



LA POLEMICA SOBRE EL ESPINOSISMO DE LESSING

MANUEL FERNANDEZ LORENZO

Oviedo



El tema que voy a desarrollar es un lugar común de manuales y demás libros sobre la filosofía contemporánea, y en especial, sobre la gran filosofía alemana de finales del siglo XVIII, pero que, quizás precisamente por ello, permanece como un tópico intocado a través del cual se transita cuanto más aprisa mejor. Es uno de esos temas asombrosamente marginados por la masa ya considerable de investigadores que dirigen sus energías hacia los grandes nombres como Kant, Hegel, Nietzsche o Heidegger, a los cuales acuden como moscas a un panal de rica miel. Y las mieles kantianas o nietzscheanas —en tanto que prototipos de filósofos que han absorbido abrumadoramente la atención docta y profana de los siglos XIX y XX respectivamente— aun siendo mieles innumerables, no son infinitas, por lo que la repetición monótona de tantas y tantas monografías hace cada vez más pesado, agobiante y superespecializado un trabajo que no debería serlo. Por esta razón me interesa más dirigir mi investigación hacia un tema poco estudiado, aunque sea, como en este caso lo es, un tópico manido.

Las *Spizona-Briefe* de Jacobi provocaron en su tiempo una especie de estruendo y escándalo que conmovió la Historia de la Filosofía dirigiéndola por unos rumbos impensados para entonces hasta tal punto que el propio Hegel hace comenzar la filosofía contemporánea («die neuste deutsche Philosophie») por esta publicación en la cual el aprendiz de brujo Jacobi habría desatado el famoso «espinosismo» de Lessing, verdadero maestro, al igual que Kant, de las subsiguientes y brillantes generaciones filosóficas.

Pero el kantismo necesitó cierto tiempo para imponerse ya que, como señala H. Timm, hasta que no pasó la mitad de los ochenta la *Crítica de la Razón Pura* sólo

era conocida en círculos profesoriales y únicamente consiguió un amplio eco a consecuencia, precisamente, de la polémica sobre Espinosa que desata Jacobi (Ver Timm, 1974, p. 385). Además no provocó una cesura comparable en la historia de la filosofía, pues la destrucción crítica de la *Theologia rationalis* por Kant en dicha obra no dio lugar a ningún escándalo (Timm, op. cit., p. 362). Quizás la razón esté en el carácter más académico y artificioso de Kant, en tanto que Lessing, más cercano a los «filósofos populares» actúa como un verdadero legislador en la orientación del gusto filosófico, sobre todo en su vertiente artística con sus *Cartas concernientes a la literatura más reciente* (1759), *Laoconte* (1766), *Dramaturgia hamburguesa* (1767-1769) o en relación con la religiosidad: *Natan el sabio* (1779), *La Educación del género humano* (1780), etc. Y el gusto filosófico de Lessing al declararse discípulo de un Espinosa, considerado entonces todavía como un «perro muerto» —expresión lessinguiana que después se ha hecho famosa— empujó a leer con atención la *Ética* a dos jóvenes generaciones tan prodigiosas como la de Goethe y Fichte o la de Schelling y Hegel.

Pero no nos precipitemos pues debemos contemplar antes la situación histórica-filosófica en que se produce este hecho de efectos tan profundos en la Filosofía contemporánea. La muerte de Wolff en 1754 precipitó la disolución de su escuela, la cual, sin haber llegado al monopolio, era la última filosofía académica dominante en Prusia. Filosofía que a juicio del propio Lessing expresado al principio de su *Laoconte* encajaba perfectamente con el espíritu racionante que pretendía ser elevado a expresión máxima de lo alemán: «Los alemanes, precisamente, no carecemos de libros sistemáticos; de un par de excelentes definiciones somos capaces de deducir, en el mejor orden, todo cuanto queramos y sin que en ello nos aventaje cualquier otra

nación del mundo» (trad. Enrique Palau, Orbis, Barcelona, 1985, p. 39).

Desde la muerte de Wolff hasta 1785, fecha en la que el kantismo empieza a tener éxito, hay una diáspora filosófica en la cual el polo dominante escapa de las universidades, donde pugnan las confesiones religiosas con un wolfismo favorecido por Federico el Grande, y pasa a la llamada «filosofía popular», la cual, no obstante, mantiene cierta ósmosis con la filosofía universitaria, pues wolfismo y filosofía popular son dos versiones alemanas de la Ilustración. Esta filosofía popular era de aspecto antisistemático, en tanto que antiescolástica o antiacadémica, y se desarrollaba más bien en los salones sociales y cosmopolitas del Berlín del Rey filósofo, o de Leipzig, ciudad que es «compendio del mundo» para Lessing, Hamburgo donde se funda un teatro nacional, etc. Sus formas de expresión no son los tratados, sino el ensayo, los diálogos, rapsodias, artículos periodísticos y de revistas literarias (*moralische Wochenschriften*), la poesía y la novela filosófica (*Bildungsroman*), etc. Sus filósofos no son, en su mayoría, profesores, sino funcionarios (secretarios, bibliotecarios, etc.), y conforman una generación estética que rinde culto a los buenos modales, a la elegancia mundana impregnada de sentimentalismo rousseauiano, con escaso interés por las ciencias naturales y una preferencia no disimulada por los temas morales o antropológicos, como los verdaderamente importantes en la educación del género humano. Entre estos filósofos populares destaca el gran trío berlinés: Mendelssohn, Nicolai y Lessing.

Pero Lessing debe ser considerado aparte pues, aunque es, por su formación, un ilustrado, su genio simpatiza con el romanticismo (M. Ghio, 1957). Además su influencia en las brillantes generaciones que le siguen será considerablemente mayor, más que por sus doctrinas propias, por su capacidad para digerir y dar vida a la gran herencia que se ha ido acumulando en la cultura europea durante el siglo xvii y la primera mitad del xviii: la filosofía de Descartes, Espinosa, Leibniz, la nueva matemática de Newton-Leibniz, el deísmo inglés y su crítica de la revelación (Schafesbury, Burke, Toland, Bolingsbroke, etc.), el misticismo pietista defensor de la razón práctica con su centro difusor en Halle, los trabajos franceses de crítica histórico-literaria desde Bayle a Voltaire, pasando por Rousseau, Montesquieu y, sobre todo, Diderot.

Desde el punto de vista filosófico nos interesa aquí una característica que da a Lessing, por lo demás, su propio perfil y que es la conjunción entre la Monadología de Leibniz y el Uno y Todo espinosiano. La interpretación de las relaciones entre Leibniz y Espinosa es la gran cuestión de mediados del xviii. Para Mendelssohn, de obediencia wolffiana en estos temas, el Sistema de Espinosa es el mundo de Leibniz pero antes de expandirse en Monadas, pues después ya quedaba Espinosa arrimado a Leibniz. Para Lessing, por el contrario, era Leibniz quien quedaba arrimado a Espinosa, tal como se manifiesta en su escrito «Es por medio de Espinosa como dio Leibniz con la pista de la armonía preestablecida» (1763), y por tanto Leibniz entra así al servicio del espinosismo, tesis ya mantenida también por los materialistas franceses y por Diderot en su *Sueño de D'Alambert* (1769). Descartes, el otro gran metafísico, será para Lessing un paralelo de Lutero, un gran reformador que purga el pensamiento de la tiranía

escolástica platónico-aristotélica haciendo más fácil el acceso a una verdad filosófica que aparece como una nueva tierra prometida.

