

NEOPLATONISMO, FILOSOFIA NATURAL Y MISTICISMO: FUENTES OCULTAS DEL ROMANTICISMO EN EL KANT PRECRITICO.

Todavía hoy se sigue pensando en la Ilustración como si fuese un cuerpo coherente de ideas y actitudes que constituirían la vanguardia intelectual de Europa. Se la define como racional, liberal, teísta, antimetafísica, e incluso atea, pero se pasa por alto la profunda vitalidad del misticismo en esta época, verdadera fuente del posterior movimiento romántico.

Cábala, hermetismo y la llamada religiosidad emocional ofrecen técnicas para alcanzar la realidad espiritual más allá de la experiencia ordinaria. En esta dirección, la regeneración del hombre se busca en la experiencia mística, religiosa o simplemente espiritual, y ello da lugar a una producción escrita que constituye una "filosofía oculta", así llamada bien por su carácter heterodoxo frente a las ortodoxias religiosas existentes bien por su origen o parentesco hermético, o vinculación a una filosofía natural no mecanicista.

Es curioso que una personalidad como la de Kant se sintiese interesado por la figura de Swedenborg. En los *Sueños* explica que al barajar un concepto de mundo espiritual como república moral en el marco de la traducción newtoniana que había hecho de la filosofía de Leibniz, creyó encontrar eco de ello en las noticias que tenía de la teosofía de Swedenborg.

Esta teosofía tuvo su máxima acogida en este siglo en Inglaterra. La razón estriba en que Swedenborg había combinado en una nueva síntesis un *corpus* de conceptos ya familiares en ella (1); de hecho, los místicos cristianos ingleses que habrían de ser buenos lectores de Swedenborg lo habían sido antes de Böhme, cuya teosofía guarda muchos puntos de contacto con la del primero. El terreno para la acogida de ambos en Inglaterra lo habían abonado el neoplatonismo de Cambridge y la filosofía natural y mística que servía de apoyo a la alquimia (2).

Pero ¿cuáles fueron las razones del interés que Swedenborg despertó en Alemania, en concreto en Kant? ¿Qué terreno encontró aquí abonado para ello? ¿Son estas

razones las mismas que hicieron interesarse a los idealistas, Hegel, por ejemplo, en la mística de Böhme?.

Para responder a estas cuestiones, sería interesante, en primer lugar, señalar los motivos de la afinidad que Kant creyó atisbar entre ciertas ideas suyas y las de Swedenborg. Mi tesis es que esas razones son las mismas que las que pueden servir también para explicar en buena parte la acogida de la teosofía de Swedenborg en Inglaterra y para poner de manifiesto la pervivencia en la tradición alemana –de igual modo que ocurrió en la inglesa– de una de las fuentes principales de las que se nutrió el romanticismo en Europa: el neoplatonismo (3).

En los *Sueños* Kant alude a una filosofía natural antimecanicista en la que confiesa haber apoyado las especulaciones místico-filosóficas en torno a una república moral que él mismo expone. Según esta filosofía, la materia estaría animada de un principio vital, al que se debe a la vez la continuidad y jerarquía de los seres en la Naturaleza.

Kant asociaba acertadamente esta filosofía natural antimecanicista con Newton, del mismo modo que lo hace con otros naturalistas de la llamada química newtoniana y, que, como veremos, tienen en común una filiación directa con el neoplatonismo a través de los antecedentes de esta ciencia, la alquimia (4).

Newton se movía de hecho en una tradición de filósofos naturales que emplearon un *concepto jerárquico de orden natural*, heredado de la Edad Media y vinculado al neoplatonismo, según el cual la Naturaleza sería una cadena de seres que irían desde la materia insensible en forma de minerales hasta Dios (5). Este principio iba aparejado en esa corriente a la afirmación de la *existencia de un principio activo que vivifica la Naturaleza*, que en muchos casos es interpretado simplemente como *principio mediador* de esa actividad, siendo entonces la *fuerza* Dios o algún otro principio absoluto inmaterial.

Las teorías newtonianas de la materia y el éter y sus trabajos de alquimia confirman su vinculación con esta corriente. Mediante esta última hubiese querido probar la gran síntesis de la época, esto es, que un éter o espíritu sutil y elástico es el agente causal de los fenómenos que van desde la gravedad, el magnetismo o el calor hasta la electricidad, la óptica y el movimiento de los músculos a través de los nervios del cuerpo.

