la madurez matemática, cf. Hofmann, Joseph E. *Leibniz In Paris 1672-1676. His Growth to Mathematical Maturity*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

⁹⁰ Como por ejemplo cuando Claude Clerselier (1614-1684) le confía los manuscritos de Descartes, que Leibniz lee atentamente por primera vez, cf. A, VI-3, 213-17, 386-87. Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 362.

⁹¹ Cf. GP/IV/339, (*Teodicea* §376); Parkinson, George H.R., *op. cit.*, p. 76.

⁹² Cf. Hofmann, Joseph E., *op. cit.*, p. 50.

⁹³ Cf. *Ibíd.*, p. 174.

⁹⁴ Cf. Ep70, G/II/302-303.

La carta es muy ilustrativa de la relación entre ambos, y menciona otras dos cuestiones significativas. Por un lado, refiere a una carta que Leibniz le envía a Spinoza sobre el TTP, lo que abona la tesis de que hubo más cartas entre ellos, dado que la que se conserva es sobre temas de óptica. Por otro lado, también da cuenta de que Leibniz contaba con un acceso directo al TTP y tenía un concepto elevado de la obra. Sin embargo, entre el intercambio de cartas de Spinoza con Leibniz y las palabras de Schuller pasan al menos tres años, y la respuesta de Spinoza muestra una gran cautela. Si bien la impresión que Spinoza tenía de Leibniz era la de un hombre versado y liberal, no era suficiente para confiarle todavía la *Ética*, a la cual Leibniz recién tendrá acceso completo cuando se publica la *Opera Posthuma* en 1677:

Al señor Lybniz (sic), del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Fráncfort. Por lo que he podido colegir de sus cartas, me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente. Quisiera saber antes qué hace en Francia y oír el juicio de nuestro amigo Tschirnhaus cuando lo haya tratado más tiempo y conozca más a fondo sus costumbres.⁹⁵

En efecto, Tschirnhaus continúa profundizando su trato con Leibniz al punto de volverse muy estrecho y prolongarse hasta el final de su estancia en Francia. En cuanto a la *Ética*, si bien consideramos que es probable que Tschirnhaus no le haya entregado a Leibniz la obra, respetando su compromiso con Spinoza,⁹⁶ ello no impidió que le comentara sobre el contenido de la misma. Esto puede colegirse de las anotaciones que Leibniz escribió a raíz de sus conversaciones:

[Mons. Tschirnhaus me habló mucho del libro del señor Spinoza [...]. El libro de Spinoza será] sobre Dios, el alma, la beatitud o la idea del hombre perfecto, de la medicina del alma, de la medicina del cuerpo. [Pretende demostrar cosas de Dios]; que sólo él es libre.⁹⁷

⁹⁵ Ep72, G/II/305

⁹⁶ Sobre la conjetura de la conducta de Tschirnhaus, se apoya en la consideración de un caso paralelo de la misma época, su relación con Christian Huygens, y que puede verse en una carta de Spinoza a Schuller. Cf. Ep72 G/IV/305.

⁹⁷ A,VI-3, 384-85.

Asimismo, si bien las anotaciones evidencian que Leibniz comprende bien algunas ideas de Spinoza, creemos que esto no implica que las comprende de manera suficiente, o al menos no es equiparable con la que contará luego de acceder a la *Opera Posthuma* en 1678.⁹⁸ Además, Tschirnhaus se vio obligado a reconstruir él mismo los argumentos de la *Ética*, conllevando ciertas inexactitudes o recurriendo a la doctrina de Descartes. Las notas de Leibniz, por su parte, resumen una o varias conversaciones que sin duda tomaron la forma de una reflexión conjunta, sin limitarse a una exposición fiel del sistema. Por este motivo es que, para comentadores como Lærke, puede decirse que “[e]l spinozismo que Leibniz llegó a conocer era, pues, un spinozismo específicamente tschirnhausiano, teñido de cartesianismo”.⁹⁹

