

Recepción, interpretación e influencia de Spinoza en Alemania durante el siglo XVIII

Historia de la santificación de un filósofo maldito

Autor:

Solé, María Jimena

Tutor:

Von Bilderling, Beatriz

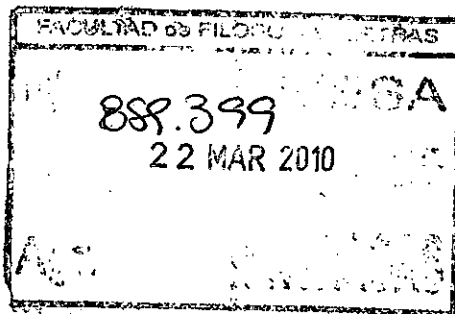
2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

TESIS
14.4.15

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TESIS de DOCTORADO

**Recepción, interpretación e influencia de Spinoza en Alemania
durante el siglo XVIII**

- Historia de la santificación de un filósofo maldito -

María Jimena Solé ✓

Directora:
Dra. Beatriz von Bilderling

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires, marzo de 2010

Este trabajo ha sido impulsado por una Beca Doctoral del CONICET con la cooperación de la *Deutsche Akademische Austausch Dienst* (DAAD). Quisiera expresar aquí mi reconocimiento a estas Instituciones y a los Profesores que generosamente me brindaron su apoyo: al Dr. Rolf-Peter Horstmann, por haber supervisado mi trabajo durante una estadia anual de investigación en la Humboldt Universität de Berlín, al Dr. Manfred Walther, por su excelente disposición a responder a mis interrogantes y a discutir los resultados de mi trabajo durante mi estancia de estudio en la Leibniz Universität de Hannover, y especialmente a la Dra. Beatriz von Bilderling, Directora de esta tesis, por haber confiado en mí al permitirme trabajar con plena libertad en un tema novedoso para ambas, por haber leído cuidadosamente cada tramo de este texto, por sus observaciones, objeciones y sugerencias que lo han mejorado sustancialmente y, sobre todo, por haberme transmitido su entusiasmo y su compromiso con la discusión filosófica.

INDICE

Introducción	3
I. Spinoza, maldito ateo.....	15
II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical	41
III. Ateo, virtuoso, absurdo, sistemático, fatalista, místico y emanacionista. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo	69
IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana. De la clandestinidad a la polémica filosófica	95
V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo	127
VI. El spinozismo de Lessing	150
VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo	182
VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo	217
IX. Kant y su defensa de Ilustración. El spinozismo como dogmatismo	252
X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Herder y Goethe	280
Conclusión	316
Bibliografía	322

"The history of philosophy is still too often written as if it were exclusively a matter of theses and arguments. But we ought by now to have learned from R. G. Collingwood that we do not know how to state, let alone to evaluate such theses and arguments, until we know what questions they were designed to answer."

Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy*

Introducción

Diferentes factores contribuyen a que el proceso de recepción de Spinoza en Alemania desde finales del siglo XVII y durante todo el XVIII, pueda ser considerado un caso único en la historia de la filosofía. En principio, es un hecho que, durante este período, la filosofía de Spinoza no recibió tanta atención en ningún otro lugar del mundo, como en el territorio alemán. Fue allí que el *Tratado teológico político* encontró, entre los profesores universitarios, sus primeros críticos formales pocos meses después de su aparición; y durante las décadas siguientes nuevas y numerosas refutaciones continuaron siendo publicadas, leídas y discutidas en ámbitos académicos y eclesiásticos. A esto se añade el hecho de que dos de las tres biografías clásicas de Spinoza que aparecen en el cambio de siglo fueron escritas por alemanes: Sebastian Kortholt y Johannes Colerus, quienes presentan a Spinoza como un ateo y a su doctrina como una construcción absurda, peligrosa e inaceptable. Estas refutaciones tempranas y exposiciones tendenciosas de su vida y su pensamiento no sólo reflejan un interés por Spinoza ya existente sino que además contribuyeron a que su fama se difundiera en el territorio alemán durante las primeras décadas del siglo XVIII y a mantener viva la curiosidad por su doctrina, lo cual se corrobora al observar que las obras de Spinoza no sólo fueron vertidas al alemán antes que a ninguna otra lengua sino que incluso aparecieron numerosas traducciones en un período relativamente breve de tiempo.¹

¹ La primera traducción alemana de la *Ética* data de 1744 (*B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*, traducción y edición de Johann Lorenz Schmidt, Leipzig/Frankfurt am Main, 1744). En 1783 aparece la traducción del Prefacio del *Tratado teológico político* (*Spinoza über Aberglauben und Denkfreyheit*, traducción y notas de H. F. von Diez, en *Sammelband Berichte der allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten* 3,5 [1783], pp. 564-578). En 1785 se publican juntas las traducciones del *Tratado de la reforma del entendimiento* y del *Tratado político* bajo el título *Zwey Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie* (traducción, edición y prefacio de Schack Hermann Ewald, Verlag Schönfeld, Leipzig, 1785. Reimpresión: Praga, 1786). En 1787 aparece la primera traducción completa del *Tratado teológico político*, tomo inicial de la serie *Spinoza's philosophische Schriften*, cuyos segundo y tercer tomos contienen respectivamente la Primera y la Segunda parte de la *Ética* y son publicados en 1790 y 1793 (traducción y edición de Schack Hermann Ewald, Gera, Verlag Bekmann, 1787-93). A principios del siglo XIX Paulus publica su edición de las *Obras póstumas* en latín, *Opera quae supersunt omnia* (2 tomos, edición prefacio y notas de Eberhart Gottlob Paulus con un compendio de escritos biográficos, Akademische Buchhandlung, Jena, 1802-03) y poco después aparece una nueva traducción del *Tratado teológico político* (Benedictus de Spinoza, *Theologisch-politische Abhandlungen*, edición, traducción, prefacio y notas de Carl Philipp Conz, Verlag Steinkopf, Stuttgart, 1806).

Introducción

Pero además de generar curiosidad e interés, desde finales del siglo XVII y durante el XVIII, la doctrina spinoziana fue el centro de una serie de polémicas que tuvieron gran impacto en la discusión filosófica del momento y una fuerte influencia en los posteriores desarrollos de la filosofía alemana. La primera de estas polémicas data de 1688 y fue desencadenada por Christian Thomasius, uno de los padres de la *Aufklärung*, quien denunció a Walther von Tschirnhaus por difundir ideas afines al spinozismo en su libro *Medicina mentis* (Amsterdam, 1687). La segunda controversia tuvo como escenario las aulas y pasillos de la Universidad de Halle, donde en 1723 el teólogo pietista Joachim Lange acusó a Christian Wolff —el otro padre de la *Aufklärung*!— de ateaista y spinozista. Como consecuencia, Wolff fue expulsado del reino de Prusia y sus textos fueron prohibidos. A estas polémicas filosóficas se añade una larga lista de episodios en los que diferentes pensadores fueron acusados de spinozismo y se vieron obligados a defenderse, muchas veces ante la justicia. Estos procesos muchas veces llevaron a la confiscación y quema de sus libros, e incluso a castigos como la cárcel y el destierro. Finalmente, es célebre el denominado *Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*, que se inició en 1783 como un enfrentamiento privado entre F. H. Jacobi y M. Mendelssohn, luego de que el primero comunicara al segundo que, pocos meses antes de morir, Lessing le había confesado su total acuerdo con el spinozismo. Para aquel entonces, el proceso de recepción de Spinoza en Alemania había conducido a la identificación de esta doctrina con el ateísmo. De modo que afirmar que Lessing, uno de los principales exponentes de la Ilustración, había sido un spinozista convencido equivalía a acusarlo de enemigo de la religión y del Estado y a sospechar del destino del proyecto ilustrado. La publicación en 1785 de esta escandalosa noticia puso a Spinoza en el centro de un debate en el que se encontraba en juego mucho más que la reputación de Lessing.