El concepto jerárquico de orden natural era muy común en la alquimia, y Newton –que se había sentido atraído por la llamada poesía alquímica hasta el extremo de hacer de copista de la *Ordinall of Alchimy* de Thomas Norton y el *Mystery of the Microcosm*, de Basil Valentine –se había interesado por ella al menos desde 1765, aunque quizá hubiese tenido contacto con ésta mucho antes, probablemente desde 1754, cuando residió por razones de estudio en casa del farmacéutico Clark (6).

Sea como sea, se sabe que en 1765 Newton estaba metido de lleno en sus estudios

alquímicos y que en 1769 compró el *Theatrum Chemicum*, de Lazarus Zetner, antología en cuatro volúmenes de tratados químicos. Al final de su vida, una parte muy importante en extensión de lo que dejó sin publicar eran escritos sobre alquimia (7).

El interés de Newton por la alquimia se debía, en parte a su intento de aliar el mundo de las fuerzas mecánicas con el mundo de los principios activos. En esto coincidía con un platónico de Cambridge, Henry More, cuyo interés en ésta era producto de su intento de probar que algunos fenómenos (transmutación, magnetismo y electricidad) eran el resultado de algo más que el mero impacto de átomo contra átomo. Tras esas operaciones More percibía lo que él denominaba el espíritu de la naturaleza, que media entre un siempre activo Dios y el universo puramente mecánico.

More dedicó gran parte de su trabajo a la refutación de lo que consideraba el incipiente ateísmo del mecanicismo cartesiano. El universo mecánico no debía ser separado, según él, de su creador. Y Newton estuvo desde el principio de acuerdo con este antimecanicismo o anticartesianismo. De hecho, su concepto de acción a distancia y su teoría del éter permitían superarlo.

No se sabe si Newton tuvo contacto directo en su primera juventud con H. More, pero lo que sí es seguro es que estaba familiarizado con *La inmortalidad del alma* de éste antes de que se graduara como bachiller. En la tercera página de las *Quaestiones quaedam philosophicae* escribió bajo el encabezamiento "De los átomos": "El excelente doctor More ha probado en su libro sobre la inmortalidad, más allá de toda controversia, que la materia no puede ser divisible hasta el infinito" (8).

Newton compartía, pues, una teoría neoplatónica de la materia similar a la de More, según la cual los últimos componentes de la materia debían estar animados de alguna fuerza. Esta teoría evoca la monadología de Leibniz, y no sin razón, pues este mismo reconocía a More como uno de sus predecesores (9).

Cuando Newton, siguiendo un principio de la filosofía natural común a alquimia y neoplatonismo según el cual el macrocosmos reproducía el microcosmos y a la inversa afirmó que los cuerpos celestes se atraían mediante una fuerza que permitía la acción a distancia, ello suponía que los últimos componentes de la materia también lo hacían. Y así lo concluyó. Con ello, contrariamente a lo que creían los cartesianos, atribuía a los corpúsculos, como a los astros, una propiedad no mecánica, la atracción a distancia, que venía a añadirse a las propiedades mecánicas, las únicas admitidas por sus adversarios.

Pero había que explicar cuál era el principio-fuente de esa actividad interna de los últimos componentes de la materia y cuál el principio mediador de ella. Y es aquí donde hay que situar las especulaciones que sobre Dios y el éter aparecen al final de la *Optica*.

La filosofía natural antimecanicista de las obras precríticas de Kant anteriores a

1766, completada con la que aparece en los *Sueños*, tiene, como la de Newton, las características de las neoplatónicas: concepto jerárquico de orden natural, continuidad entre macrocosmos y microcosmos, concepto de mónada como elemento último activo de la realidad y afirmación de la existencia de un principio activo que vivifica la Naturaleza, que es la fuente de la actividad en ella y que opera a través de otro principio mediador (sin que en ocasiones queden claros los límites entre ambos).

La tesis de que los últimos elementos de la realidad son activos y están dotados de fuerzas de atracción y repulsión (con lo que el microcosmos reproduciría el microcosmos) se hallan contenidos ya en el primer escrito de Kant, aunque se expondrán de modo sistemático en la *Monadología física*: los últimos componentes de la materia son mónadas, esto es, elementos últimos dotados de un principio activo, y se hallan provistos de dos tipos de fuerza: una de atracción y otra de repulsión, la primera de las cuales es responsable de las figuras de los cuerpos, mientras que la segunda lo es de su impenetrabilidad (10).