Las simpatías de Lessing son, sin embargo, mayores por Espinosa que por Leibniz, a pesar de ser éste alemán, en parte por su inclinación característica hacia toda doctrina perseguida o atacada con malas razones, aunque no la compartiese enteramente, tratando de buscar algo que la justificase. Pero también porque sentía cierta afinidad hacia Espinosa. Sin embargo es curioso que no dejase nunca entrever tal apego mantenido ya desde sus 20 años, como lo muestra la carta a Michaelis (16-10-54), y ello a pesar de su placer por comunicar sus ideas e investigaciones. Más concretamente sabemos por A. Liepper (1979) que a partir de 1754 se fortalece el interés de Lessing por Espinosa, siendo durante su estancia en Breslau, a partir de 1763, cuando estudió el *Tratado teológico-político* y la *Ética*. Esta última quizás ya en alemán, pues desde 1744 existía una primera traducción de J. Lorenz Schmidt (R. Schwarz, 1969, p. 279, n. 29) con el añadido de un texto de Wolff que trataba de conjurar el temible fantasma desconocido. Lessing llegará a ver la *Ética* de Espinosa como un «libro elemental» al cual, aunque pueda ser superado, siempre hay que volver a leer (cáp. 68 de la *Educación*). La traducción alemana de Lorenz Schmidt lleva un prólogo de Jarig Jelles, conocido corresponsal de Espinosa, en el cual se dice, contra Wolff, y por medio de citas bíblicas, que la doctrina de Espinosa no es ateísmo sino que está de acuerdo con el humanismo cristiano: «Amar a Dios sobre todas las cosas y la prójimo como a sí mismo, es la suma del Nuevo Testamento y el claro α y ω de la Filosofía de Spinoza» dice Jelles (Timm, op. cit. p. 162).

Pero los textos lessinguanos que dan fe de su espinosismo son póstumos: «Es por medio de Espinosa...» (1763) y «Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios» (1763), textos breves, pero muy propios de un hombre que no escribía una línea en vano. Hasta entonces la obra de Espinosa se conocía sobre todo por el método de la lectura doble, del cual es exponente el famoso *Diccionario* de Bayle, o también por el más tosco consistente en editar la *Ética* bajo el título de «Refutación de Espinosa», debido a ser éste todavía la bestia negra de las iglesias calvinista, luterana y católica. Espinosa era para el cura Meslier un moderno caso Epicuro y para Ch. Kortholt un impostor, junto con Herbert y Hobbes (*De tribus impostoribus magnis*, 1680). Entre los historiadores alemanes, Kuno Fischer en su *Historia de la Filosofía moderna* (Heidelberg, 1865), habló de una muerte espiritual de Espinosa hasta que es resucitado por Lessing. No obstante Kracauer (1881, p. 21), supone que Espinosa, aunque mal entendido en puntos esenciales, fue una fuerza que atrajo poderosamente la atención de los sabios durante la primera mitad del xviii en Alemania, según testimonio de Bruckers. El traductor alemán en 1733 de la vida de Espinosa publicada por Colerus en 1705 habla, en el prólogo, de que se escribió y habló mucho del filósofo en los últimos 100 años. Quizás se hablase más de la persona que de la obra. No obstante ello hay también un cripto-espinosismo en Francia con Boulainviller, en Inglaterra con Toland, etc.

Las conversaciones entre Lessing y Jacobi sobre Espinosa tienen lugar, en una primera ocasión, en Wolfenbüttel del 5 al 11 de julio de 1780 y, en una segunda ocasión,

en Braunschweig y Halberstadt del 10 al 15 de agosto del mismo año. Jacobi va a visitar a Lessing, el cual se había interesado por la novela *Allwill* del primero enviándole algunos mensajes amistosos: «Al contacto con la generación del *Sturm und Drang*, Jacobi se convenció de que el hombre se estimula menos por conceptos (como creían los ilustrados) que por pasiones. La seca voz de la prosa filosófica no era suficiente para arrastrar los corazones. Por eso comienza Jacobi su tarea de escritor con relatos que descubren el centro desde el cual aman y odian, se acercan y se repelen los mortales. Tal es el cometido de las novelas *Allwill* y *Woldemar*. En ellas no había de aparecer el hombre abstracto con sus enseñanzas teóricas, sino el hombre concreto que encarna un carácter, un gozo, un conflicto universal» (J. Cruz Cruz, 1986, p. 51). Pero Jacobi va a ver a Lessing con la intención de lanzarlo contra esta generación del «*Sturm und Drang*», contaminada de espinosismo sobre todo en su ala más radical.

La polémica, sin embargo, no estallará hasta 1785, muerto ya Lessing, cuando Jacobi publicó su conocida obra *Sobre la doctrina de Espinosa en cartas al señor Mendelssohn*. En ella se incluyen las famosas conversaciones como un texto reconstruido de memoria y no tomado al pie de la letra. Pero Jacobi gozaba de una proverbial memoria y, además, la crítica y los amigos más cercanos a Lessing (Nicolai, Mendelssohn, Elisa Reimarus) reconocieron en él las doctrinas y la forma de ser característica del venerado amigo. En realidad fue Mendelssohn quien, queriendo salvar a Lessing de la acusación, entonces terrible, de espinosismo (sinónimo de ateísmo), acusación que veía venir, se adelantó y, en vez de la biografía sobre su amigo que estaba preparando, presentó polémicamente en sus *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1785) la versión de un Lessing espinosista, ciertamente, pero de un espinosismo purificado («geläuterte spinosismus») y no tosco y ateo como el que usualmente circulaba. Tal publicación tenía lugar después de que Elisa Reimarus pusiese en comunicación epistolar, a partir de 1783, a Jacobi con Mendelssohn, en la que el primero no sólo intentaría aclararle el punto de vista de Lessing sobre Espinosa, sino que expondría asimismo con gran destreza su visión personalísima de la esencia misma del Sistema espinosista, que era, a su juicio, la verdadera condensación del espíritu de la filosofía moderna.

Pero Mendelssohn, desistiendo en su proyecto de hacer una biografía de Lessing, comenzó a redactar al hilo de tal correspondencia otro libro, las *Morgenstunden*, destinado a combatir el panteísmo ateo. Jacobi tuvo inmediatamente conocimiento de este libro y se decidió a imprimir su *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785), libro que, como ya dijimos, constituyó el acontecimiento filosófico más importante en Alemania desde la edición de la *Crítica de la Razón Pura*, pues aunque parecía un escrito de circunstancias, contribuyó decisivamente, sin embargo, por una parte al conocimiento de la obra de Espinosa por la generación que forjaría el Idealismo alemán y, por otra parte, a la muerte definitiva del racionalismo metafísico que, a pesar de Kant, todavía dominaba la filosofía alemana. A su vez Mendelssohn replicó con otro escrito titulado *An die Freunde Lessings* (1786), en el cual se lamentaba amargamente de que Jacobi hubiera acusado a Lessing, el autor del *Natan*, de ateísmo. Poco después falleció, como insinúa Goethe, a causa del disgusto

que le produjo la polémica. Por ello Timm (op. cit., p. 186) supone que Jacobi eligió un mal blanco, el bueno de Mendelssohn, convirtiéndose, sin pretenderlo en un catalizador negativo para los románticos. Jacobi, finalmente, contestó con su *Wider Mendelssohn's Beschuldigungen* (1786), en donde salva su honor afirmando que las declaraciones de espinosismo fueran hechas por Lessing en presencia de otras personas y no como una confesión íntima o puramente privada.

Este sería un primer momento de la polémica en la que, en un segundo acto, entran otros importantes personajes como Goethe, Herder y Kant, quienes se enfrentan tanto con el «irracionalismo» de Jacobi como con el «racionalismo» de Mendelssohn. Kant, a diferencia de los otros dos, no estudió directamente a Espinosa, sino que se formó sus opiniones del llamado «espionismo» a través de Bayle y Wolff primero, y después por Jacobi mismo, llegando a confesar a su amigo Hamman que nunca había tenido tiempo, por dedicarse a su propia filosofía, para ocuparse de estudiar correctamente la filosofía de Espinosa. En su pequeño escrito, con el que terció en la polémica, titulado *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, no se inclina ni por las explicaciones de Mendelssohn ni por las de Jacobi, aunque simpatiza más con el carácter intelectual del primero con el cual, según Timm (op. cit., p. 190) comparte la ignorancia o insensibilidad ante dos elementos tan importantes como el *Sturm und Drang* y la polémica sobre los «Fragmentos» de Reimarus, entre Lessing y los teólogos.