Este breve bosquejo de las polémicas en torno al spinozismo desde finales del siglo XVII y hasta finales del XVIII pone en evidencia que ninguno de los filósofos prominentes de la escena intelectual alemana pudo permanecer en silencio frente a la doctrina de Spinoza. Jacob Thomasius, Musaeus, Leibniz, Christian Thomasius, Dippel, Edelmann, Wolff, Mendelssohn, Lessing, Jacobi, Reinhold, Kant, Goethe, Herder, Hamann se vieron obligados a emprender la tarea de definir su propia posición respecto de Spinoza y respecto de los problemas que su filosofía planteaba.

Finalmente, se da la peculiaridad de que el spinozismo generó reacciones muy dispares entre sí en sus lectores alemanes. Desde un primer momento fue objeto de violentos y de fervorosas defensas. Spinoza, presentado por algunos como *formalis Atheus*, como un engañador, como un enviado del diablo, es declarado por otros como un héroe de la filosofía, como *theissimum* y

Introducción

christianissimum y es incluso alabado como un *santo*. Su doctrina, criticada en algunos círculos como absurda, como una *hipótesis monstruosa*, como dogmática y hasta como conducente a la *Schwärmerei*, es reivindicada por otros como el sistema filosófico más acabado y perfecto de la razón humana.

Teniendo en cuenta todos estos elementos que vuelven la recepción de Spinoza en Alemania un caso único y sumamente complejo, nuestra investigación se propone reconstruir conceptualmente este proceso, concentrándonos en el período temporal que va desde la publicación del *Tratado teológico político* hasta el *Spinozismusstreit*. Nuestra intención es indagar qué es lo que transforma a Spinoza en un pensador tan atrayente, tan polémico y, como veremos, tan fecundo para los filósofos alemanes.

Así planteada, nuestro trabajo se enmarca en una larga tradición de estudios y publicaciones. El fenómeno de la recepción de Spinoza en Alemania durante los doscientos años posteriores a su muerte ha sido objeto de numerosas investigaciones por parte de especialistas alemanes así como de otras nacionalidades.² La producción y publicación de textos abocados a este tema comienza ya a finales del siglo XIX y desde entonces el interés parece no haber desaparecido.³ Un análisis de la abundante bibliografía especializada nos permite concluir que la importancia de investigar la cuestión de la recepción y la influencia de Spinoza en los pensadores alemanes del siglo XVIII, en conexión con la conformación de la Ilustración alemana y el desarrollo del Idealismo, es enfáticamente reconocida por los especialistas. El hecho de que este tema continúe

² Si bien la mayor parte de la bibliografía especializada en este tema ha sido producida por alemanes, también encontramos excelentes investigaciones realizadas por estudiosos de Francia e Inglaterra. Es notable que, a excepción de Leon Dujovne, quien dedica dos capítulos del cuarto tomo de su monumental obra sobre Spinoza a su recepción e influencia en Alemania (cf. Leon Dujovne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1945, cap. V: "El espinosismo en Alemania hasta fines del siglo XVIII, pp. 97 a 113 y cap. VI: "El resurgimiento de Spinoza en Alemania desde Lessing hasta Hegel", pp. 115 a 179), ningún autor de habla hispana se ha dedicado a estudiar específicamente este asunto. No contamos, por lo tanto, con bibliografía en español que aborde este tema.

³ Conviene advertir, sin embargo, que hacia mediados de la década de 1930 se percibe una interrupción de las publicaciones alemanas que abordan la filosofía de Spinoza en todos sus aspectos. El antisemitismo nazi y el éxodo de un gran número de filósofos del territorio alemán a causa de la guerra y la persecución, así como la falta de interés por este sistema filosófico por parte de los profesores e intelectuales que ocupan los cargos en las universidades e institutos alemanes explican este hecho (cf. Anne Lagny, "Le spinozisme en Allemagne au XVIIIe siècle: Recherches actuelles" en Olivier Bloch (comp), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1990, p. 292). Es así que se comprobará un vacío de publicaciones desde 1933 y hasta mediados de la década de 1960 (como excepción se podría citar la tesis doctoral de Hans Schmoldt, *Der Spinozastreit*, Konrad Triltsch, Würzburg, 1938), cuando se retoma su estudio con un impulso renovado (véase, por ejemplo, el prefacio de Jacqueline Bonnaumour al volumen *Spinoza entre Lumière et Romantisme*, Les Cahiers de Fontenay n° 36 a 38, 1985, p. 9).

Introducción

siendo objeto de discusión en la actualidad pone en evidencia que éste no se encuentra de ningún modo agotado.⁴

Ahora bien, la mayoría de las investigaciones se concentran ya sea en un período acotado del proceso de recepción de Spinoza en Alemania o en la interpretación del spinozismo por parte de algún pensador en particular. Entre aquellos que se han ocupado del problema de la recepción del spinozismo a lo largo del siglo XVIII y hasta el XIX de manera global y han ofrecido alguna hipótesis interpretativa,⁵ existe la tendencia a abordar este proceso en función de una división en diferentes etapas según la reacción predominante hacia su doctrina, así como a explicar las distintas valoraciones del spinozismo a partir de la modificación que progresivamente se da en el contexto filosófico-teológico y/o en la cosmovisión dominante en cada una de estas etapas.

En cuanto a la periodización, Moses Krakauer propone una tripartición: un primer período a principios del siglo, en la que Spinoza es atacado por sus adversarios y tergiversado por sus partidarios; una segunda etapa, a finales del siglo, cuando la filosofía spinoziana es aceptada, exaltada y elogiada por los representantes de las nuevas corrientes de pensamiento y un tercer momento, a principios del siglo XIX, cuando se estudia por primera vez de manera metódica el auténtico sistema de Spinoza y se comienza a meditar acerca de su lugar histórico y de su influencia.⁶ En esta misma línea, Altwicker distingue un primer momento, de un siglo de duración, en el que la crítica apunta sólo a rechazar la doctrina spinoziana y en que se la interpreta únicamente con el fin de refutarla. A este sigue un segundo momento, hacia finales del siglo XVIII, en el que se

⁴ Durante los últimos diez años han aparecido los siguientes estudios: E. Schürmann, N. Waszek, F. Weinreich (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Froman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002; Michael Czelinski-Uesbeck, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2007; Secrétan, C., Dagron, T. y Bove, L. (dirs.), *Qu'est ce que les Lumières «Radicales»? Libertinage, Athéisme et Spinozisme dans le tournant philosophique de L'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007; y André Tosel, Pierre-François Moreau y Jean Salem (dirs.), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2008. Ver también Detlev Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995. Segunda edición: Koninklijke van Gorcum, Aassen, 2002; Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

⁵ Principalmente las siguientes obras: Moses Krakauer, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Schottlaender, Breslau, 1881; Leo Bäck, *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*, Mayer & Müller, Berlin, 1895; Max Grunwald, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897; David Baumgardt, "Spinoza und der deutsche Spinozismus", *Kant-Studien* 32 1927; Norber Altwicker, "Tendenzen der Spinoza-rezeption und -kritik" en *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971; Manfred Walther "Histoire des problèmes et de la recherche" en *Spinoza entre Lumière et Romantisme Les Cahiers de Fontenay* n° 36 a 38, 1985; David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, University of London, Londres, 1984; Rudiger Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1994 y Detlev Pätzold, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995, segunda edición: Koninklijke van Gorcum, Aassen, 2002. A estos estudios específicos, se añaden las compilaciones de artículos recientemente aparecidas de E. Schürmann, N. Waszek y F. Weinreich y de André Tosel, Pierre-François Moreau y Jean Salem así como el libro de Michael Czelinski-Uesbeck, textos a los que hicimos referencia en la nota anterior.