En la *Monadología física* Kant es consciente de haber hecho una traducción newtoniana de la monadología de Leibniz, como, por otra parte, el propio título de la obra indica. Es precisamente la concepción activa de los componentes últimos de la materia la que hace posible transitar de la monadología de Leibniz a la teoría de la materia newtoniana y lo que las caracterizaba a ambas —una, teoría filosófica, la otra física— frente al mecanicismo cartesiano, para el que las fuerzas en la naturaleza eran algo externo a los átomos. Y es que tanto Newton como Leibniz habían recibido influencias de la tradición neoplatónica.

Newton en concreto las había recibido a través de la alquimia, la mística, la teosofía (por la que su heterodoxia religiosa le hizo interesarse) y el neoplatonismo de Cambridge, al menos el de la filosofía de Moore; Leibniz, del neoplatonismo y de la *logosmystik* alemana. La concepción vitalista de los componentes de la materia (en su versión física) y de la realidad (en la filosófica) se encuentra en la Edad Media tanto en la alquimia como en filosofías y teosofías tales las de Nicolás de Cusa, G. Bruno, Eckart, y más tarde Böhme. El carácter "neoplatonizante", por decirlo así, de ambas corrientes, la alquímica y la místico-filosófica, ha sido ya suficientemente puesto de manifiesto.

Siguiendo con las relaciones entre la filosofía precrítica de Kant y el naturalismo antimecanicista al que hacemos referencia, antes de la *Monadología*, en el *De Igne*, Kant había introducido en su teoría de la materia, además, al éter (al que identificaba con la materia del fuego y la de la luz) como principio mediador de la actividad de los últimos componentes (11), del mismo modo que lo hiciese Newton. La teoría del éter como medio conciliador de la actividad divina sobre las cosas, aunque confusa, estaba ya en la teosofía de Böhme —al que Newton había leído—, cuyo pan-

vitalismo, el de la *Naturphilosophie* que concibió, era, por otra parte una combinación de las teorías alquímico-filosóficas de Paracelso con las de la tradición mística alemana (Eckart, por ejemplo) (12). Esa introducción por parte de Kant del éter como principio mediador era su aportación personal a la teoría del fuego que aparece en los *Elementa Chemiae* de Boerhaave y que sigue en el *De Igne* en algunos casos casi al pie de la letra (13).

El concepto jerárquico de orden natural y la afirmación de la existencia de un principio activo que vivifica la naturaleza aparecen, contemplados como hipótesis metafísicas –Kant es consciente de que sólo son eso–, en los *Sueños*. Pero la verdadera novedad de éstos no se sitúa en realidad en esta aportación a la teoría de la materia, que en gran parte repite las tesis de la *Monadología* y el *De Igne*, sino que se sitúa en el orden de la filosofía moral. Pues Kant explica sus particulares hipótesis –no por difícilmente fundamentables, menos gratas– respecto a la posibilidad de apoyar sobre una noción de orden jerárquico natural la de orden jerárquico moral.

Este curioso tránsito del orden natural al orden moral había sido en la Edad Media, o, mejor aún, en el Renacimiento, connatural a alquimia y mística, que se hallaban, como ya hemos dicho, estrechamente relacionadas con el neoplatonismo. La última de ellas en concreto, había tomado el concepto jerárquico de orden natural, según el cual la Naturaleza sería una cadena de seres que irían desde la materia insensible en forma de minerales hasta Dios y había hecho de todo ello una traducción mística: había interpretado que la regeneración moral del hombre se inserta en la tendencia al perfeccionamiento existente en ese todo orgánico en que consistiría la Naturaleza (14). El alquimista esotérico, por su parte, veía en la transmutación de los metales un mero símbolo de la mucho más profunda transformación y regeneración espiritual del hombre. Los conceptos de continuidad, jerarquía y perfección eran, pues, extrapolados al orden moral.

En los *Sueños* el propio Kant testimonia de sí mismo que su interés por Swedenborg se debió a que creyó, a partir de lo que había oído sobre su teosofía, que éste postulaba un orden espiritual jerarquizado y que existían ciertas analogías entre ella y la concepción hipotética del orden moral con la que él en ese momento especulaba. Pero sus pesquisas en torno al visionario lo dibujaron ante él como un farsante que explotaba la credulidad de los demás con un pretendido comercio con los difuntos (15).