Otra lectura spinoziana de gran importancia en este periodo es la Carta 12, conocida como la *Carta sobre el infinito*. Se trata de las anotaciones de Leibniz a la carta que Spinoza le envía a Meyer en 1663. Las anotaciones de Leibniz fueron publicadas por primera vez en 1875 por Gerhardt, y posteriormente reeditadas en una versión definitiva en la edición de la Academia, bajo el título *Communicata ex literis domini Schulleri*.¹⁰⁰ La lectura que Leibniz hace de ella, muestra el profundo interés que le generó, al punto de que vinculó pasajes de esta tanto con otras partes de la obra de Spinoza que conocía como con problemas matemáticos que le preocupaban en ese momento. En este sentido, es preciso tener en cuenta que el estudio de Leibniz de la carta se da en un contexto muy especial, que es su gran labor matemática vinculada a la invención del cálculo diferencial que, para esta época, Leibniz ya había desarrollado. Sin embargo, cabe destacar el último párrafo de la Carta 12, donde Spinoza desarrolla una crítica de la prueba cosmológica *a posteriori* de Dios, tal como se sostiene en la filosofía escolástica. Esta prueba establece *ad absurdum* que no puede haber una cadena infinita de causas y efectos, sino que necesariamente debe haber una causa primera en la naturaleza. Según Spinoza, los peripatéticos antiguos y modernos utilizan erróneamente el argumento para probar que debe haber un “comienzo” de la cadena que corresponde a una creación

⁹⁸ En esto coincidimos con Lærke y no tanto con Parkinson, quien sostiene lo contrario. Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 422; Parkinson, George H.R., *op. cit.*, p. 83.

⁹⁹ Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 423.

¹⁰⁰ Cf. A,VI-3, 275-282.

ex nihilo, en la que Dios ocupa la posición de primera causa. En realidad, el argumento debe entenderse en términos lógicos, no en términos temporales y causales:

La fuerza del argumento no reside en que sea imposible que se dé el infinito en acto o el proceso de las causas al infinito, sino sólo en que suponen que las cosas que no existen necesariamente por su naturaleza no son determinadas a existir, a no ser por una cosa que existe necesariamente por su naturaleza.¹⁰¹

Dios no es el primer eslabón de la serie de las causas, pero es “primero” en el sentido de que sostiene la existencia de todos los seres que no son ellos mismos necesarios: es la potencia causal que recorre toda la cadena como condición de la causalidad como tal, y, por tanto, igualmente presente en todas partes de esta cadena.¹⁰² Leibniz está de acuerdo:

Esta es una observación correcta, que concuerda con lo que yo mismo digo, a saber, que nada existe excepto aquello que tiene una razón suficiente para existir [...]. De aquí se sigue algo verdaderamente memorable; que lo que es anterior en la serie de causas no está más cerca de la Razón de las cosas, es decir, del Primer ser, que lo que es posterior; ni el Primer Ser es la razón de las posteriores como resultado de la mediación de las anteriores, sino que es la razón de todas ellas de modo igualmente inmediato.¹⁰³

Como puede verse, Leibniz reconoce su propio principio de razón suficiente en las afirmaciones de la Carta 12: Dios es la causa de todas las cosas en cuanto es la razón suficiente de ellas, el requisito último o *ratio rationis*.¹⁰⁴ No es de extrañar que Friedmann escriba a este respecto que Leibniz, “de acuerdo con su modo habitual, *inflexiona* el pensamiento ajeno hacia el suyo propio”.¹⁰⁵ En este caso, hacia el principio de razón suficiente, y rechaza la idea de una serie infinita de causas que prescindiría de tal principio o Primer Ser, capaz de dar la razón del Universo. Pues, la serie total de causas debe dar ella misma una razón de su existencia, de su elección según el

¹⁰¹ Ep12, G/IV/62.

¹⁰² Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 435.

¹⁰³ A, VI-3, 282.

¹⁰⁴ Cf. A, VI-3, 40-41.

¹⁰⁵ Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 84.

principio de lo mejor, dado que podríamos imaginar otra serie total y diferente.