⁶ Cf. Krakauer 1881 p. 5.

Introducción

descubre su pensamiento, se lo retoma y se lo adopta abiertamente. El tercer momento coincide con el verdadero estudio y la auténtica comprensión del spinozismo durante las primeras décadas del siglo XIX, que incluye asimismo la crítica de su recepción anterior.⁷ Walther también divide la historia de la recepción de Spinoza en tres fases. Primero, una etapa de total rechazo, que va desde la primera reacción contra el *Tratado teológico político* por parte de Jakob Thomasius en 1670 hasta Kant, una segunda fase, que va de Lessing hasta Hegel, en la que se aceptan algunos aspectos de la doctrina spinoziana y una tercera fase, que desemboca en el monismo de la filosofía positivista del siglo XIX y el nihilismo de Nietzsche, en la cual el spinozismo es reivindicado.⁸

En cuanto a las razones que estos autores ofrecen para explicar el tránsito de una etapa a la siguiente, es justo decir que no son contradictorias ni entran en pugna unas con otras. Bäck sostiene que hacia finales del siglo XVIII, la filosofía leibniz-wolffiana había perdido su poder y que esto contribuyó a que el spinozismo comenzara a ser valorado por primera vez de modo desprejuiciado. El hecho de que la doctrina de Spinoza se basara en un Dios inmanente y culminara en el amor a Dios y al prójimo, habría permitido que, en un momento en el que los hombres empezaban a alejarse de las opiniones religiosas tradicionales, muchos vieran en esa doctrina una religión que parecía ofrecer una nueva noción de revelación y felicidad, que presentaba todas las ventajas de la religión tradicional y ninguno de sus inconvenientes.⁹ Por otro lado, según Bäck, también podían adherirse a Spinoza aquellos que reclamaban que se devolviera a la naturaleza su auténtico derecho y aquellos que profesaban una especie de espiritualismo natural. Los poetas románticos, que sentían nostalgia por los dioses griegos, recurrieron gustosos a su panteísmo.¹⁰ Altwicker, por su parte, propone una hipótesis complementaria. Según él, fue la creciente emancipación del pensamiento filosófico de las tutelas teológicas y políticas, lo que permitió nuevas formas de pensar y despertó intereses teóricos que no sólo contribuyeron a la rehabilitación histórica de Spinoza sino incluso a su utilización como un medio para legitimar las propias posiciones. Conforme lo interpreta, los idealistas alemanes encuentran en Spinoza y heredan de él numerosos motivos, como el espíritu de sistema, el principio de la razón autónoma, el pensamiento de la unidad de la totalidad en su identidad y diferencia, y, por último, la conciencia y la convicción de que la verdad eterna y única se fundamenta a sí misma y se comunica por sí misma.¹¹ Teniendo en cuenta estas contribuciones,

⁷ Cf. Altwicker pp. 3-4.

⁸ Walther aclara, sin embargo, que la división en etapas no significa que no haya una superposición temporal entre ellas y que más bien representan las concepciones que, sucesivamente, han dominado la conciencia de cada época y que determinan la reacción que cada una tuvo frente a la doctrina de Spinoza (Walther 1985, p. 17).

⁹ Cf. Bäck 1895 p. 85.

¹⁰ Cf. Bäck 1895 p. 86.

¹¹ Cf. Altwicker 1971 p. 3.

Introducción

Manfred Walther sostiene que la recepción de Spinoza en Alemania ha sido determinada por el hecho de que su filosofía opera la negación radical de ciertos elementos que se encuentran en el centro del pensamiento filosófico tradicional, en particular, la noción de un Dios extramundano que crea al hombre y al mundo *ex nihilo*, la concepción de una moral basada en los mandamientos divinos exteriores al hombre y la idea de una economía divina de la salvación, de una providencia.¹²

Las tesis interpretativas sostenidas por los investigadores posteriores no contradicen estas hipótesis ni proponen una estructuración del tema diferente, sino que las ratifican o se concentran en especificar alguno de sus aspectos. Winfried Schröder, por ejemplo, establece que el rechazo y el combate que durante la primera mitad del siglo XVIII se dirige contra Spinoza se explican por el hecho evidente de que su doctrina era inaceptable en una sociedad regida por la ideología cristiana.¹³ Rüdiger Otto afirma, en el mismo sentido, que un análisis de la reacción anti-spinozista a lo largo del siglo XVIII pone de manifiesto que Spinoza, si bien fue considerado como un fenómeno singular, era entendido como el representante de una amenaza de las convicciones tradicionales cristianas.¹⁴

Creemos que este modo de abordar la recepción del spinozismo en Alemania presenta algunas dificultades. Es cierto que, tal como lo presentan estos investigadores, desde 1670 y durante las primeras décadas del siglo XVIII existe una actitud generalizada de denuncia, crítica y rechazo del spinozismo, y que, hacia finales de ese siglo y principios del XIX, ésta se trueca en la actitud opuesta. Sin embargo, un análisis más detallado muestra que a lo largo de *todo* este período, Spinoza encuentra tanto amigos como enemigos entre sus lectores alemanes. Además, muchas veces no es sencillo determinar inequívocamente cuál es la actitud de algunos filósofos alemanes frente a la doctrina de Spinoza: en ciertos casos, lo que aparentemente es una reivindicación se revela en realidad como un profundo rechazo, lo que explícitamente se presenta como una crítica es en realidad una alabanza encubierta o bien la crítica de un aspecto de la doctrina spinoziana puede ir unida a la vehemente recuperación de algún otro aspecto.

A esto se añade que, al estructurar la reconstrucción del proceso de recepción del spinozismo en Alemania en función de la valoración positiva o negativa de la mayoría de los pensadores hacia esta doctrina por parte de los pensadores alemanes, se acepta el supuesto de que Spinoza y el spinozismo significaron lo mismo para los diferentes protagonistas de su recepción y

¹² Cf. Walther 1985 p. 16.

¹³ Cf. Winfried Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987, p. 15.

¹⁴ Otto 1994 p. 17.

Introducción

que, según distintos factores filosóficos, ideológicos, religiosos o doctrinales, éstos reaccionan de determinado modo frente a ella. Sin embargo, un recorrido por los textos que abordan la doctrina spinoziana desde finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII pone en evidencia que el término "spinozismo" no refirió unívocamente a un mismo conjunto de ideas para sus lectores.

Así pues, creemos que el problema puede ser planteado de otra manera: para comprender el proceso de la recepción de Spinoza en Alemania, dilucidar las diferentes actitudes hacia su doctrina por parte de los filósofos alemanes y revelar la importancia del spinozismo en el desarrollo de la filosofía alemana del siglo XVIII hay que investigar, en primer lugar, de qué modo cada uno de ellos entendió esta doctrina en el contexto de sus propias convicciones filosóficas y de las polémicas en las que el spinozismo fue protagonista. Consecuentemente, en vez de preguntarnos cuál es la actitud adoptada frente al spinozismo en los diferentes momentos del proceso de su recepción, preferimos estructurar nuestra investigación a través de otra pregunta. Nos interesa indagar *qué es lo que se discute cuando se discute acerca del spinozismo en Alemania*.