Según Kant, sería grato poder pensar el orden moral como un mundo jerárquico de seres espirituales que se ordenan en función de su perfección moral y que constituirían un mundo de espíritus relacionados a distancia en el tiempo y en el espacio. Estos seres conformarían una república moral (16).

En los *Sueños* Kant sostiene que el materialismo no explica adecuadamente el fenómeno de la vida en la naturaleza: para ello es necesario recurrir a principios acti-

vos. Y afirma que si el concepto de "ser espiritual", o, mejor, "inmaterial" (17), tiene sentido, ha de ser traducido a términos panvitalistas: entendido como principio activo (llámese espiritual –como opuesto a material– si se quiere) que vivifica la naturaleza. Además de ello, siguiendo con la hipótesis alternativa del materialismo, no ve inconveniente en admitir que ese principio activo ordena jerárquicamente los seres según su mayor o menor presencia en ellos; que el principio activo relaciona a los seres entre ellos mediante fuerzas no mecánicas que son muy variadas en sus formas, pero reductibles a la de repulsión y atracción (fuerzas que aparecen igual en el macrocosmos y el microcosmos); y por último, que existe un medio sutil –llámese éter, flogisto, etc.– mediante el cual dichas fuerzas se ejercen (18).

De este modo la filosofía kantiana de la materia y su cosmovisión naturalista acaba recibiendo en los *Sueños* la forma de las cosmovisiones neopláticas, al añadir a la que había aparecido en las obras anteriores el concepto de orden jerárquico natural y la hipótesis de la existencia de un principio activo vivificador inmaterial. Y es precisamente esta novedad lo que le permite hacer su hipótesis de un orden jerárquico de seres espirituales, de un mundo inteligible ordenado como una república moral.

Una filosofía natural así caracterizada, esbozada en la *Monadología física* y en *Sobre el fuego*, y utilizada en los *Sueños* como fundamento de la hipótesis de la república moral se encuentra estrechamente emparentada con la tradición neoplática, que se encuentra vigente en ese momento en Newton (19), la alquimia, la química newtoniana, el neoplatonismo de Cambridge y las corrientes místicas. Kant no se equivocó al encontrar eco de sus hipótesis metafísicas en Swedenborg porque de hecho la filosofía newtoniana de la materia se hallaba emparentada con la propia tradición mística (Eckart, Böhme,...) y químico-alquímica alemana (Paracelso y Stahl, p. ej.) a través del neoplatonismo. Y la teosofía de Swedenborg guarda una homología muy evidente con estas corrientes místicas.

Ahora bien, aunque en cierto modo panteísmo naturalista con el que Kant especulaba (concebir la naturaleza como un todo orgánico jerárquicamente organizado) esté emparentado con la *Naturphilosophie* de la tradición mística alemana, la utilización filosófica que hace de él es bien diferente. Pues a Kant le interesan únicamente sus consecuencias para la filosofía moral, pero no para una pretendida teosofía. En ningún caso pretende hacer de él una interpretación religiosa o teológica.

De hecho, la filosofía moral que Kant propone en los *Sueños* prescinde del concepto de Dios personal "retribuidor" y hace de éste un innombrable místico (20). Por ello, en nada se asemeja su traducción filosófica del naturalismo neoplático con la que hizo la tradición mística alemana: esta tradición tendrá sus verdaderos continuadores en el Idealismo Alemán (21).

Para Kant esa vía dogmática de la teosofía quedaba cerrada en cuanto reconoce

en la *Disertatio* que la única vía de acceso posible al mundo espiritual sería el simbólico, pero reinterpretando este concepto, procedente también de la tradición místico-platónica de un modo tal que en vez de dar lugar a conceptos, a ideas verdaderas, sólo serviría para aludir metafóricamente a lo absoluto. Según mi tesis ya desarrollada en *La génesis de la Crítica de la razón pura de 1781*, esta obra se origina a partir del intento de mostrar la imposibilidad de un uso simbólico dogmático (esto es, susceptible de dar lugar a un conocimiento verdadero) de las representaciones intelectuales que aluden a lo que está más allá de la experiencia, mostrándolas, genéticamente, como procedentes de analogías negativas de lo inmanente, del mundo material. Pero separando a su vez esas representaciones intelectuales, es decir, las Ideas de aquellas otras que, sin proceder directamente de la experiencia efectiva, están legitimadas para anticiparla en cuanto han sido originadas por las condiciones *a priori* que hacen posible la experimentación misma y su elaboración lógica (22).