Por otra parte, como hemos mencionado, Leibniz tuvo un “período amistoso” con Spinoza, en el que llegó a sostener ideas que contienen una gran resonancia spinoziana. Cabe mencionar que, desde la publicación en 1890 del libro de Ludwig Stein en el que presenta dicho “*Spinoza-freundliche Periode*”, la segunda mitad de la década de 1670 ha sido uno de los periodos más controvertidos para los historiadores e historiadoras que estudian la relación entre ambos filósofos. En cuanto a la tesis general de Stein, encuentra una respuesta totalmente opuesta en la tesis de Friedmann, quien dedica una sección de su libro a refutar la lectura de Stein, negando toda posibilidad de cualquier tipo de influencia. Dicha lectura se constituyó como una de las más consolidadas, mientras que la de Stein fue fuertemente criticada, pero también mal comprendida. Por nuestra parte, destacamos la concepción monista de la substancia que puede encontrarse en algunos de los escritos metafísicos del período 1675-1676, hoy conocidos como *De summa rerum*. Allí puede verse cómo el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, uno de los problemas con mayor pregnancia en su sistema, encontrará en la filosofía de Spinoza una formulación de gran atractivo para el joven Leibniz. Tal vez el pasaje más spinozista de Leibniz, que muestra de manera clara el compromiso con un monismo de la substancia, es el que se encuentra en el texto “Que un ser perfecto es posible”. Allí Leibniz dice:

todas las cosas se distinguen no como substancias (es decir, radicalmente) sino como modos, a partir del hecho de que en las cosas que son radicalmente distintas, una de ellas puede ser perfectamente entendida sin la otra, es decir, que todos los requisitos de una pueden ser entendidos sin que sean entendidos todos los requisitos de la otra [...]. [P]or consiguiente, la esencia de todas las cosas es la misma, y las cosas no se diferencian sino en cuanto al modo, lo mismo que una ciudad contemplada desde el lugar más alto difiere de la ciudad contemplada desde el llano.¹⁰⁶

Sin embargo, es preciso atender a las limitaciones y especificidades de esta etapa que se circunscribe a un período relativamente

¹⁰⁶ A, VI-3, 573.

corto, a la luz de los diferentes enfoques y desacuerdos que han existido a lo largo de la historia. Más precisamente, entre quienes, por un lado, ven en *De summa rerum* un sistema que anuncia las doctrinas maduras de Leibniz y que por tanto es una suerte de “proto-monadología”, acentuando la continuidad y no la ruptura del sistema. Por otro, quienes ven en *De summa rerum* una doctrina spinozista o cercana al spinozismo que, si bien esto no contradice la existencia de conceptos embrionarios que luego podrán hallarse en textos posteriores de Leibniz, ellos se encontrarán en cierta tensión con aquella. Es decir, ponderamos las restricciones que presentan las mismas fuentes, ya que se trata principalmente de textos que, aunque llenos de ideas, se encuentran desarrollados a medias, a veces de manera oscura, y cuando se los considera en su conjunto, pueden resultar contradictorios entre sí. Se trata de rasgos que, ciertamente, Leibniz mismo reconocía: “Hay muchas cosas esbozadas y emprendidas, pero ejecutadas o llevadas a la perfección: a decir verdad, nada”.¹⁰⁷ Algo similar escribió sobre el *Pacidius philalethi* de octubre de 1676, y que para algunos comentaristas se aplica al conjunto de los textos del *De summa rerum*: “Encontraréis, como se dice, carbón como tesoro; como obras elaboradas, hojas dispersas y restos mal expresados de rápidas meditaciones, y para el registro sólo a veces conservados”.¹⁰⁸ Igualmente, estas “muchas cosas” esbozadas y emprendidas en este período, dan cuenta de que hubo una coexistencia de pluralidad de ideas que no se resumen ni se explican por la sola cercanía con el spinozismo. Por esto mismo, pueden encontrarse otros motivos para dudar de que Leibniz haya sostenido siempre una única tesis, tanto sobre la relación entre Dios y el mundo, como sobre la naturaleza de la substancia. Leibniz admite en más de una ocasión la época en la que compartió, por ejemplo, la explicación de los átomos de Demócrito, y pueden encontrarse escritos de 1670-71 en los que se percibe una clara cercanía con el mecanicismo de Gassendi o de Hobbes, cuando Leibniz se encontraba componiendo su *Hypothesis physica nova*.

¹⁰⁷ Citado en : Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, París, Félix Alcan, 1907, p. 234.