Consideramos que este interrogante apunta al aspecto más problemático del tema que nos ocupa, pues con Spinoza se da el caso de que es una *imagen* de su persona y su filosofía, que se difunde por toda Alemania, lo que determina en gran medida el carácter de su recepción. En efecto, los especialistas aceptan que ésta no siempre estuvo ligada a la lectura directa de sus textos.¹⁵ Dada la dificultad de conseguir sus libros —especialmente las *Opera posthuma*— y dada la dificultad de acceder a la hermética doctrina de la *Ethica*, los pensadores alemanes de finales del siglo XVII y del XVIII a menudo se familiarizaron con sus ideas a través de exposiciones fragmentarias y tendenciosas, que apuntaban únicamente a refutarlo y difamarlo.¹⁶ Muchas de esas críticas pronto se transformaron en lugares comunes y, poco a poco surgió una *imagen* de Spinoza que, aunque basada en ciertos elementos auténticos, no era sino una simplificación y en muchos casos deformación de su verdadero sistema. Incluso la reivindicación del spinozismo por parte de algunos personajes sediciosos o ciertos protestantes disconformes, contribuyó a la construcción de esta imagen negativa.¹⁷

A esto se suma el hecho de que, entre los pensadores alemanes de los siglos XVII y XVIII que produjeron una lectura propia, existe un gran desacuerdo respecto de cuál es la interpretación

¹⁵ Cf. Schröder 1987, p. 23; Otto 1994 p. 25.

¹⁶ Principalmente a través de los textos de Jacob Thomasius, Christian Kortholt, Georg Wächter, Johannes Colerus y, de especial importancia, el artículo sobre Spinoza del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle.

¹⁷ Es el caso de los denominados spinozistas clandestinos, como Stosch, Lau, Edelman y el primer traductor al alemán de la *Ética*, Johann Lorenz Schmidt.

Introducción

correcta de la doctrina spinoziana. Desde muy temprano circularon diferentes versiones, muchas veces contradictorias. Algunos lo redujeron a otras doctrinas existentes, como los sistemas de Hobbes o Platón, o denunciaron su conexión con la Cábala judía. Unos pocos se esforzaron por encontrar la especificidad de su sistema e incluso éstos no coincidieron en sus conclusiones. De modo que podría decirse que *Spinoza* tuvo un significado diferente para cada uno de los que se ocuparon de él. El spinozismo fue interpretado como un naturalismo y un fatalismo, como una doctrina atea, materialista, panteísta, emanacionista y acosmista, como una filosofía dogmática y mística. La reacción de los pensadores alemanes frente al spinozismo se relaciona, pues, con la interpretación de esta doctrina a la que cada uno de ellos adhirió. Y así como Spinoza tuvo diferentes significados, según su lector, el spinozismo desencadenó distintas discusiones, conectadas a diversas constelaciones problemáticas.

Ahora bien, esta imagen de Spinoza, que incluye rasgos incoherentes y hasta contradictorios entre sí, contiene un elemento que la mayoría de sus críticos —e incluso algunos de sus defensores— estuvieron de acuerdo en adjudicarle: *el ateísmo*. En efecto, spinozismo y ateísmo son dos términos que poco a poco devinieron sinónimos.

Pero la caracterización del spinozismo como un ateísmo contribuye a complicar la historia de la recepción de esta doctrina. Esto es así porque el concepto de *ateísmo* es en sí mismo complejo y se acepta que, a lo largo de la historia, se ha utilizado en diferentes sentidos y se ha aplicado a diferentes fenómenos y teorías.¹⁸ Tomado en su sentido más habitual, lo que podríamos llamar su uso vulgar, por ateísmo se entiende la negación de la *existencia* de *Dios*. Sin embargo, esta negación puede realizarse de diferentes modos y el Dios que es negado también puede entenderse de distintas maneras.

En primer lugar, se suele distinguir entre un “ateísmo teórico” y un “ateísmo existencial-práctico”.¹⁹ La primera clase se refiere a una posición que se confirma a partir de las expresiones orales o escritas de una persona. De modo que, siguiendo a Wucherer, el ateísmo teórico es “negativo” cuando simplemente afirma el desconocimiento o la ignorancia respecto de la existencia de Dios y de su verdadera esencia, es “de indiferencia” cuando consiste en una actitud de desinterés general respecto de la pregunta por la existencia de Dios y, por lo tanto, una carencia de respuesta a

¹⁸ Véase Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart, Deutsche-Verlag, 1922 (reimpr.: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1985).

¹⁹ Cf. Augustinus Karl Wucherer, “Phänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung” en A. K. Wucherer, J. Figl y S. Mühlberger, *Weltphänomen Atheismus*, Viena, 1979, pp. 37-39.

Introducción

esa pregunta, o es “positivo” si se trata de una negación de la existencia de Dios y/o de la posibilidad de su conocimiento basada en una argumentación activa, consciente y objetiva, esto es, en tesis claras y comunicables que son el resultado de una investigación sistemática. La doctrina de Spinoza, en tanto que muchos la entendieron como una *doctrina filosófica ateísta*, caería bajo esta última caracterización —ateísmo teórico positivo— pues su posición pretende ser el resultado de un desarrollo argumentativo convincente.

Dado que nada indica que en los seres humanos exista necesariamente una armonía entre sus convicciones explicitadas verbalmente y sus actitudes vitales, el “ateísmo teórico” debe ser distinguido del “ateísmo práctico-existencial”. Un ateo en la práctica viviría *como si Dios no existiera*, sin que ello vaya necesariamente acompañado de una expresión verbal o de la consciencia explícita de esa convicción teórica. El problema de la relación entre el ateísmo práctico y el teórico será significativo para el caso de Spinoza, quien pasó a la historia como un ateo virtuoso. Esta tensión, recogida por sus primeros biógrafos, hará que algunos —Goethe, por ejemplo— duden de que Spinoza hubiese sido un ateo, hará que otros —como Mendelssohn— estén dispuestos a atribuir su ateísmo teórico al error y finalmente también habrá quienes —como Bayle, Colerus, Kortholt— enfatizan algún otro aspecto de su biografía y su carácter para establecer que a pesar de su aparente virtud Spinoza había sido un hombre malvado.

Pero aún distinguiendo entre un ateísmo práctico y uno teórico y, al interior de este último, según el grado de su fundamentación en razones, permanece abierta la pregunta acerca del sentido más específico de este concepto. En principio, hay que admitir que el ateísmo es esencialmente un fenómeno reactivo y relativo.²⁰ Efectivamente, se trata de la negación de una posición determinada: el teísmo. Juzgar una doctrina como ateísta o a una persona como atea depende, pues, de considerar que sus convicciones son opuestas a las usualmente atribuidas al teísmo, esto es, la postulación de un Dios trascendente, personal, libre, dotado de entendimiento y creador del universo, que se revela a los hombres. En tanto que la doctrina de Spinoza fue denunciada como ateísta —negadora del Dios teísta— ésta fue percibida como un verdadero peligro para la paz del Estado y el poder de la Iglesia, sea protestante, calvinista, católica o judía. El spinozismo fue considerado como una amenaza para el mantenimiento de un orden religioso, moral y político que se fundamenta en la existencia de un Dios teísta y en ese sentido fue acusado de ateo.