Espinosa, sin embargo, no era un desconocido para Goethe y Herder, pues se habían ocupado ya de él a principios de los 70. Goethe leyó la *Ética*, en latín, en un ejemplar que le prestó Herder, y que, a su vez, prestará después a Schelling, otro «Spinoza redivivus» como lo llamará Federico Schlegel. En carta a Zelter (7-11-1831) confesará Goethe que siempre llevaba consigo la *Ética* de Espinosa. Goethe conoció a Jacobi en el verano de 1774 en Düsseldorf y en la residencia de este último, en Pempelfort, le comunicó la vasta perspectiva sobre el mundo natural y moral que le había abierto Espinosa, quien encajó perfectamente en el panteísmo que fermentaba ya en el poeta. Pero también se aperció de que Jacobi estaba más adelantado que él en el conocimiento del filósofo, al que Goethe nunca leyó sistemáticamente. En este sentido escribe a Jacobi (9-6-1785): «no puedo decir que he leído de seguido los escritos de este hombre excelente, ni que he tenido nunca ante mis ojos su entero edificio especulativo. Mi modo de pensar y de vivir no me lo consienten. Pero cuando me pongo a leer a Espinosa creo comprenderlo, en el sentido de que no me parece que se contradiga, y puedo sacar de ello una influencia benéfica para mi modo de pensar y de actuar» (apud Scholz, 1916, p. CVIII).

Herder se interesó por Espinosa antes de su encuentro con el joven Goethe, durante su famoso viaje, en Estrasburgo (1770-1771). Rudolf Haym (1954, vol. I, p. 669) sostiene que Herder leyó la *Ética* en torno a 1775 por primera vez; pero Volrath (1911, pp. 1-2) se opone, pues los *Grundsätze der Philosophie* (1769) le parecen atestiguar una influencia directa en forma de ateísmo y acosmismo. Lindner (Weimar, 1960, pp. 68-69) le da la razón a Volrath, suponiendo que las fuentes indirectas anteriores son Mendelssohn, Hamman o Edelmann. Es interesante subrayar entonces que Herder aparece, en los escritos anteriores

a la polémica en los cuales se detecta la lectura de la *Ética*, más sensible hacia los problemas ético-religiosos que a los estrictamente ontológicos: la doctrina de la religión como amor que le llevará a calificar a Espinosa, en su *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778), de «teólogo del cartesianismo».

Pero antes de seguir adelante y debido a lo enmarañado de la polémica vamos a tomar como hilo conductor el texto de las propias conversaciones entre Lessing y Jacobi para comentar críticamente los pasajes más decisivos para el desarrollo posterior de la Historia de la Filosofía Contemporánea.

I.—Empezaremos por el primer encuentro en el que se da la inesperada confesión de fe espinosista por parte de Lessing y que coge por sorpresa a Jacobi, el cual venía a buscar una ayuda contra el espinosismo de los «stürmer» emergentes, sobre todo del joven Goethe. Precisamente un poema de éste, la *Oda a Prometeo* será el desencadenante de la toma de partido lessinguiana. Es preciso recordar que Goethe sintiéndose no muy favorablemente retratado en la novela *Allwill* de Jacobi, había sometido la segunda novela de éste, *Woldemar* (1779), en el círculo cultural de Weimar, al más negro escarnio que quizás haya podido recibir una novela, a una verdadera crucifixión, llegando a clavar el libro a un árbol por sus tapas. Cuando Jacobi le presenta a Lessing —el cual había acogido, favorablemente *Allwill*—, dicho poema, sin decirle quién lo había compuesto, para que lo condene, parece querer desquitarse del escarnio padecido. Pero, cual aprendiz de brujo, desata una tormenta que ya no podrá controlar. Citamos como muestra los siguientes versos de dicho poema que resaltan su carácter ateo: «¡Nada más pobre bajo el sol conozco/que vosotros, oh dioses!/ Apenas si lográis, desventurados, con el vaho de las víctimas y preces,/algún pábulo dar a vuestra olímpica,/mayestática andorga,/y de fijo que el hambre os acabará,/si no fuera infinita la caterva/de esos locos pueriles y pordioseros/que nunca la ilusión del todo pierden» (Goethe, Madrid, 1963, t. I., pp. 916 y ss.).

Lessing no conocía la poesía pero rápidamente hace propio su punto de vista. Algunos creen que lo hace porque pensaba que su autor era Jacobi: p. eje. un crítico anónimo, quizás kantiano, que reseña las *Briefe* de Jacobi en la *Jenaer Literaturzeitung* de febrero de 1786 (Scholz, op. cit., p. LXXX); también el propio Mendelssohn alude a ello en su escrito *An die Freunde...* (Scholz, p. 299). Sea lo que fuere, el hecho decisivo es que Lessing formula entonces su famosa frase: «Los conceptos ortodoxos sobre la divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. *Εὐχαίπραν!* No sé otra cosa». Y, acto seguido, ante la pregunta de Jacobi por Espinosa, añade: «No hay más filosofía que la filosofía de Espinosa (...). Si he de invocar a alguien, no sabría hacerlo a ningún otro» (Lessing, 1982, p. 362).

Algunos, como Hamman, ven dudoso este salto brusco del panteísmo prometeico, propio de los «stürmer», a Espinosa (Scholz, op. cit., p. LXIII), pues sólo se podría dar si se supone que el espinosismo es un ateísmo, como cree Jacobi. Los que no lo entienden así, como p. ej. los críticos de la *Jenaer Literaturzeitung*, o el propio Hamman, suponen que Lessing no piensa en Espinosa, cuando afirma no escandalizarse del poema, porque hace ya tiempo que

sabe eso por sí mismo, sino que pensaría más bien en el *Prometeo* de Esquilo. Pues el primero que habla de Espinosa es Jacobi y no Lessing. Además el poema sólo niega las divinidades extramundanas o supranaturales, admitiendo las inmanentes; es anticristiano pero no antirreligioso. Exige más bien una nueva percepción de lo divino.

Lessing habla de «los conceptos ortodoxos de la divinidad» (*die orthodoxen Begriffe von der Gottheit*), lo que implica una distinción con otras concepciones de los divinos, aspecto esencial en un hombre que en sus numerosas polémicas hizo de la distinción un arte. Por otra parte la expresión *Hen Kai Pan*, como sostiene Hebeisen (1960, p. 29) no se encuentra en Espinosa pues fue acuñada posteriormente por Toland. Lessing podría referirse, al utilizarla, a la propia poesía de Goethe. Poco después del diálogo con Jacobi, Lessing escribió en un álbum de autógrafos (*Stammbuch*) de un amigo de Hamburgo, a modo de lema propio, la expresión *Εὐεργωχαίπαντα*, es decir «Yo soy Uno y Todo» (*Eines bin ich und Alles*). Es interesante la introducción del Yo como mediador entre el Uno (Sustancia) y el Todo (Mundo). Pero en Lessing esta Idea enraíza, según Timm (op. cit., p. 15) en la larga tradición de la Teología especulativa y sólo dará frutos positivos en la posterior generación romántica. No obstante la introducción del Yo es importante porque en Espinosa dicha Idea no es tan clara, tan programática. De hecho, académicamente habrá que esperar al Ego trascendental kantiano o al Yo de Fichte.