El uso simbólico es un uso del entendimiento reconocido en la tradición místico-neoplatónica que no hay que confundir con el uso real del entendimiento sostenido por los racionalistas. No es una elaboración lógica del material procedente de la intuición intelectual (en la que el sujeto es activo) ni de las ideas innatas (ya puestas por Dios en el alma desde el momento de nacer), sino que hace mención a la capacidad creativa lingüística y poética del entendimiento humano mediante la cual es capaz de dar expresión metafórica a un conocimiento oscuro que tiene de lo que está más allá de la experiencia que la mayoría de las veces se explica como revelación divina y otras, más propias de los siglos ilustrados, como inspiración (23).

En los *Sueños* Kant recoge, en lo que al conocimiento del mundo inmaterial se refiere, un principio connatural tanto a la mística como a la teosofía: la imposibilidad del "hombre carnal" para referirse a lo espiritual salvo por medio de negaciones que aluden al mundo trascendente ("el mundo espiritual") mediante "analogías negativas" respecto al mundo inmanente (el "mundo carnal") (24).

Este principio se halla ligado a otro también común a la mística y la logomística: la dualidad irreconciliable hombre exterior (o "carnal") –hombre interior (espiritual) y la imposibilidad de comunicación entre uno y otro. Y con un tercero: la única posibilidad de tener noticias del mundo espiritual es por manifestación activa de este sobre el hombre interior, que es pasivo gnoseológicamente, y no sobre el carnal.

Según Kant, pudiera ser posible la acción a distancia del mundo espiritual sobre el hombre interior, pero reconoce que esa información jamás podría llegar a él en su aspecto "carnal" (25). Salvo de modo más o menos metafórico, a través de la Imaginación, y con un valor exclusivamente estético. Y en esta valoración de la imaginación como único acceso posible a lo inmaterial coincide con la logomística de Böhme y el neoplatonismo y abre la vía al posterior movimiento romántico. Pero

difiere de ellos porque no le parece que el uso metafórico o simbólico dé lugar a ningún tipo de conocimiento.

Así pues, en la filosofía precrítica de Kant se hallan ya contenidos muchos de los rasgos que caracterizarán su último pensamiento filosófico y que están emparentados con el neoplatonismo, verdadera fuente del movimiento romántico europeo. Mi tesis es que, del mismo modo que en Inglaterra el platonismo y la filosofía natural que le era pareja abonaron el terreno para la recepción de teorías místicas (del tipo de las de Swedenborg y Böhme), también lo hizo en Alemania (el interés por Swedenborg de Kant –y el panteísmo naturalista y misticista que los *Sueños de un visionario* evidencian– lo ponen de manifiesto). Es evidente que el newtonianismo reactivó en la filosofía alemana –comenzando por el caso concreto de la filosofía de Kant– los elementos neoplatónicos de su tradición logosmística (Cusa, Böhme) que aún pervivían en las filosofías de Leibniz y Wolff, así como de la filosofía natural no mecanicista presente en ciencias como la química (Stahl). Y también lo es que este neoplatonismo constituiría en ella, como en Inglaterra, la principal fuente del Romanticismo.

Cinta CANTERLA

NOTAS

(1) Cf. Clarke Garret: "Swedenborg and the mystical Enlightenment in late eighteenth-Century England", en *Journal of the History of Ideas*. Vol. XLV, n.º 1, (1984) pp. 67 y ss.

(2) La teosofía de Swedenborg se hallaba emparentada con aquella tradición mística (Böhme, por ejemplo) que vinculaba la teosofía al naturalismo de la alquimia. De hecho, la imaginaria de Swedenborg fue absorbida en el continente por los rituales de la francmasonería ocultista, cuyos miembros reconocían su afinidad con las concepciones de la realidad espiritual de la cábala y la alquimia.