Sin embargo, incluso la negación del Dios teísta puede realizarse de diferentes maneras: ya sea negando absolutamente la existencia de un Dios, incluido allí el del teísmo, ya sea proponiendo

²⁰ Cf. Wucherer 1979 pp. 42-44. Véase también Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989, pp. 232 y ss.

Introducción

una divinidad diferente, incompatible con la del teísmo. A la primera clase podríamos llamarla ateísmo *absoluto* —o ateísmo en sentido vulgar— y su principal consecuencia es la negación de todo tipo de religiosidad y de toda dimensión espiritual en el hombre. La segunda clase podría denominarse ateísmo *en sentido estricto*, pues no niega la existencia de toda divinidad, sino únicamente al Dios del teísmo y deja abierta la posibilidad de que exista otra divinidad y, por consiguiente, subsiste la posibilidad de una religiosidad diferente e incluso de una moral y un orden político basados en ese Dios. Este último concepto de ateísmo englobaría bajo sí, a su vez, un gran espectro de posiciones teóricas, esto es, todas aquellas que propongan la existencia de alguna divinidad que difiera en algún aspecto del Dios del teísmo. Si bien muchos de sus críticos consideraron al spinozismo sin más como un ateísmo en sentido vulgar, la mayoría comprendió que esta doctrina niega la existencia del Dios teísta, pero afirma la existencia de una divinidad diferente. En este sentido, la acusación de ateísmo fue muchas veces acompañada por la adjudicación a Spinoza de posiciones como el panteísmo, el naturalismo, el fatalismo, el acosmismo, el fanatismo o el dogmatismo.²¹

Estas consideraciones ponen en evidencia que la identificación del spinozismo como un ateísmo transfirió toda la ambigüedad de este segundo concepto a la doctrina de Spinoza. Efectivamente, al observar la historia de la recepción de Spinoza en Alemania, se comprueba que éste es acusado de ateísmo en casi todos los sentidos que este concepto recubre. Incluso quienes negaron que el spinozismo fuera una doctrina ateísta contribuyeron a la confusión, pues utilizaron el término con significados muy distintos.

²¹ La sexta definición de la *Ética* establece que por se Dios entiende el ente absolutamente infinito, una sustancia que consta de infinitos atributos que expresan su esencia eterna e infinita ["Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit." (E I, def. 6)] y las catorce primeras proposiciones están dedicadas a probar la existencia necesaria de Dios, así definido ["Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia" (E I, 14)]. Siendo la única sustancia, el Dios de Spinoza se identifica con la totalidad del ser y, por tanto, puede ser denominado también naturaleza. Efectivamente, la expresión *Deus sive Natura* ha servido como un lema del spinozismo y éste ha sido interpretada por sus contemporáneos y por sus lectores posteriores de diferentes maneras, según qué aspecto del concepto spinoziano de Dios enfatizan. De este modo, el spinozismo fue identificado como un *naturalismo*, enfatizando la identificación de Dios con la naturaleza, con un *panteísmo*, acentuando la igualación de Dios con la totalidad de lo real, un *fatalismo*, al considerar el hecho de que Spinoza niega la existencia de una voluntad libre tanto en Dios como en los seres humanos, un *acosmismo*, basándose en que al identificar a Dios con la totalidad del ser lo que realmente se aniquila es el ámbito de lo mundano, de lo creado, un *fanatismo* [*Schwärmerei*], a partir de una lectura mística de su sistema, que permitiría una unión inmediata del hombre con Dios, y, finalmente, un *dogmatismo*, pues este Dios spinoziano no sería sino un concepto afirmado por la razón especulativa, postulado como verdadero a partir de una definición arbitraria pero ilegítima. Y todas estas denominaciones fueron asimismo utilizadas como sinónimos de *ateísmo*, pues aun aceptando que en el sistema spinoziano hay lugar para una divinidad, entendida de estas maneras, sus críticos vieron que cada una de estas nociones de Dios excluye la noción *teísta* de la divinidad y todo lo que ésta implica, especialmente, la noción tradicional de revelación y la posibilidad de fundamentar en la verdad revelada un orden religioso, moral y político.

Introducción

Creemos que descubrir los diferentes sentidos en que la doctrina de Spinoza fue considerada como un ateísmo —así como los sentidos en los que *no* fue considerada como tal— es la vía que permite poner en evidencia qué significó esta doctrina para sus diferentes intérpretes y comenzar a comprender la reacción por parte de cada uno de ellos frente al spinozismo. Esto permitirá revelar *qué es lo que se discute*, cuando se discute acerca del spinozismo en Alemania y, de este modo, comprender el proceso de su recepción por parte de los pensadores alemanes en toda su complejidad y poder determinar en qué medida el spinozismo representa una verdadera influencia en el desarrollo de la filosofía alemana.

Esta será, por lo tanto, la tarea que emprendemos en nuestra investigación: reconstruir conceptualmente el proceso de recepción de Spinoza por parte de los pensadores alemanes desde finales del siglo XVII hasta el *Spinozismusstreit* tomando como hilo conductor el concepto de ateísmo y procurando analizar, en cada caso, qué sentido se le atribuyó a este término al aplicarlo al spinozismo y a qué constelaciones problemáticas hace referencia. Para ello, nos concentraremos en analizar una serie de fuentes y textos de pensadores alemanes a través de los que consideramos, junto con la mayoría de los especialistas en este tema, que este proceso de recepción se lleva a cabo. Consideramos que de este modo

Por último, nos gustaría decir algo acerca de las dificultades metodológicas a las que nos enfrentamos en una investigación que pretende abordar el proceso de recepción de una doctrina por parte de una serie de pensadores a lo largo de un siglo y la influencia que ésta pudo haber tenido sobre ellos así como la que las distintas interpretaciones de Spinoza pudieron haber tenido unas sobre otras.

En primer lugar, es evidentemente problemático intentar medir la influencia de un autor sobre otro basándose únicamente en el indicio de saber si un autor posterior ha leído a uno anterior. Walther indica al respecto que la reducción de la recepción del spinozismo a su estructura superficial hace perder de vista que una filosofía puede haber modificado sensiblemente las constelaciones de dificultades y el espectro de soluciones posibles, sin que esto se realice siempre de un modo consciente ni incluso explícito.²² De este modo, si bien hay que aceptar que el ámbito de lo inconsciente y de lo implícito permanecerá siempre incierto y sesgado al investigador que únicamente puede fundamentar su estudio en la evidencia escrita a la que se tiene acceso, confiamos en que la consideración del contexto de discusión y del trasfondo problemático en el que se da la

²² “Al contrario, es allí donde reside su influencia más profunda para la posteridad”, sostiene (Walther 1985 p. 15).

Introducción

recepción del spinozismo permita vislumbrar las profundidades propiamente filosóficas de este proceso.

En segundo lugar, nos enfrentamos al dilema propio de investigador de la Historia de la Filosofía, que Detlev Pätzold caracteriza acertadamente como el problema de tener que “navegar entre Escila y Caribdis”,²³ esto es, entre la ingenua pretensión de lograr una narración objetiva y la peligrosa adopción de una hermenéutica entendida de un modo demasiado absolutista. Efectivamente, por un lado, es claro que la búsqueda de un punto de vista neutral, el intento de ser meros observadores de un proceso histórico, se revela como imposible. Al abordar los diferentes textos existe siempre el componente interpretativo y propiamente filosófico del lector, que selecciona las fuentes, las organiza e intenta descifrar sus significados con su propio horizonte de comprensión. Hay que admitir, pues, que toda lectura implica interpretación. Sin embargo, la radicalización de esta postura conduce a la absolutización del círculo hermenéutico. Es decir, a afirmar, como se ha hecho ya, que cada individuo proyecta su propia historia, su propio campo de comprensión, de modo que toda empresa en referencia a lo histórico quedaría indefectiblemente vedada, además de que cualquier intento de comunicación entre individuos sería ocioso. Atentos a ambas amenazas, esperamos encontrar el paso intermedio que permita sortearlas, al encarar la tarea de hacer hablar a los autores a través de sus textos, sin olvidar que somos nosotros quienes los interrogamos.