No obstante Jacobi, enemigo de todo sistema, considera que este panteísmo sistemático (racionalista), que él atribuye a Espinosa, conduce necesariamente al Ateísmo. En esto radica la novedad de su interpretación, comparada con la de Leibniz o Bayle, pues detecta una *longische Abhängigkeit* entre Racionalismo y Ateísmo, aunque en Espinosa mismo no se ve a un ateo, ni a un panteísta. Todo lo contrario, pues, para él, el hombre Espinosa rezuma santidad (*heiliger Benedictus*). Ateo tampoco es la calificación exacta que reserva Jacobi para el Sistema espinosista sino «Weltvergottung», «Kosmotheismus» (Scholz, op. cit., p. 173). De ahí que Hebeisen interpretó «ateo» en el sentido de antideísta: «quien deifica (vergöttert) la naturaleza, niega a Dios; pues Dios es Dios y no meramente algo deificado (*ein Göttliches*); (ibid., p. 35). En el sentido ortodoxo del Dios de la Ontoteología también era «ateo» Lessing pues, como señala Timm, su publicación de los *Fragmentos* de Reimarus entre 1778-1780, marca la fecha de la muerte de Dios en la historia de la Teología protestante. A partir de aquí la corriente romántica impulsada por la frase de Lessing «los conceptos ortodoxos de Dios ya no me interesan», dirige su atención hacia una religión de la salvación (*Heilung*) y de lo sagrado (*Heilige*). Por ejemplo toda la obra de Herder *Gott. Einige Gespräche über Spinozas' System* (1787) está cargada de una apasionada defensa de Espinosa, no sólo por lo que respecta a su altura moral (pp. 421-422), o a las profundas convicciones que inspiran su Sistema (p. 575), a la sinceridad de sus intereses religiosos (p. 578), sino sobre todo a su posición teológico-religiosa. Espinosa, lejos de ser un ateo, es para Herder un *entusiasta*, un *metaphysisch-moralischer Schwärmer*, que subordina a la Idea de Dios no sólo toda su filosofía, sino toda verdad (p. 438).

El propio Goethe escribe, en carta a Jacobi del 9-6-1785: «tú reconoces la realidad suprema, que es el fundamento

de todo el espinosismo, sobre el que reposa el resto, del que deriva todo lo demás. Espinosa no demuestra la existencia de Dios; la existencia es Dios, y si otros por ello lo tratan de ateo, yo lo podría elogiar y llamar *theissimum* y *christianissimum*» (apud. Scholz, p. CVIII). Es preciso añadir que Goethe, a continuación, percibe también el acosmismo implícito en el *Deus sive Natura* de Espinosa «ante cuya mirada todas las cosas singulares parecen desaparecer». Pero prefiere escoger la posibilidad inversa que le permite buscar a Dios *in rebus singularibus*, y más concretamente *in herbis et lapidibus*, lo cual le llevará a sus estudios sobre la Naturaleza.



La polémica, por ello mismo, se desatará en torno al *panteísmo* pues la acusación principal que hace Jacobi al espinosismo no es la de ser ateísmo. Aunque también lo sea pero implícitamente, como una consecuencia que se puede sacar o no, tal como históricamente Fichte se atrevió a hacer, desatando entonces otra famosa polémica, el *Atheismus-streit*, que acabó con su expulsión de la Universidad de Jena. La acusación principal de panteísmo a su vez se basa en el diagnóstico que hace Jacobi del Sistema de Espinosa como un Sistema *monista* pues en su Dios sólo hay dos Atributos, Extensión y Pensamiento que integran la Sustancia como un Ser Único, eliminando así los otros *infinitos* atributos posibles. En tal diagnóstico coincide con Mendelssohn (Hebeisen, op. cit., pp. 38-39). Y tal diagnóstico es, desde luego, equivocado pues entre la Sustancia y los Modos hay *incommensurabilidad*: «En ningún caso se puede determinar la relación de Sustancia y Modos —como p. ej. hizo Mendelssohn— como relación de Todo y Parte, pues Todo y Parte en Espinosa no son conceptos intercambiables. La Sustancia está más allá (jenseits) de

toda determinación y lo finito es «incommensurable» en relación a lo infinito» (Hebeisen, p. 44).

Mendelssohn, siguiendo a Leibniz-Wolff (segunda parte de la *Theologia naturalis*, 1737, caps. 671-716), supone que Espinosa confunde la infinitud atributiva (intensive Grösse) con la distributiva o modal (extensive Grösse) (Hölter, 1938, p. 9). Pero la suma de finitudes no conduce a la infinitud. Según Mendelssohn, Espinosa quiere «derivar (entstehen) de la acumulación de lo limitado, lo ilimitado» (*An die Freunde...*, Scholz, p. 120 y ss.). En realidad no prueba que «la suma (Inbegriff) de todo lo finito constituya una única Sustancia autosubsistente» (ibid.).

Tanto Mendelssohn como Jacobi no tienen en cuenta la distinción espinosiana entre infinitud absoluta y en su género, y por ello lo interpretan como un monista. Jacobi mismo, aún cuando insiste en su tesis de un salto entre infinito y finito, sin embargo no la reconoce en Espinosa. Ello se podría explicar porque ve al filósofo como un gnóstico, como alguien que se abandona aristotélicamente al Entendimiento, aquejado de una separación esquizofrénica entre cabeza y corazón, a diferencia de él mismo que, sin ser misólogo, como tampoco lo fueron Platón y Kant, propone escapar por un salto mortal, por una decisión que subordine la Filosofía a la No-Filosofía (Unphilosophie). Es curioso que en esta asimilación de Espinosa con Aristóteles no perciba Jacobi la «inversión teológica» que lleva a cabo el primero con respecto al segundo, pues Espinosa no parte de las cosas finitas para ascender a las infinitas, sino que parte más bien de la Sustancia infinita para «descender» al Mundo finito. En tal sentido se dice que su punto de partida es la Sustancia o Dios.

Sin embargo Jacobi centraba, como dijimos, su diagnóstico de la filosofía de Espinosa en el término panteísmo, en el sentido de que *todo* panteísmo está contenido lógicamente en el espinosismo, el cual no es ciertamente el *primum* —pues existieron otros panteísmos históricos anteriores, como la cábala medieval o el sistema de G. Bruno—, pero sí el *summum*, el más perfecto, metódico, consecuente y, por tanto, el *único* panteísmo posible. Jacobi concede, según Scholz (op. cit., p. XX) demasiada importancia a la forma (more geométrico) del espinosismo, pues su contenido lo entiende como una consecuencia lógica de su forma, como un racionalismo consecuente, hasta el punto de llegar a decir que «para comprender a Espinosa es menester un esfuerzo demasiado largo y seco del espíritu. Nadie al que le quede en la Ética una línea oscura lo ha entendido» (Lessing, 1982, p. 367). No podemos por menos que recordar a M. Gueroult (Spinoza, París, 1968) o a G. Deleuze («Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult»), *Rev. de Méthaphysique et de Morale*, 74, 1969), quienes también creyeron, como Jacobi, ser los primeros que han entendido a Espinosa realmente, dejándose llevar por el puro «ordre des raisons».

Pero en este aspecto Jacobi se opone a las tesis de Mendelssohn, el cual en sus *Mongensstunden* XIV y XV, para justificar el «panteísmo refinado» de Lessing como «espinosismo purificado» (*gelauterter Spinozismus*), al que se habría dedicado desde su juventud, supone —al contrario que Jacobi— que el espinosismo no agota la posibilidad de otros panteísmos, cuyo contenido sea diferente del espinosista, aunque conserve su forma metódica: «En nombre

de vuestro panteísmo —dice Mendelssohn a su amigo— establecéis un Dios extramundano, pero negáis un mundo extradivino» (Morgenstunden XIX). Así interpreta la fórmula «Todo es Uno-Uno es Todo» de modo distinto a como lo hará Jacobi. Silvain Zac (1982, p. 454) observa que con el panteísmo de Lessing se asiste a un cambio de dirección en la filosofía espinosista-panteísta, pues a partir de él no interesa ya tanto la Unidad de la Sustancia o la Creación, cuanto la realidad del mundo exterior y la naturaleza de la existencia necesaria: posición o «deducción» de la cosa individual como complemento (positivo) de la posibilidad racional. Pues no se trata ahora sólo de que la existencia no sea un predicado (kant), sino de que las cosas mismas existan en la Idea de Dios en tanto que Dios incluye lo contingente, no sólo lo necesario. En esto coinciden Herder y Goethe cuando tratan de sobrepasar la filosofía de Espinosa desde Espinosa, lo que según Scholz (op. cit., p. XIV) abrió la posibilidad, a través de Lessing, de los sistemas «panteístas» postkantianos.