¹⁰⁸ Citado en: Fichant, Michel, “Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676”, en Heinekamp, Albert y Mettler, Dieter (eds.), *Leibniz à Paris (1672-1676). Tome 1: Les Sciences*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1978, p. 232

Ahora bien, la simpatía con el spinozismo disminuye luego de que Leibniz tuviera acceso a las últimas cartas de Spinoza a Oldenburg durante su viaje a Londres en octubre de 1676, y visitara al propio Spinoza en La Haya al mes siguiente. El punto álgido de la ruptura puede identificarse cuando lee la *Opera posthuma* poco después de su publicación a principios de 1678, alejándose de las hipótesis spinozistas incluidas en el *De summa rerum*, y direccinándose hacia lo que será su filosofía del llamado “periodo medio”. En este sentido pueden entenderse las palabras de Friedmann: “parece haber una bisagra: los duros juicios que Leibniz deja caer sobre Spinoza en [...] el extracto crítico [de la *Opera Posthuma*] son hitos que anuncian e incluso abren un nuevo período”.¹⁰⁹ En efecto, el cambio de actitud es muy claro entre *De summa rerum* y sus notas de lectura de la *Ética*. Ellas contienen la búsqueda de una refutación de la primera parte de la obra, casi proposición por proposición. Además de hacer anotaciones, transcribe pasajes en páginas separadas acompañados de sus propios comentarios y, finalmente, reescribe toda la primera parte. Critica la metafísica básica de Spinoza por oscura y contradictoria, formulando, en particular, una serie de objeciones a la teoría de los atributos. Asimismo, refiere a la teoría de la beatitud y de la eternidad del alma de Spinoza, y no está de acuerdo con que nada sobreviva salvo lo que es eterno en la mente, o sea la idea o esencia del cuerpo. En efecto, dado que el cuerpo se encuentra siempre en constante cambio, le resulta difícil ver cómo su idea puede seguir siendo la misma. No obstante, algunos comentadores y comentadoras han visto en la lectura que hace de la obra de Spinoza, acotaciones que, aunque busquen aclarar supuestos equívocos terminológicos, en la mayoría de los casos introducen importantes distorsiones de sentido en relación con la intención real de Spinoza. En particular, para Hart, Leibniz adapta el vocabulario de la *Ética* a la lógica aristotélica y neoescolástica que rige su propio sistema;¹¹⁰ y, para Lærke, “lejos de cumplir el objetivo de clarificación, este modo de proceder [...] hace imposible cualquier comunicación real entre la doctrina de Spinoza y la de Leibniz”.¹¹¹

¹⁰⁹ Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 113.

¹¹⁰ Hart, Alan, “Leibniz on Spinoza’s Concept of Substance” en *Studia Leibnitiana*, vol. 14, no. 1, Franz Steiner Verlag, 1982, p. 77.

¹¹¹ Lærke, Mogens, *op. cit.*, pp. 846-847.

Por último, cabe destacar que a finales del siglo XIX y principios del XX, hubo un significativo surgimiento de estudios dedicados exclusivamente a la relación entre Spinoza y Leibniz. A diferencia de los comentadores del pasado, estos estudios implicaron la publicación de trabajos monográficos especializados. Entre ellos, hubo quienes argumentaron a favor de una influencia directa de Spinoza en la metafísica de Leibniz, otros que negaron toda posibilidad de un acercamiento y, por último, —desde una perspectiva más moderada—, hubo quienes plantearon que durante algunos años el alemán tuvo una considerable cercanía con el spinozismo. Sin embargo, la gran mayoría de las interpretaciones subsiguientes se inclinaron por negar cualquier relación entre sus propuestas y, en dicha medida, tuvieron por objeto fundamental probar la independencia de las tesis de Leibniz e incluso su rechazo continuo al spinozismo. Entre ellas, es particularmente destacable la lectura de Friedmann, quien sostuvo que ambos filósofos se encuentran “tan alejados que muchas veces parecen no comunicarse el uno con el otro”.¹¹² Asimismo, fueron “un ejemplo incomparable de tesis y antítesis en la dialéctica de la historia de la filosofía”;¹¹³ donde “sus pensamientos van [...] en sentidos exactamente contrarios” y, por ello, “estaban destinados a chocar violentamente”.¹¹⁴ También Parkinson, quien continúa esta idea de un modo incluso más radical, argumenta que no hay ningún momento de cercanía al spinozismo —ni siquiera en los años parisinos de 1672-1676—, siendo la filosofía leibniziana asimismo opuesta al panteísmo y al determinismo.¹¹⁵ Stuart Brown¹¹⁶ y Christia Mercer¹¹⁷ también continúan esta línea interpretativa. Mercer sostiene que Leibniz nunca fue panteísta de ningún tipo: “si bien es cierto que estaba fascinado con la metafísica de la *Ética* y que respondió a los detalles del sistema de Spinoza durante gran parte de su larga vida, es falso que el panteísmo spinozista le tentara

¹¹² Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 204.