²³ Cf. Pätzold 2002 pp. 4-6.

Capítulo I

Spinoza, maldito ateo

Antes de abordar propiamente la recepción alemana del spinozismo, este capítulo presenta una breve génesis de la construcción de la imagen de Spinoza como un ateo por parte de sus contemporáneos holandeses. Mostraremos que la fama de Spinoza como un ateo comienza a fraguarse con el episodio de su expulsión de la comunidad judía y continúa forjándose a través de acusaciones, rumores, intercambios epistolares y textos polémicos a lo largo de toda su vida. Mostraremos además que la fama de Spinoza como ateo tuvo una influencia determinante tanto en su vida como en su obra. Efectivamente, uno de los motivos que llevaron a Spinoza a publicar el *Tratado teológico-político* fue defenderse de esta acusación. La aparición de este libro en 1670, sin embargo, generó un gran escándalo en Holanda al punto de que, por las numerosas denuncias en su contra provenientes de sectores cristianos ortodoxos, el texto fue prohibido y su autor duramente criticado. En 1675, su creciente notoriedad como un ateo le impidió dar a la imprenta la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Dos años más tarde, luego de la muerte de Spinoza, sus amigos publicaron sus *Obras póstumas*, con un *Prefacio* redactado por Jarig Jelles, que además de incluir un primer bosquejo biográfico del autor, intenta mostrar no sólo que el spinozismo no es un ateísmo sino que además esta doctrina es compatible con la enseñanza fundamental del cristianismo. La defensa, sin embargo, pondrá en evidencia en qué sentido el spinozismo era una verdadera amenaza para el poder eclesiástico y político tal como los Orange y la Iglesia Calvinista lo ejercían en Holanda. Nuevamente, las protestas de los sectores cristianos ortodoxos hicieron que las autoridades holandesas prohibieron su venta y establecieron que el texto se encontraba repleto de atrocidades.

I. Spinoza, maldito ateo

Al analizar las fuentes que contribuyen a la conformación de la infamia de Spinoza, nuestro objetivo principal es mostrar que la acusación de ateísmo recubre múltiples significados, que van mucho más allá de la vulgar atribución de la negación de la existencia de Dios —lo que denominamos ateísmo absoluto— y abarcan desde el ateísmo práctico hasta el teórico, desde el ateísmo como panteísmo hasta el ateísmo como fatalismo. De modo que la acusación contra Spinoza encubre la puesta en discusión de diferentes cuestiones problemáticas motivadas por su doctrina. La imagen de Spinoza como un ateo se revela ya desde el inicio como compleja y controvertida, pues los elementos que la componen no siempre son coherentes sino que parecen excluirse unos y otros.¹

1. Maldito y casi un ateo

El 27 de julio de 1656, en la Sinagoga de la ciudad de Amsterdam, Baruch Spinoza fue expulsado de la comunidad judía mediante un anatema que arroja sobre él todas las maldiciones

¹ Probablemente no exista otro filósofo cuya vida haya despertado más interés y más curiosidad. La biografía de Spinoza ha sido objeto de investigación de especialistas desde finales del siglo XIX. En 1899, Jakob Freudenthal publica *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunde und nicht-amtlichen Nachrichten*, en el que ofrece una edición crítica de las biografías antiguas y una serie de documentos oficiales provenientes de instituciones religiosas y municipales, así como otras noticias tomadas a partir de fragmentos de textos de sus contemporáneos. En 1904 Freudenthal publica *Das Leben Spinozas*, en la que desarrolla su propia reconstrucción de la vida de Spinoza. Junto con la investigación del holandés K. O. Meinsma (*Spinoza en zijn kring/Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Vrin, París, 1983), ambas obras representan un hito en los estudios spinozianos, pues brindan información fidedigna, basada en documentos y no en fábulas. Este trabajo fue continuado por personas como Dunin, Dujovne y Vries (Stanislas von Dunin-Borkowski, *Spinoza. I. Der junge Spinoza*, II. *Das Entscheidungsjahr 1657*; III. *Das neue Leben*; IV. *Das Lebenswerk*, Münster, Aschendorf, 1910 y 1933-1935; León Dujovne, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia. I. La vida de Baruj Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1941; Theun de Vries, *Baruch Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt Reinbek b. Hamburg, 1970). También Vaz Dias, Van der Tak y Révah publican algunos años después nuevos documentos que aportan más datos acerca de la juventud de Spinoza (A.M. Vaz Dias y W.G. van der Tak, *Spinoza. Mercator & Autodidactus. Oorkonden en andere authentieke documenten betreffende des wijsgeers jeugd en diens betrekkingen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1932; I.S. Révah, "Spinoza et les hérétiques de la communauté juive-portugaise d'Amsterdam", *Review for the History of Religions*, 154 (1958) y *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Mouton, París, 1959). Desde entonces, diferentes fuentes y textos relevantes han sido descubiertos, otros han sido rescatados del olvido motivando reinterpretaciones y nuevas versiones acerca de la vida de Spinoza, de modo que su biografía continúa siendo objeto de estudio, a pesar de que algunos episodios y datos tal vez permanezcan siempre en el misterio. Los trabajos de Moreau, Klever y Nadler son algunas de las contribuciones más recientes (Pierre-Francois Moreau, *Spinoza*, París, 1975; W. N. A. Klever, "Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662", *Studia Spinozana* 5 (1989) y "Spinoza's life and works" en D. Garret, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Steven Nadler, *Spinoza, a Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999). En lo tocante a la vida de Spinoza, nuestra investigación se basa en todos estos estudios.

I. Spinoza, maldito ateo

contenidas en el Libro de la Ley. La causa de esta decisión, según lo expresa el documento, es la confirmación de que Spinoza practicaba y enseñaba *horrendas herejías*.²

Si bien no se ofrecen detalles que permitan establecer en qué consistían exactamente estas herejías, sabemos que desde hacía tiempo Spinoza cuestionaba la autoridad de los textos sagrados así como la interpretación que sus maestros hacían de ellos. En su Prefacio a las *Opera Posthuma* de Spinoza, Jarig Jelles explica este cambio en la actitud de Spinoza del siguiente modo:

“Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente de la teología. Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, se entregó a la filosofía. Mas, como no se sintiera plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los escritores de estas ciencias y experimentara, en cambio, un ardiente deseo de saber, decidió ensayar él mismo qué lograría en tal materia con sus propias fuerzas. Los escritos del célebre Renato Descartes, que le precedieron en el tiempo, le prestaron gran ayuda en tal empresa.”