A Jacobi no se le escapa tampoco la posible caracterización de acosmismo, hecha ya por Wolff y que Hegel haría famosa en su *Historia de la Filosofía* (Scholz, op. cit., p. LVII). No obstante Jacobi la considera como una conclusión errónea, como algo falsamente derivado: «por ello se podría decir que el espinosismo no niega tanto la existencia (Dasein) de un Dios, cuanto la existencia de un Mundo real y verdadero (...). Pero esto, es en el fondo, sólo un juego de palabras (Wortspiel). Se parte de la existencia de un mundo realmente presente y se pregunta si, fuera y sobre él, hay todavía un Ser (Wesen) distinto o si el mismo en su totalidad es todo y fuera de él no hay nada» (Scholz, op. cit., p. 79). El panteísmo es lo fundamental en Espinosa excluyéndose además el acosmismo, pues la fórmula espinosiana entera es, para Jacobi «Eins ist Alles, Alles ist Eins», de donde se sigue que Dios para el Mundo es tan necesario como el Mundo para Dios. De ahí que se borre la distinción entre naturans/naturata tendiendo a reducirla en sentido cosmista-corporeista (mecanicismo materialista), pues Jacobi concibe la Extensión como el atributo predominante en Espinosa y además como Extensión corpórea, con lo que se asimila al sistema de Hobbes.

Herder en este aspecto, sin embargo, difiere de Jacobi, pues interpreta los Atributos como fuerzas (Kräfte) basándose en el Escolio de la Parte I, Prop. XXIX, en el cual Dios como Natura Naturans es causa libre, *actus*, por lo que Espinosa, más que un matemático (Geometría) es un físico (Dinámica). Además acentúa la infinitud de atributos como lo esencial y no el que sean sólo dos, como creía Jacobi (Hebeisen, op. cit., p. 40). Por ello, para Herder, en Espinosa «Dios no es el Mundo ni el Mundo es Dios (...). El ente infinito, sumamente real no es el Mundo, ni tampoco una parte del Mundo puede ser una parte de Dios, porque el ser supremo no es divisible» (Gott, p. 457). Herder sigue aquí el modelo organicista de relacionar la fuerza vital y los órganos a través de los que se manifiesta. Con ello trata de escapar a las acusaciones jacobianas de ateísmo, pues ninguna fuerza se identifica con los órganos en que se expresa. Y también a las acusaciones de acosmismo implícitas ya en Jacobi, como vimos, y recogidas después por Hegel: no se elimina el Mundo pues los órganos son instrumentos necesarios de la fuerza que a través de ellos se manifiesta.

II.—El segundo encuentro se produce al día siguiente en el que, tras la sorpresa inicial por ambas partes hay una continuación del diálogo. Lessing es el que ahora toma la iniciativa y va al encuentro de Jacobi con la intención de discutir sobre la filosofía de Espinosa. Jacobi se revela entonces como un estudioso del filósofo maldito (Maledictus) y despliega ante Lessing su peculiar interpretación que sintetizamos en tres aspectos principales:

(1) Espinosa no admite la Creación de la nada («a nihilo nihil fit») o, lo que es lo mismo, rechaza toda transición o causalidad remota entre lo infinito y lo finito, sosteniendo más bien una inmanencia de lo finito (Ensophinmanente) en lo infinito (Sustancia).

(2) La Sustancia única (causa inmanente) no tiene ni Inteligencia ni Voluntad, pues no puede tener por su infinitud absoluto objeto o finalidad alguna del pensar y del querer, sino que sólo se puede referir a la «materia universal, interior y primera» (der innere, erste, allgemeine Urstoff).

(3) Pero tampoco en un sentido temporal porque la secuencia o duración es un modo entre otros de considerar lo diverso en lo infinito. El tiempo queda reducido en Espinosa, según Jacobi, a pura ilusión, salvo que se admita el absurdo concepto de un tiempo eterno. Además no se explica la génesis, no sólo de lo finito, sino más precisamente de los finito individual, verdadero talón de Aquiles del espinosismo (Verra, *ibid.*, p. 461).

Lessing se muestra de acuerdo con este credo, mientras que Jacobi, obviamente, lo rechaza. Pero lo que ahora nos interesa es la interpretación que ambos hacen de estas tesis espinosistas. En el texto de las conversaciones la discusión comienza por la eliminación de las causas finales (2), pero nosotros por razones expositivas, comenzaremos por la crítica del creacionismo nihilista, a través de la Idea de Sustancia (1).

Jacobi rechaza la Idea espinosiana de Sustancia porque es anterior y distinta a lo que él considera lo primero y fundamental, el conocimiento prudencial, consciente (die Einsicht): «la única Sustancia infinita de Espinosa (...) si tuviera una realidad propia, especial, individual (por expresarme así); si tuviera personalidad y vida, también en ella sería el entendimiento la mejor parte» (Lessing, 1982, p. 365). Ante esta objeción Lessing cree percibir una crítica a Espinosa desde la Idea leibniziana de Sustancia monádica y contraataca con un argumento *ad hominem*: que en Leibniz se vuelve otra vez a plantear el problema, pues Leibniz mismo era espinosista de corazón. Lessing presenta entonces a un Leibniz muy distinto de la imagen, entonces dominante, que de él había dado Wolff, a un Leibniz esotérico, ambiguo, oculto bajo una máscara diplomática y extravagante, que hace difícil descubrir su verdadera opinión. En esa ambigüedad, no frívola o superficial, sino fruto de la profundidad, ve Lessing su grandeza, su manera grande de pensar (grossen Art zu denken). En este sentido dice conocer un texto de Leibniz donde entiende la Creación como una continua dilatación y contracción de Dios, el cual se identifica con el Mundo, aun cuando reconoce que es una interpretación forzada, porque lo preponderante en Leibniz es más bien admitir una causa extramundana.

Pero a Lessing le interesa menos que Jacobi abjure en este punto tanto de Leibniz como de Espinosa y más

que dé publicidad a tal paralelismo para que no se siga hablando de Espinosa como de un «perro muerto». Hábilmente le hace reconocer que «el determinista consecuente no se diferencia del fatalista (...); no conozco a otro Sistema (Lehrgebäude) que esté tan de acuerdo con el espinosismo como el de Leibniz (...); si se va al fondo del asunto, se encuentra que para Leibniz, igual que para Espinosa, toda causa final presupone una eficiente (...). El Pensamiento (das Denken) no es la fuente de la Sustancia, sino la Sustancia la fuente del Pensamiento» (Lessing, *ibid.*, pp. 366-367). No obstante Jacobi matizará que en Leibniz se da un individualismo de las mónadas sin ventanas más radical que el de Espinosa; y además Leibniz podría haber llegado a la tesis de la armonía preestablecida sin recurrir a Malebranche o Espinosa (Jacobi, 1968, pp. 110 y ss.).