¹¹³ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 296.

¹¹⁵ Parkinson, George H.R., *op. cit.*, pp. 73-89.

¹¹⁶ Brown, Stuart, “The Proto-Monadology of the *De Summa Rerum*” en Brown, Stuart, *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 263-288.

¹¹⁷ Mercer, Christia, *Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 427-460; y “Leibniz and Spinoza on Substance and Mode” en Pereboom, Derk (ed.), *The Rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 273-300.

seriamente”.¹¹⁸ Por último, Robert M. Adams también atiende a la influencia spinoziana en Leibniz.¹¹⁹ Coincidimos parcialmente con él que, pese a algunas excepciones en las que se mencionan ciertas coincidencias, “la tendencia preponderante en la erudición [...] es argumentar que Leibniz fue siempre fundamentalmente opuesto a Spinoza”.¹²⁰ Sin embargo, es preciso remarcar que Adams realiza tal diagnóstico a finales de siglo XX, en un momento en el que se da un nuevo punto de inflexión en la historia de la recepción de la relación entre ambos filósofos. El escenario ha variado considerablemente desde entonces, y las lecturas actuales, en general, adoptan posturas más intermedias. Existe un número cada vez mayor de intérpretes que vuelven a reparar en la idea del período amistoso entre ambos sistemas. Aunque, ciertamente, ello no implica necesariamente cuestionar la independencia de la filosofía primera de Leibniz ni, menos aún, de los conceptos del período maduro. Se destaca, entre otras, la tesis que Mark Kulstad presentó en el *VI Internationaler Leibniz-Kongress* de 1994, “Did Leibniz incline toward Monistic Pantheism in 1676?”;¹²¹ así como la obra monumental de Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*, en la que se analizan meticulosamente las fuentes y la historia de la recepción de estas.¹²² Destacamos también la tesis de Rodolfo Fazio, quien sostiene que “la radical oposición que a primera vista se percibe en sus sistemas contrasta con un parecido primigenio difícil de precisar”,¹²³ y analiza la posible *influencia positiva* de la metafísica de Spinoza en el desarrollo de la noción leibniziana de substancia. En particular, evalúa que la lectura de la *Ética* por parte de Leibniz en 1678 tiene relevancia a la hora de comprender la reforma en el concepto de substancia que el propio filósofo alemán declara haber llevado adelante a partir de 1679.¹²⁴

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 273.

¹¹⁹ Adams, Robert M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 123-134.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹²¹ Kulstad, Mark, “Did Leibniz Incline Toward Monistic Pantheism in 1676?” en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1994, pp. 424-428.

¹²² Lærke, Mogens, *op. cit.*

¹²³ Fazio, Rodolfo, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de substancia”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°3, 2016, p. 86.

¹²⁴ Igualmente, destacamos los trabajos reunidos en “Leibniz frente a Spinoza. Una

IV. Consideraciones finales

La lectura que aquí hemos propuesto se inscribe en la línea de estudios contemporáneos que buscan revalidar la tesis de una recepción inicial positiva de Spinoza por parte del joven Leibniz, seguida de una marcada ruptura tras la lectura de la *Opera Posthuma*. Asimismo, las diferencias interpretativas tan pronunciadas que, como hemos mostrado, pueden encontrarse a lo largo de más de trescientos años de historia, pueden explicarse por al menos dos variables principales. Por un lado, por la complejidad del problema que constituye la relación entre ambos filósofos donde no solo se juegan importantes compromisos metafísicos, sino que la misma se inscribe en un contexto teológico-político difícil. Es decir, existieron constantes acusaciones cruzadas, así como una marcada actitud ambivalente de Leibniz en lo que respecta a sus declaraciones sobre Spinoza y el spinozismo, que variaban entre el elogio y el desprecio, según la fecha y el receptor al que iban dirigidas. Por otro lado, por la aparición de cada vez más textos de Leibniz, antes inéditos y, por tanto, inaccesibles a los estudiosos y estudiosas de otros períodos, los cuales se suman a un ya extenso y abultado corpus leibniziano.