(3) Cf. Michael H. Bright: "English literary Romanticism and the Oxford Movement", en *Journal of the History of Ideas*, vol. XL, (1979), pp. 385 y ss; C. Garret: "Swedenborg and the Mystical Enlightenment in Late Eighteenth-Century England" en *Journal of the History of Ideas*, vol. XLV, (1984), pp. 67-81; R. Haven: Coleridge, Hartley and the Mystics, en *Journal of the History of Ideas*, vol. XX (1959), pp. 477-494; H. Piper: "The pantheistic Sources of Coleridge's Early Poetry", en *Journal of the History of Ideas*, vol. XX (1959), pp. 47-59; R. Schofield: "J. Priestley, eighteenth-century British Neoplatonism and S.T. Coleridge", en E. Mendelsohn (ed.): *Transformation and tradition in Sciences, Essays in honor of I. Bernard Cohen*, Camidge, Univ. Press, 1984, pp. 237-254.

(4) Las fronteras entre química y alquimia siguen siendo difusas en este siglo, aunque sus objetivos son ya diferentes: mientras que el químico especula sobre la naturaleza y el número de los "elementos" de las cosas, el alquimista busca realizar en la práctica su transustanciación. Pero en muchos casos tienen aún en común el mismo naturalismo holista. Sobre el concepto de Naturaleza en la química y la alquimia en el S. XVIII puede verse Jean Ehrard, *L'idée de Nature en France dans la première moitié du XVIIIe Siècle*, Paris, Slatkine, 1981, pp. 38 y ss. En relación al interés de Kant por la química, cf. C. Canterla: "La teoría de la materia de Kant y la 'química newtoniana'", en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* (1991), pp.

(5) Cf. Richard S. Westfall: "The Foundations of Newton's Philosophy of Nature", en *British Journal for the History of Science*, I, n.º 2 (1962).

(6) Cf. Richard S. Westfall: *Newer at Ref. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge, University Press, 1980, p. 63. More había sido tutor de Joseph Clark, hermano del farmacéutico Clark, que, aparte de médico era profesor auxiliar en la misma escuela en la que estudiaba Newton cuando adolescente. Josef Clark era además el dueño de la biblioteca que después quedó en el ático de la farmacia Clark y que Newton visitaba a menudo cuando estaba en Woodsthorpe ante de ir a Cambridge. Por otra parte, médicos y farmacéuticos, en razón de su profesión, estaban muy familiarizados con química y alquimia, por lo que es plausible suponer que Clark contaría en su biblioteca con tratados al respecto.

(7) Sobre el interés de Newton por la alquimia, cf. M. Boas Hall: "Newton's voyage in the strange Seas of Alchemy", en M.L. Righini Bonelli (eds): *Reason Experiment and Mysticism*. New York, Science History Publications, 1975, pp. 239-246; P. Casini: "Newton, a Sceptical Alchemist?", en *Idem*, pp. 233-238; R.S. Westfall: "The Role of Alchemy in Newton's Career", en *Idem*, pp. 189-232; R.S. Westfall: "Newton y la alquimia", en Brian Vickers (ed.): *Mentalidades ocultas y científicas del Renacimiento*. Madrid, A. Editorial, 1900, pp. 255-279; R.S. Westfall: "Newton's Marvelous Years of Discovery and Their Aftermath: Myth versus Manuscript", en *Isis*, 1980, 71 (256), pp. 109-121; G.E. Christianson: "Los tesoros de la oscuridad", en *In the Presence of Creator, Isaac Newton and His Times*, New York, The Free Press, 1984, vers. cast., *Newton I y II*, Barcelona, Salvat, pp. 255-261; B.J.T. Dobbs: "Newton's Alchemy and His Theory of Matter", en *Isis* 1982, 73, pp. 511-528. Este interés no fue la única faceta heterodoxa de Newton: fue también antirritinario y una parte muy extensa de los escritos que dejó al morir lo eran de teología poco ortodoxa y cronología. Incluso había estado interesado por el lenguaje profético —sabía hebreo—, llegando a creer que había existido uno común en el próximo oriente y recurriendo incluso a Artemidoro (al que, por cierto, Kant cita en los *Sueños*). Cf.: R.H. Popkin: "Newton's Biblical Theology and his Theological Physics", en P.B. Scheurer & G. Debrock (eds.): *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, Archives Internationales d'Histoire des Idées 123 (1988).

(8) Newton, *Quaestiones...*, U.C.L., Add. Ms. 3996, fol. 89.