Herder creyó poder resolver el problema de la individuación, que Jacobi esgrime como una objeción decisiva contra el espinosismo, pues en la segunda edición del *Gott*, rechaza decididamente la tesis de que el espinosismo conlleve una negación de la existencia de lo finito y de la individualidad; le parece que Espinosa ofrece una solución adecuada en cuanto que afirma que nosotros somos modos de la existencia y por ello individuos (op. cit., p. 573 y ss.). Dios como Sustancia es la más alta y pura individuación. Cuanto más realidad y actividad, tanto más es un individuo. La Sustancia la entiende Herder como Individualidad absoluta, en oposición a Jacobi. Pues éste último, al llamar «Ensoph» inmanente a la Sustancia, la asimila a la tradición cabalística, siguiendo, según Timm (op. cit., p. 156 y ss.) la interpretación de J. G. Wachter expuesta en su libro *Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt* (1699), donde se alinea el pensamiento de Espinosa con la tradición mística medieval que mezcla Dios y Mundo. Como se ha escrito recientemente entre nosotros: «la tesis básica del todo en Dios (o en la naturaleza) (...) esa tesis —que como hemos venido defendiendo, abre el horizonte del materialismo contemporáneo— podría considerarse como una pura y simple trasposición, tal vez, de algunas tesis cabalísticas bien conocidas» (G. Albiac, 1987, p. 352).

Por contra, para Herder, Espinosa está en las antípodas de la Cábala, pues la *Etica* no se vale de imágenes o de símbolos oscuros y, además, no tiene que ver con la emanación, sino, más bien, con la nefasta influencia de Descartes, sobre todo a través de los *Principia Philosophiae cartesianae*, obra en la que Espinosa lleva el cartesianismo a su culminación (*Gott*, p. 254). Espinosa no ha sabido liberarse del error cartesiano consistente en reducir la extensión a la materia corpórea. No obstante ante la crítica recibida de Karl Heidenreich en su *Natur und Gott nach Spinoza* (1789), el cual pone de relieve que Espinosa mismo ha criticado esta reducción en la carta número 81 dirigida a Tschirnhaus, Herder, en la segunda edición del *Gott*, modifica esta crítica.

Pero hay una segunda crítica, más interesante a nuestro juicio, que es la que se expresa en la acusación de mantener el dualismo cartesiano en los Atributos de la Extensión y del Pensamiento. Herder percibe la necesidad de un concepto intermedio («fuerza orgánica» en la segunda edición del *Gott*, «fuerza sustancial» en la primera). K. Heidenreich supone, sin embargo que no hay dualismo, en cuanto ambos Atributos lo son de Una Sustancia, apo-

yándose en la carta a Tschirnhaus número 83. Pero esto es una explicación válida para la consideración ontológica general del Sistema espinosiano. La objeción de Herder tiene sentido en el plano ontológico especial, aunque también es cierto que Espinosa habría previsto un tercer Atributo con su Idea de Ordo et Conexio (Vidal Peña. 1974). En este sentido no hace falta exculpar a Herder, tal como hace, p. ej. Valerio Verra (*ibid.*, nota 18), cuando supone que la intención del alemán no era histórico-exegética — pues no buscaba la exactitud—, sino especulativa, tomando a Espinosa como un motivo de inspiración. Donde ya no hay en absoluto ninguna fidelidad es cuando Herder entiende a Dios mismo, en cuanto Sustancia, como fuerza (Kraft), como la fuerza originaria de todas las fuerzas, órganos de todos los órganos. En carta a Jacobi del 6-2-1784 escribe que «Dios es la unidad suprema, la más viva y activa, no en todas las cosas, como si éstas fuesen algo exterior a él, sino a través de todas las cosas que aparecen como manifestaciones sensibles para criaturas sensibles» (apud. Scholz, p. XCII).

El segundo aspecto que trata Jacobi ante Lessing del Sistema espinosista en su determinismo. Pero Jacobi lo traslada inmediatamente al terreno moral: «el determinista consecuente no se diferencia del fatalista». Un fatalismo filosófico que Jacobi califica de *Nihilismo*, pues ve en el espinosismo una entusiasta filosofía del entendimiento (Verstand) que conduce necesariamente al nihilismo, introduciendo así este término por primera vez en la filosofía europea según G. Höhn (1969). El nihilismo renacerá en Schopenhauer y en Nietzsche, aunque este último lo radicalizará hasta significar con él una inversión de todos los valores, mientras que Jacobi todavía lo restringe a una esfera determinada, la del Entendimiento: para él toda demostración del entendimiento no lleva sólo al fatalismo sino sobre todo a la muerte de Dios. De ahí que el interés último de la Ciencia (Wissenschaft), en Jacobi, sea el ateísmo.

Lessing lo había provocado, durante esta segunda conversación, con su característica ironía: «observo que le gustaría tener voluntad libre. A mí no me apetece tenerla (...). Yo sigo siendo un honesto luterano y mantengo 'el error y blasfemia, más animal que humano, de que no hay libre albedrío', a lo que se avenía la cabeza dura y pura de su Espinosa» (Lessing, 1982, pp. 344 y 368). Aquí, como a lo largo de toda la conversación Jacobi no parece captar las antítesis, la mezcla de hipótesis y humor que para Lessing eran modulaciones esenciales de su método filosófico. Jacobi no capta la ironía del «no me apetece», o del «mantengo el error» lessingiano y lo interpreta como un mero disimulo sofisticado: «Espinosa mismo hubo de disimular no poco para ocultar su fatalismo en sus aplicaciones al comportamiento humano, especialmente en su Cuarta y Quinta Parte donde diría yo que desciende de cuando en cuando al nivel de sofista. Y justo eso es lo que yo sospechaba, que incluso la mejor cabeza va a parar a cosas absurdas si quiere explicarlo absolutamente todo, ponerlo todo de acuerdo en conceptos claros y, si no, no admitir nada» (Lessing, 1982, p. 368). Jacobi, en definitiva, «no quiere explicar lo incomprensible, sino saber sólo los límites (die Grenze) donde comienza» (*ibid.*). Pero Lessing le contraargumenta diciendo que «los límites que usted quiere establecer, no es posible determinarlos» (*ibid.*). Con ello salta de nuevo la paradoja: Jacobi como determinista frente a un Lessing ahora indeterminista.

En realidad Jacobi, como señala Hebeisen (op. cit., pp. 21 y 31) no ha sabido deshacerse de la opinión de Leibniz-Wolff, para los cuales sólo los tres primeros libros de la *Ética* eran genuinamente espinosistas, viendo tal obra como un tratado de Ontoteología (Metafísica), sin darse cuenta de que el *clímax* de dicha obra está precisamente en los Libros Cuarto y Quinto (Moral y Religión). Pero estos dos últimos libros les parecen antiespinosistas por incluir los temas del amor intelectual, el conocimiento intuitivo, etc. Timm (op. cit., p. 199) subraya como atenuante la unanimidad de la crítica en el XVIII sobre la básica irreconciliabilidad de Espinosa con el deísmo, siendo vano, por ello, continuar hasta la Parte Quinta. Jacobi sabe que Espinosa reconoce explícitamente la libertad como la esencia de la naturaleza humana, en tanto que ésta actúa según las leyes de tal esencia. Pero esto le parece sofisticado. Ciertamente habría que reconocer ciertas inconsecuencias en el orden geométrico, cuando se considera la *Ética* en su conjunto. Los Escolios, sin ir más lejos, escapan a dicho orden, aunque no por ello desmerecen en profundidad y grandeza. La cuestión está, en cambio, en ver en ello, más que sofisticada, un ejercicio de dialéctica como ha señalado p. ej. Vidal Peña en su artículo «Dialéctica en los textos iniciales de la *Ética* de Espinosa» (*Revista de Occidente*, Septiembre, 1974).