Por nuestra parte, examinamos la relación filosófica entre Leibniz y Spinoza a través de los diversos personajes que nutrieron el escenario y el contexto histórico del problema. Esto nos permitió determinar el papel central del cartesianismo como eje articulador de dicha relación. Establecer esta intersección ayuda no solo comprender a sus diferencias, sino también a identificar preocupaciones comunes, como la sustancia y la causalidad. La ambivalencia de Leibniz hacia Spinoza no debe entenderse como una contradicción, sino como una clave para desentrañar la riqueza de su diálogo filosófico. Igualmente, frente a las diversas interpretaciones historiográficas y filosóficas que reviste, consideramos que esta problemática, lejos de haberse agotado, sigue necesitando ser explorada. De este modo, buscamos aportar una nueva luz no solo sobre las diferencias

interpretación panorámica”, en los que se buscar abordar colectivamente una variedad de lecturas: Cf. Cabañas, Leticia y Esquisabel, Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares/UCA, 2014). Así como el estudio de Narváez, Mario, quien repara en la relación de Spinoza con Leibniz y Tschirnhaus, y analiza el interés de ambos en la cuestión del método y de la definición en Spinoza. Cf. Narváez, Mario, “La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 46, Vol. 1, 2020, pp. 109-129.

irreconciliables, sino también respecto de sus afinidades, con el objeto de mostrar hasta qué punto puede encontrarse en ambos filósofos preocupaciones comunes. En cuanto al esfuerzo posterior de Leibniz por “destruir” el spinozismo, nos parece sugerente en lo que respecta a la manera en que el pensamiento de uno se refracta en el del otro. No solo por ser una filosofía con la que Leibniz compartió compromisos metafísicos en el pasado, sino ante todo por ser tan opuesta a su vocación conciliatoria, por la que es tan conocido. En efecto, la de Spinoza es la única doctrina filosófica de envergadura que es completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse como su “eclecticismo conciliatorio”.¹²⁵ Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas. Sin embargo, es claro que la asociación a Spinoza impediría a Leibniz que sus propias ideas filosóficas fueran bien recibidas, teniendo en cuenta el sistema teológico-político de una época que ambos compartían.

¹²⁵ Cf. GP IV, 523-524.

Bibliografía

- Adams, Robert M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Arthur, Richard T.W., “Introduction” en Arthur, Richard T.W. (ed. y trad.), *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672–1686*, New Haven, Yale University Press, 2001, pp. xxiii–lxxxviii.
- Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, París, Félix Alcan, 1907.
- Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico*. Selección, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.
- Beiser, Frederick, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.
- Belaval, Yvon, “Leibniz lecteur de Spinoza,” *Archives de Philosophie*, N°46, 1983, pp. 531–552.
- Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.
- Bredenburg, Johannes, *Enervatio Tractatus Theologico-Politici, una cum demonstratione, geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum*, Rotterdam, 1675.
- Brown, Stuart, “The Proto-Monadology of the *De Summa Rerum*” en Brown, Stuart, *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 263-288.
- Bunge, Wiep van, *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012.
- Cabañas, Leticia, Esquisabel, Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares/UCA, 2014.
- Fazio, Rodolfo, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de substancia”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°3, 2016, pp. 86-108.
- Fichant, Michel, “Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676”, en Heinekamp, Albert y Mettler, Dieter (eds.), *Leibniz à Paris (1672–1676). Tome 1: Les Sciences*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1978, pp. 219-232.

- Förster, Eckart, Melamed, Yitzhak Y., "Introduction" en Förster, Eckart y Melamed, Yitzhak Y. (eds.), *Benedictus de Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946.
- Foucher de Careil, Louis A, Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire, Paris, Briere, 1854.
- , "Introduction" en Foucher de Careil, Louis Alexandre (ed.), *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris, Auguste Durand, 1857.
- Goldembaum, Ursula, "Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations," en Brown, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 92.
- Gootjes, Albert, "The First Orchestrated Attack on Spinoza: Johannes Melchioris and the Cartesian Network in Utrecht," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 79, No. 1 (2018), pp. 23-43.
- Groot Placaet-Boek vervattende de placaten... van de Staten Generael der Vereenigde Nederlanden ende van de... Staten van Holknndt, III, 's Gravenhage, 1658-1796, 9 vols., p. 523-54.
- Hart, Alan, "Leibniz on Spinoza's Concept of Substance" en *Studia Leibniziana*, vol. 14, no. 1, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 73-86.
- Hofmann, Joseph E. *Leibniz In Paris 1672-1676. His Growth to Mathematical Maturity*, Londres, Cambridge University Press, 1974.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 351-533.
- , "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)," en Bunge, Wiep van y Klever, Willem (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Leiden, Brill, 1995, pp. 3-14.
- , *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785.
- Kolakowski, Leszek, *Chrétien sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au 17e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 206-225.
- Krop, Henri, "Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthuysen," en *Studia Spinozana*, Vol. 15, Spinoza and Dutch Cartesianism, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 107-132.
- Kulstad, Mark, "Did Leibniz Incline Toward Monistic Pantheism in 1676?" en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und*