(9) El término mónada fue usado por vez primera por los pitagóricos y más tarde por autores neoplatónicos o pitagorizantes o neopitagorizantes, que lo utilizaron para designar el carácter de la unidad o unidades inteligibles. Adquirió un sentido filosófico central con ciertos autores de comienzos de la Edad Media, entre los que destacan Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Este último, en la *Cena delle cenare*, desarrolla un atomismo que en algunos aspectos pretende ser una reviviscencia de Demócrito y Epicuro y una doctrina opuesta a la aristotélica, pero los átomos de Bruno no son propiamente "materiales", sino átomos "animados", "vivientes". Es interesante señalar que las teorías monadológicas renacentistas estaban muy vinculadas a la teoría de la relación macrocosmos-microcosmos, según la cual lo múltiple se refleja en lo uno. Como ya hemos indicado este es el principio que justifica en la cosmología newtoniana y en la química vinculada a ella que pueda esperarse de las partículas activas o mónadas que posean también fuerzas de atracción y repulsión como los astros. La monadología física de Kant recoge esta filosofía de la materia. En cuanto a Leibniz, este filósofo no ignoraba los precedentes para su Monadología: no sólo Bruno o More, sino también un cierto "Johanne Dee Londinensi, autore Monadis Hieroglyphicae" (Gerhardt VII, 204). Sobre el término "mónada", cf. J. Ferrater Mora: *Diccionario Filosófico*.

(10) Ak. I. 480-484.

(11) Ak. II. 377.

(12) Cf. A. Koyré: *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siècle allemand*. París, Gallimard, 1971, y *La philosophie de J. Böhme*. París, Vrin, 1929.

(13) Cf. las notas a mi traducción castellana del *De Igne* en *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo I* (1991).

(14) Sobre las vinculaciones de la idea de la regeneración moral a la de perfeccionamiento natural en el s. XVIII, cf. Jean Ehrard, *L'idée de Nature...*, pp. 186 y ss.

(15) "No obstante, digo sin rodeos en lo que concierne a semejantes cáusticas comparaciones que no estoy para bromas, y aclaro brevemente que o bien hay que suponer en los escritos de Swendenborg más perspicacia y verdad que la que se deja ver en una primera ojeada, o que si concuerda con mi sistema es puramente casual, del mismo modo que a veces los poetas, al delirar, profetizan, según se cree, o al menos según afirman ellos mismos cuando aciertan de vez en cuando". *Träume eines Geistesehers*, ed. de C. Canterla, Univ. de Cádiz, 1989, 132 <96>, 14-23. (El número entre <> corresponde a la paginación de las impresiones originales).

(16) *Träume*, 66 <40> - 76 <47>.

(17) Kant distingue, en rigor, entre "ser espiritual" y "ser inmaterial": "Seres simples de este tipo se llamarán inmateriales y, si tienen razón, espíritus". *Träume*, 38 <13>, 2-4.

(18) *Träume*, 56 <29> y ss.

(19) Sobre la vinculación de la filosofía natural de Newton y el neoplatonismo, cf. B.J.T. Dobbs: "Newton's Alchemy and His "active principle" of gravitation", en P.B. Scheurer & G. Debrock (eds.), *op. cit.*, pp. 55-79; del mismo autor "Newton's Alchemy and His Theory of Matter", en *Isis* 1982, 73 (269), pp. 511-528 J. Ehrard: *L'idée de Nature...*, pp. 127 y ss.

(20) El concepto de república espiritual permite concebir como finalidad de la vida moral la *ascensión* hacia un "lugar" mejor en la jerarquía de los espíritus y, con ello, la relación con espíritus más perfectos, con lo que se interpreta de un modo diferente el concepto de retribución en la "otra vida". Por otra parte, hablo de Dios como "innombrable místico" por cuanto sobre él, como sobre el mundo espiritual en general, según recoge Kant en su "hipótesis metafísico-moral", no puede hacerse referencia sino de modo simbólico. Sobre el concepto de "símbolo" en la *Logomystik* alemana, cf. K.O. Apel: *Die Idee der Sprache in der Tradition der Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1963.

(21) Cf. A. Koyré: *La philosophie de J. Böhme*.

(22) Cf. C. Canterla: *La génesis...*, pp. 77-98.

(23) La concepción de la fuente de la actividad poética como revelación y la que la interpreta como

inspiración se hallan aún interpenetradas en la poesía romántica y en el concepto de "genio" del Romanticismo.

(24) *Träume*, pp. 78 <50> y ss.

(25) *Träume*, pp. 62<35> y ss. 76 <47> y ss.