El tercer aspecto, el de la duración o temporalidad, lo trata Jacobi al final de las conversaciones, cuando se refiere a la obra de Lessing *La Educación del género humano* y a la aplicación que, según Jacobi, el autor hace en el capítulo 73 de dicha obra de la tesis espinosista de que lo temporal (Cristo) es un Modo (Natura naturata) de considerar la realidad, mientras que la Sustancia infinita (el Padre) es la Natura naturans. Con ello los atributos humanos (Amor, Voluntad, Entendimiento, Autoconciencia) quedaban desplazados de Dios Padre hacia una representación o doble de sí mismo, el Hijo, que no lo agota en realidad. Es cierto que Espinosa no excluye totalmente de Dios Entendimiento y Voluntad. Y esto iría contra el reproche de Mendelssohn, vía Teodicea de Leibniz (cáp. 173), que no entiende cómo el *Deus sive Natura*, si no tiene Entendimiento (Verstand), puede tener por Atributo al Pensamiento (Denken) (*An die Freunde...*, ed. de Sholtz, p. 112 y ss.). Pero Espinosa sólo excluye la atribución lineal ascendente, simultánea o posterior, pues reconoce un Entendimiento divino en el Escolio de la Prop. XVII, Parte I, que trata del «Can constelación» frente al «Can animal ladrador», donde se hace referencia a un Entendimiento (o a una Voluntad) divina de naturaleza o género anterior a las cosas —y no posterior o simultáneo, como el humano—, pues Dios es anterior a todas ellas. Este Dios, como subraya Vidal Peña (op. cit., p. 79 y ss.) no es la Sustancia, sino un género o especie de la Natura naturata (¿un género humano?).

Ahora bien, según Herder, si este Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia del entendimiento humano, y teniendo en cuenta que el hombre sólo es causa de la existencia de otro hombre, pero no de su esencia, entonces dicho Dios pertenece también a la Natura naturans como actus, y sólo así es posible una *Ética*. En este sentido Herder percibe el lado activo de la Sustancia-Dios espinosista fundiendo la actividad divina inmanente con la Sustancia absoluta, desarrollando una ontoteología dinámica e inmanentista, basada en la «pananimación de la mate-

ria», que le permite salvar el supuesto abismo que Jacobi había establecido entre la Primera y la Quinta Parte de la *Ética*. Para Herder, entonces, Espinosa es coherente, pues la Sustancia de la Primera parte (*Deus sive Natura*) es la fuerza originaria (Ur-Kraft), una fuerza llena de vida orgánica, existente en un Mundo vivo (*Lebenswelt*), prehumano, en un «sakralen Nimbus», que se despliega en un proceso desde el Uno implícito hasta el Todo-Uno (Alleinen) explícito, hasta alcanzar el Dios de la Quinta Parte, principio supremo de unión entre Espíritu y Naturaleza. Pero, frente a Jacobi, este Dios no es una persona supramundana, sino algo sagrado (Heiligen) en intramundano. Goethe dice, más claramente, que busca lo divino (göttliche) «in herbis et lapidibus», en la flora y la fauna de los bosques de Turingia, modos individuales de la sustancia divina, siguiendo la Prop. XXIV de la Parte Quinta de la *Ética* que reza «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios». Frente a Jacobi, este Dios de Goethe no es precisamente antropomorfo.

Sobre el «panteísmo-deísta» de Herder hay interpretaciones que lo entienden como un «panteísmo histórico» (T. Litt); como un «panteísmo dinámico» (F. Burkhardt) (V. Verra, *ibid.*, nota 23). En especial nos interesa sin embargo la interpretación de M. Rouche, el cual en su obra *La philosophie de l'histoire de Herder* (París, 1940), aunque reconoce los múltiples factores panteístas, señalando entre ellos especialmente al *hiloísmo*, excluye que se trata de un panteísmo hablando estrictamente. Y nos interesa tal interpretación porque nos parece que el rasgo hiloísta es determinante en Herder y debe entenderse en la línea —que también se encuentra en Goethe— de una materia animal y animada, eterna e increada, que sería la fuerza nuclear divina.

Esta solución que evita el antropomorfismo le parece, por el contrario, incomprensible a Jacobi (*Beilagen...*, pp. 79-80). En el fondo de la discrepancia está la distinta concepción de la Idea de Persona que ambos tienen. Herder rechaza en la segunda edición del *Gott* (p. 497) la atribución a la divinidad que hace Jacobi de la «personalidad», entendida como espíritu objetivo, como máscara, definición que encaja mejor en un ámbito social-humano. Pero si se concibe la persona en el sentido de un espíritu subjetivo, como una subjetividad erigida sobre el autodomínio, en tal sentido sólo es atribuible absolutamente a Dios, siendo su atribución a los hombres siempre derivada, oblicua (Verra, *ibid.*, nota 24). Por tanto la discrepancia entre Jacobi y Herder no está en la atribución o no de una personalidad (Inteligencia, Voluntad, etc.) al Dios espinosista, sino más bien en el carácter genéricamente antropomórfico o zoomórfico de esa personalidad. Este Dios, tal como lo entiende Herder, no es, desde luego, antropomórfico, y por ello se lo reprocha a Jacobi: «Tú quieres un Dios de forma humana, como un amigo que piense en ti. Piensa que entonces es preciso que piense en ti humanamente, es decir como limitaciones y si toma partido por ti estará contra otro» (apud. Timm, op. cit., p. 319).

Para entender la *Ética*, según Herder, hay que liberarse entonces del celoso Dios jacobiano, basado en el egoísmo propio, por medio de la teología panteísta del amor que Espinosa centraba en el amor generoso al prójimo en cuanto reino final de la manifestación divina. Como escribe, recientemente, Gustavo Bueno «habría sido la Idea de

generosidad aquélla que habría inspirado a Espinosa para construir su Idea de religión, en la medida en que es religión verdadera» (G. Bueno, 1985, pp. 116-117). También Goethe en el libro XIV de *Dichtung und Wahrheit* confiesa que la lectura de Espinosa le producía un apaciguamiento de sus pasiones y que lo que le encadenaba sobre todo al filósofo era aquel sentido de *ilimitado desinterés* que se respira en todas sus proposiciones, en particular la exaltación de un amor absolutamente desinteresado.



Pero volviendo a Lessing, la interpretación que hace Jacobi del capítulo 73 de la *Educación* en términos espinosistas ha sido puesta en cuestión por G. Fittbogen (*Die Religion Lessings*, Halle, 1915), pues el Hijo de Dios no es el Mundo (natura naturata), sino la autoduplicación correspondiente a la Idea de la adecuada autoconciencia. En la *Educación* además es central la ontología trinitaria. En este sentido Lessing parece aproximarse más a Leibniz que a Espinosa. Y de hecho, durante su trabajo de bibliotecario en Wolfenbüttel, publicó una defensa leibniziana de la Trinidad recomendándola a los teólogos de moda (*Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreierigkeit*, 1733). Lessing es el primero que aplica a la filosofía y a la historia de la religión el esquema de las Tres Edades, que toma de los joaquinistas medievales, pero secularizándolo. En este sentido para Timm (op. cit., p. 80) la *Educación* es un «Montage von Topoi» de la tradición teológica, pero también un «Programmschrift». Para Timm el autor de la *Educación* no es ni un epígono de Espinosa ni un precursor de Hegel (ibid., p. 20), sino que defiende algo original, un panteísmo teológico trinitario.

Lessing, a diferencia del espinosiano *homo hominis Deo*, rechaza toda Idea antropomórfica de la divinidad.

En Espinosa, según Thielicke (op. cit., p. 98 y ss.) predomina una filosofía de la Identidad Dios = Hombre, que proseguirá Hegel, mientras que Lessing acentúa más bien la diferencia entre lo divino y lo humano. Sobre este parentesco entre Espinosa y Hegel ha insistido entre nosotros Gustavo Bueno: «En resolución, la filosofía de la religión de Espinosa podría verse como el cauce a través del cual su *Ética* opta por una de las escasísimas alternativas disponibles: la opción del *antropocentrismo axiológico*, la que declara al hombre (aun después del 'descenramiento copernicano', aun después de retirada la ecuación *Hombre = Dios = Sustancia*) como el valor absoluto, dotado de una dignidad soberana. Aun cuando nada tenga que esperar en el seno de una sustancia infinita, el hombre religioso es el hombre que, sin necesidad de ser en centro físico del universo, es un *centro metafísico* (como dirá después Hegel)» (*El animal divino*, p. 126). Jacobi escribía al principio del cuarto Apéndice de las *Briefe...* que no entendía una inteligencia sin personalidad y que estaba persuadido de que Lessing tampoco. Y líneas más abajo niega a los animales la personalidad (autoconciencia) aunque concede a todo ser vivo, dotado de conciencia, el *principio* de la personalidad. Pero el grado más alto lo tiene la inteligencia suprema que no se identifica ni con los animales ni con el hombre.