“Fuit ab ineunte ætate literis innutritus, & in dolescentia per multos annos in Theologia se exercuit; postquam verò eò ætatis pervenerat, in quâ ingenium maturescit, & ad rerum naturas indagandas ap-

² El texto del anatema es el siguiente: “Los señores del Comité directivo hacen saber a sus señorías cómo hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malos caminos; y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de las enormes obras que obraba; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos, decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente: Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios Bendito y el consentimiento de toda esta Comunidad Santa, y en presencia de estos santos libros, con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche. Maldito sea al acostarse y maldito sea al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abrasen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia, de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritos en el Libro de la Ley.” [“Os SS[en]hores do Mahamad fazem saber a um’s: como ha diaz que tendo noticia das mãs opinioins e obras de Baruch de espinoza procurarão per diferentes caminos e promesas, Retirao de seus maos caminos, e não Podendo remédialo, antes pello contrario, tendo cada dia maiores noticias das horrendas heregias que paricava e ensinava, e ynormes obras que obrava, tendo disto m[ui]tas testemunhas fidedignas que depungerão e testemunharão tude em Prezensa de ditto Espinoza de que ficou convensido, o qual tudo examinado em prezensa dos ssres Hahamim, deliberarão, com seu paraçer que ditto espinoza seja enhermado e apartado da nação de Jsrael dos Anjos com ditto dos santos nos Emhermanos apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de espinoza con consentm[en]to del D[jo] B[eneditto] e consentim[en]to de todo est K[ahal] K[ados] diante dos santos sepharim estes; com os seis centos e treze preceitos que estão escritas na Ley, malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja em seu deytar, e miditto seja em seu levantar, malditto elle em seu sayr, e malditto elle em seu entrar, não querara A[sem] perdoar a elle que entonces fumeara o furor de A[sem] e seu zelo neste homem, e Yazera nelle todas as maldisois as escritas no libro desta Ley; E arrematara A[sem] a seu nome debaixo dos ceos, E apartaloo A[sem] para mal de todos os tribus de Ysrael, com todas as maldisois do firmamento as escritas no Libro de Ley esta.”] (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 262, doc. 73. Trad. cast. Domínguez 1995 pp. 186-187).

I. Spinoza, maldito ateo

tum redditur, se totum Philosophiæ dedit: quum autem nec præceptores, nec harum Scientiarum Auctores pro voto ei facerent fati, & ille tamen summo sciendi amore arderet, quid in hisce ingenii vires valerent, experiiri decrevit. Ad hoc propositum urgendum Scripta Philosophica Nobilissimi summi Philosophii Renati des Cartes magno ei fuerunt adjuramento.”³

El pecado imperdonable de Baruch no consistía sino en la convicción de que la razón era suficiente para descubrir todas las verdades permitidas a los hombres. Si los textos sagrados y la revelación enseñaban alguna verdad, ésta debía poder ser descubierta también por vías puramente racionales. En la escuela de latín del médico Franz van den Enden, el joven judío se había convertido a la filosofía racionalista inaugurada por Descartes y su nuevo credo filosófico era irreconciliable con la aceptación acrítica de las enseñanzas de las Sagradas Escrituras.

Fiel a su nuevo compromiso con la investigación racionalista, Spinoza se había negado a aceptar el soborno que le habían ofrecido los rabinos a cambio de que continuara cumpliendo, aunque solo fuera en apariencia, con el culto religioso.⁴ El rechazo por parte de Spinoza de mantener las formas exteriores motivó la decisión de expulsarlo de la comunidad en la que había nacido.⁵ El acta de excomunión continúa con la prohibición para todo judío de dirigirle la palabra, hacerle algún bien, habitar con él bajo un mismo techo, leer sus escritos y aproximarse a él a menos de cuatro codos de distancia.⁶

Así pues, antes de haber publicado ninguna de sus obras, antes siquiera de haber delineado los fundamentos de su sistema, Spinoza fue expulsado de la comunidad judía porque sus nuevas convicciones filosóficas, de inspiración cartesiana, habían despertado en él el deseo de investigar acerca de la verdad sin el auxilio de la revelación o la autoridad y esto lo transformaban en un enemigo de su religión. El joven filósofo no estuvo presente durante la lectura del anatema. Como

³ Jarig Jelles, *Præfatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677, p. I; trad. cast. Domínguez 1995 p. 46.

⁴ Cf. Pierre Bayle, “Spinoza” en *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam/La Haya 1679 (segunda edición 1702). Reimpreso en Bayle, P., *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires 1,2 Choix d’articles tires du Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim/New York, 1982, p. 1069 a 1087. Trad. cast. Bahr 2003 p. 320.

⁵ Esta interpretación, que evita la victimización de Spinoza es la más habitual entre los estudiosos de su vida y su obra. Moreau ha señalado que la exclusión de Spinoza de la comunidad judía fue, en realidad, una auto-exclusión (véase Moreau 1975 p. 24).

⁶ “Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros estáis vivos hoy: advirtiéndole que nadie le puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él.” [“E vos os apegados com A[sem] voso Dios vivos todos vos oje. Advirtindo que ningem lhe pode fallar Boca[m]en]te nem por escrito nem dar lhre nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com elle, nem junto de quatro coudas, nem leer Papel algum feito ou escrito per elle”] (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 262, doc. 73. Trad. cast. Domínguez 1995 p. 187). Efectivamente, ningún pensador de origen judío se ocupará de Spinoza hasta que, en 1755, Moses Mendelssohn ensayaré una problemática reivindicación en sus *Philosophische Gespräche*.

I. Spinoza, maldito ateo

única reacción, redactó un escrito de descargo, según se cree, en español.⁷ Abandonó su nombre hebreo y adoptó la versión latina, *Benedictus*, de modo que, para fastidio de sus ya numerosos enemigos que lo acusaban de hereje, no dejó de ser *el bendecido por Dios*. Spinoza se ganó así, con solo 23 años, el título de *filósofo maldito* —maldecido por la comunidad en la que había nacido, por su familia, por sus maestros—. A partir de entonces, su fama como ateo empezó a difundirse más allá de las murallas de la Sinagoga.

En el Archivo Histórico Nacional de Madrid se conserva un testimonio temprano acerca de la fama de Spinoza como ateo. Se trata del alegato que prestó ante el inquisidor de esa ciudad, el 8 de agosto de 1659, el capitán Miguel Perez de Maltranilla, quien había estado en Amsterdam. Maltranilla afirma haber conocido personalmente a Spinoza y a Juan de Prado en casa de un caballero oriundo de Canaria, Don Joseph Guerra, a la que éstos acudían regularmente. Allí, les habría escuchado decir que ellos habían sido judíos pero que se habían apartado de esa religión porque no era buena y era falsa, que por eso los habían excomulgado y que desde entonces buscaban cuál era la mejor religión para profesarla. Sin embargo, Maltranilla admite que “le pareció que ellos no profesaban ninguna”.⁸

Si se acepta el testimonio como auténtico, éste confirma que el ateísmo de Spinoza remite a no aceptar como verdadera ni la religión judía ni ninguna de las otras religiones —posición que el *Tratado teológico político* y el Apéndice a la primera parte de la *Ética* confirman—. La búsqueda de la verdad sirviéndose únicamente de su razón, podemos suponer, lo habían conducido al alejamiento de todas las religiones, consideradas por él como falsas. En este sentido, Spinoza es, ya desde joven, considerado como un *ateísta teórico positivo*,⁹ que fundamenta su no pertenencia a ninguna iglesia en una reflexión consciente, en un análisis racional.

Luego de su excomunión, Spinoza abandonó la ciudad de Amsterdam y su actividad en el negocio familiar. Primero en Rijnsburg y luego en Voorburg, vivió como invitado en casa de amigos a quienes la maldición depositada sobre él tenía sin cuidado. En ambas ciudades frecuentó los círculos de colegiantes, pensadores liberales vinculados al racionalismo cartesiano que

⁷ Domínguez ofrece datos para sostener la existencia de este escrito que pudo haber servido de base para algunas partes del TTP (véase Domínguez 1988 p. 19).