- Europa*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1994, pp. 424-428.
- Lærke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- Lange, J. Joachim, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, Halle Saxonum, 1727. [Facsimil en Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, vol. 3/17, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984.]
- Leibniz, Gottfried W., *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, Richard Bodéüs (ed.), Paris, Vrin, 1993 (LT).
- , *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmann, 1875-1890 (GP).
- , *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Akademie-Verlag, 1923- (A).
- , *Leibniz-Thomasius: Correspondance 1663-1672*, ed. Richard Bodéüs, Paris, Vrin, 1993.
- Malebranche, Nicolas, *Oeuvres*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1979-1992.
- Meinsma, Koenraad O., *Spinoza et son cercle: étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983.
- Mendelssohn, Moses, *Debate sobre Spinoza*, Solé, María Jimena (trad.), Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.
- Mercer, Christia, "Leibniz and Spinoza on Substance and Mode" en Pereboom, Derk (ed.), *The Rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 273-300.
- , *Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, "Spinoza's Reception" en Garrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 405-443.
- Morfino, Vittorio, "Lo spinozismo di Leibniz. Linee di una ricostruzione delle storia della questione" en *ACME*, vol. 49, no. 3, 1996, pp. 55-82.
- Melchioris, Johannes, *Epistola ad amicum, contiens censuram libri, cui titulus: Tractatus theologico-politicus*, Utrecht, Cornelius Noenaert, 1671.
- Narváez, Mario, "La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus", *Revista Latinoamericana de Filosofía* N°46, Vol. 1, 2020, pp. 109-129.
- Nyden-Bullock, Tammy, "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza," en *Studia Spinozana*, Vol. 15, Spinoza and

- Dutch Cartesianism, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 35–65.
- Parkinson, George H.R., “Leibniz’s Paris Writing in Relation to Spinoza” en *Leibniz a Paris (1672-1676)*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, no. 2, Wiesbaden, Felix Steiner Verlag, 1978, pp. 73-89.
- Ramsay, Andrew M., “Appendix to the Foregoing Work Containing a Refutation of the First Book of Spinoza’s Ethics by Which the Whole Structure Is Undermined,” en *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order*, Glasgow, Robert Foulis, 1748, pp. 425–541.
- Regius, Johannes, *Cartesius versus spinozismus architectus*, Amstelodami, B. Lakeman, 1723.
- Spinoza, Baruch, *Obras Completas. Biografías*, trad. Antonio Domínguez, Madrid, ViveLibro, 2015.
- Spruit, Leen y Totaro, Pina (eds.), *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica*, Leiden/Boston, Brill, 2011.
- Stenonis, Nicolai, “Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola,” en Meyer, W. (ed.), *Chronicon Spinozanum*, vol. 1, 1921, pp. 31–43.
- Solé, Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la Santificación de un Filósofo Maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Stein, Ludwig, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, G. Reimer, 1890.
- Thomasius, Jakob, “Adversus anonymum, de libertate philosophandi,” en Thomasius, Christian (ed.), *Dissertationes LXIII*, Halæ Magdeburgicæ, Johannis Friderici Zeitleri, 1670/1693, pp. 571–584.
- Tschirnhaus, E. Walther von, *Medicina mentus sive Tentamen genuinæ Logicæ*, Amstelædami, Apud Albertum Magnum, & Joannem Rieuwerts Juniores, 1687.
- Toland, John, *Letters to Serena*, London, Bernard Lintot, 1704.
- Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.
- Versé, Nicolas Antoine de. *L’Impie convaincu ou Dissertation Contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Crélie, 1684.
- Wachter, Johann G., *Elucidarius cabalisticus, sive reconditæ Hebraeorum philosophiæ brevis et succincta recensio*, Rome, 1706. [Facsimil en Schröder, W. (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I-2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995].