Thielicke ve a Lessing, en este aspecto, más cercano a Leibniz. En tal sentido los intentos de recuperar a Lessing para la tradición marxista, en tanto que tradición antropocentrista, tales como el de Paul Rilla (Berlín, 1959) que ve a Lessing como un precursor de la filosofía de la religión hegeliana nos parecen insuficientes y confusos. Pero que Lessing rechace el antropomorfismo no quiere decir que rechace al Dios personal. Al final de las conversaciones de Jacobi algunas características del Dios de Lessing relacionándolo con una divinidad personal, un Alma del Mundo (Weltseele), un ser orgánico; pero no como si fuese una leibniziana «Alma de Almas» infinita, concepto imposible para Lessing, pues no podría relacionarse con nada existente fuera de él, ni tomar ni recibir nada de fuera, etc. Un Ser semejante puede ser concebido de muchas maneras, pero Lessing mismo no se siente identificado con la Idea de un Ser personal absolutamente infinito, asociando dicha representación con un infinito aburrimiento que le llena de angustia y dolor (Lessing, 1982, p. 370). Jacobi —que se remite por indicación de Lessing a Bonnet, un leibniziano que estaba releendo y en el cual había encontrado puntos de vista muy parecidos al suyo— señala como interesante la concepción del Universo como un organismo Animal (ibid., p. 371), concepción que nos recuerda efectivamente la antigua teoría del panspermia, de los animales eternos e increados, que se remonta de los estoicos a Leibniz (Gustavo Bueno, 1985) p. 164 y n. 21). Pero una referencia próxima que se nos ocurre señalar es la de Reimarus, el cual ponía a los animales, y no al hombre, como verdadero fin de la Creación. Hay que tener en cuenta que, como señala Fittbogen (ibid., p. 22 y ss.), en el deísmo había dos corrientes principales: la que se apoya en la finalidad inscrita en la *fisiología* animal como manifestación de la inteligencia divina y otra que ponía el acento en la finalidad de las *conductas* animales. Reimarus pertenece a la segunda, pues hace objeto de su atención menos la *organización fisiológica* del cuerpo animal que su forma de comportamiento impulsiva o instintiva. Ya desde joven Reimarus se propone como programa de investigación ana-

lizar el Instinto de los animales como prueba de la existencia de una sabiduría divina, sosteniendo que el *fin* de la Creación es la vida animal más que la humana. En esta línea publicará una obra titulada *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich ihre Kunsttriebe* (1760). Fittbogen ve en él al fundador de la *Psicología animal* (Tierpsychologie) que trataba de las conductas instintivas, mientras que la Psicología humana se ocupaba de las conductas racionales (Psicología racional).

Naturalmente que Lessing no se identificaba totalmente con el modo que tiene Reimarus de entender esta religión natural, como señala, p. ej., W. Oelmüller (1969, p. 59). Por ejemplo, cuando Reimarus considera totalmente falsa a la religión cristiana en su *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Lessing, sin embargo, fiel a su tesis de que ninguna verdadera religión es por ello mismo totalmente falsa, sostiene que el Cristianismo es una verdadera religión, aunque no sea la verdadera pues sus dogmas, milagros, etc., aunque no sean «verdades de razón», propias de la Naturaleza, son «verdades de hecho», de hechos propios de la Historia (eventos). Reimarus mantiene una perspectiva exclusivamente científica en su consideración de la religión al ejercer una crítica *reductiva* de ésta a la razón filológica, proto-etológica, etc., mientras que Lessing lleva a cabo una crítica *asimilativa* a través de las Ideas filosóficas de Espinosa y Leibniz sobre todo. De ahí ciertamente su ambigüedad, pero también su «manera grande de pensar».



BIBLIOGRAFIA

Textos

LESSING, G. H., *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu, Editora Nacional, Madrid, 1982.

SCHOLZ, H. (Hrsg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlín, 1916. Contiene:

- I. Moses Mendelssohns: *Morgenstunden* (Vol. XIII, XIV, XV).
- Moses Mendelssohns: *An die Freunde Lessings*.
- II. F. H. Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn*.
- F. H. Jacobi: *Wider Mendelssohn Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*.

HERDER, J. G., «GOTT. EINIGE GESPRÄCHE ÜBER SPINOZAS SYSTEM», *Sämmtliche Werke*, Berlín, 1877-1913, vol. XVI.

JACOBI, F. H.: «BEILAGEN ZU DEN BRIEFEN ÜBER DIE LEHRE DES SPINOZA WIDER MENDELSSOHN BESCHULDIGUNGEN», *Werke*, Leipzig, 1812-1825 (reed. Darmstad, 1968), vol. IV/2.

Bibliografía complementaria

- ALBIAC, G., *La sinagoga vacía*, Hiperion, Madrid, 1987.
- BAUR, E., *Herder*, Tecnos, Madrid, 1968.
- BUENO, G., «Una ilustración histórica: la filosofía de la religión de Espinosa», *El animal divino*, Pentalfa, Oviedo, 1985.
- CRUZ CRUZ, J., *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi*, EUNSA, Pamplona, 1986.
- DESCHEPPER, J. P., «El spinozismo», *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI, Madrid, 1976, vol. 6.
- DILTHEY, W., «Lessing», *Vida y Poesía*, F.C.E., México, 1953.
- «Aus der Zeit der Spinozasstudien Goethes», *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Berlín, 1914.
- GHO, M., «Fra iluminismo e Romanticismo: Lessing», *Filosofía*, 1965.
- HOELTERS, H., *Der spinozistische Gottesbegriff bei Mendelssohn und Jacobi un der Gottesbegriff Spinozas*, Bonn, 1938.
- FITTOBOGEN, G., *Die Religion Lessings*, Halle, 1915.
- HAYM, R., *Herder*, Berlín, 1954.
- HAZARD, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1985.
- HEBEISEN, A., *F. H. Jacobi. Seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Bern, 1960.
- HOHN, G., «Die Geburt des Nihilismus und die Wiedergeburt des Logos. Jacobi und Hegel als Kritiker der Philosophie», en Kl. Hammacher (Hrsg.), *F. H. Jacobi. Philosoph. und Literat. der Goetheszeit*, Düsseldorf, 1969.
- KRAKAUER, M., *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland*, Breslau, 1881.
- LIEPERT, AS., «Der Spinozismus Lessings (1729-1781)», *Deutsch. Zeitschr. Philos* (27), 1979.
- LINDNER, H., *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders*, Weimar, 1960.
- OELMULLER, W., *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt am Main, 1969.
- PEÑA, V. I., *El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.
- RILLA, P., *Lessing und sein Zeitalter*, Berlín, 1959.
- SCHWARZ, R., «Lessings 'Spinozismus'», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 65, 1969.
- THIELICKE, H., *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings*, Güterstot, 1957.
- TIMM, H., *Gott und Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie den Goetheszeit. Bd. I. Die Spinozarennaissance*, Frankfurt am Main, 1974.
- VERRA, V., «Spinozismo e ateismo» *Filosofía* (3), 1962.
- VOLRATH, W., *Die Auseinandersetzung Herders mit Spinoza*, Darmstadt, 1911.
- ZAC, S., «Le spinozisme épure de Lessing vu par Moses Mendelssohn», *Revue de Metaphisique et Moral*, 87, 1982.