⁸ Freudenthal/Walther 2006 t. I. p. 274 doc. 78 (véase Domínguez 1995 pp. 190-1).

⁹ Según la clasificación de Wucherer que adelantamos en la Introducción a este trabajo (véase Wucherer 1979, pp. 37-39).

I. Spinoza, maldito ateo

practicaban la tolerancia religiosa y se reunían para leer y discutir en conjunto los textos bíblicos.¹⁰ Durante estos años se dedicó a desarrollar su oficio como pulidor de lentes, a hacer investigaciones en óptica y física, a estudiar y a enseñar la filosofía de Descartes.

A pesar de que durante estos años no publicó sus ideas ni las dio a conocer por fuera de su círculo de amigos y discípulos, el rumor de que Spinoza, el judío excomulgado, no sólo rechazaba toda religión, sino que, además, era el autor de una filosofía que fundamentaba este rechazo, se esparcía entre sus conciudadanos. Así lo confirman algunos pasajes del diario personal del danés Olaus Borch, un médico, botánico, químico y luego profesor de filología, que viajaba por los Países Bajos.¹¹

El 10 de septiembre de 1661, instalado en la ciudad de Leiden, Borch escribe que *se dice* que en Rijnsburg habita un cristiano que antes había sido judío y que por entonces era “casi un ateo” [*jam paene Atheum*], que no concede valor al Antiguo Testamento y considera que el Nuevo Testamento y el Corán valen tanto como las Fábulas de Esopo.¹² El ateísmo de Spinoza consistía, según este rumor, en negar la veracidad de los textos sagrados y, consecuentemente, en el rechazo de las religiones que se fundan en ellos. Pero Borch suaviza su afirmación con un “casi”. ¿Por qué Spinoza es casi un ateo, si negar el valor de los textos sagrados y la verdad de las religiones ya lo transformarían en un ateo, en tanto que niega que la revelación bíblica pueda servir para afirmar la existencia del Dios teísta?

Tal vez esto se deba a que, según admite Borch, Spinoza llevaba una vida virtuosa. En efecto, Borch brinda el primer testimonio de la virtud *práctica* de Spinoza. Declara que, a pesar de no pertenecer a ninguna religión, se dice que Spinoza se comporta bien y vive sin hacerle el mal a nadie, ocupado en la construcción de telescopios y microscopios.¹³ A pesar de que una posición atea teórica no tiene por qué implicar una posición atea en la práctica, esta aparente contradicción transforma a Spinoza en una especie de enigma y representa uno de los principales

¹⁰ Luego del sínodo de Dordrecht (1618/9) triunfa dentro de la Iglesia Calvinista, que era la religión oficial del Estado holandés, la facción más ortodoxa y rigurosa –los gomaristas o contramanifestantes–. Esto hace que muchos hombres de espíritu liberal y tolerante, pertenecientes a comunidades religiosas diferentes, adoptaran la práctica de leer las Sagradas Escrituras e interpretarlas más libremente. Así surge, primero en Rijnsburg y luego en otras ciudades –Leiden y Amsterdam– los *Collegi Prophetica*. Muchos de los amigos de Spinoza eran colegiantes, como Jarig Jelles, Peter Balling y Simón de Vries. Probablemente Spinoza ya frecuentaba estos círculos antes de su excomunión. Al respecto, véanse Meinsma 1983 pp. 147 y ss.; Gebhardt 1977 pp. 47 y ss; Dujovne 1941 t. I pp. 122 y ss.

¹¹ Cf. Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 276, doc. 79 y 80. Klever plasma sus descubrimientos respecto de más menciones a Spinoza en el diario de este viajero en su artículo “Spinoza and van den Enden in Borch’s Diary in 1661 and 1662” (Klever 1989 pp. 311-327).

¹² “Esse híc in vicino Rensber ex judaeo Christianum, sed jam paene Atheum, qui vet: Test: nil curat, Nov. et Alcoranum et fab. Aesopi pari aestimat pondere, (...)” (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 276, doc. 79)

¹³ “(...) illum hominem alioquin admodum sincere et inculpate vivere, et confiendis perspicillis et microscopiis occupari” (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 276, doc. 79).

I. Spinoza, maldito ateo

atractivos de su figura, influyente a lo largo de toda la historia de su recepción.¹⁴ Sin embargo, parece haber otro motivo para no declarar a Spinoza un ateo en sentido absoluto, esto es, como un negador terminante de la existencia de Dios.

Ese mismo mes, Borch informa que un médico alemán de nombre Menelaus le comunicó que en Rijnsburg habitaba Spinoza, que había sido judío, cristiano y que en ese momento era, nuevamente, “casi un ateo” [*jam fere atheum*], que “conoce muy bien la filosofía cartesiana y que incluso supera a Descartes en muchos aspectos, en la claridad y probabilidad de sus pensamientos”.¹⁵ Por un lado, este testimonio confirma el compromiso por parte de Spinoza con el racionalismo cartesiano. Dadas las acusaciones de ateísmo que pendían sobre esta filosofía, la identificación de Spinoza como un seguidor e incluso un perfeccionador del cartesianismo sin duda trasladaba a él la sospecha. Pero al matizar la acusación con la palabra *casi*, tal vez Borch hiciera referencia a que, si bien Spinoza niega el teísmo religioso como un resultado de su posición filosófica, postula sin embargo la existencia de otra divinidad, una que resulta de su nuevo credo racionalista.

Esto parece confirmarse mediante otro testimonio brindado por Borch unos meses más tarde. En abril de 1662, de vuelta en Amsterdam, Borch apunta en su diario que en esa ciudad hay *algunos ateos* que son principalmente cartesianos y que enseñan sus convicciones a otros. Entre ellos, nombra a Franz van den Enden, antiguo maestro de latín de Spinoza, y afirma que, a pesar de que a menudo hablan de Dios, no entienden por Dios sino “la totalidad del universo” y remite a un escrito holandés anónimo que recogería esta doctrina.¹⁶ Dado que se sabía –y así lo confirman los estudios de especialistas¹⁷– que Spinoza pertenecía también a ese círculo, Klever arriesga que este reciente escrito al que se refiere Borch, en el que, según su testimonio, se habla de un modo ordenado y sistemático [*artificiose*] de Dios como el universo, podría tratarse del *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs Welstan* [*Tratado Breve acerca de Dios, el hombre y su felicidad*] de Spinoza.¹⁸

¹⁴ Cf. Czelinski-Uesbeck 2007 p. 41.

¹⁵ “[...] Spinozam ex judeo Christianum et jam fere atheum Rijnsburgi vivere, in philosophia Cartesiana excellere, imo ipsum in multis superar Cartesium distinctis sc: et probabilibus conceptibus” (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 276, doc. 80).

¹⁶ “Esse hic atheos, eosque potissimum Cartesianos, ut van der Enden, Glasemake etc: qui et alios subinde edoceant, non quidem profiteri eos Atheismum, loqui crebro de deo, sed per Deum nil aliud intelligere quam totum hoc universum, ut latius patet ex scripto quodam Belgico artificioso nuper conscripto suppresso authoris nomine” (Klever 1989 p. 318).

¹⁷ Véase Klever 1989 p. 318 nota 10

¹⁸ Klever 1989 pp. 320 y 321. Véase también Klever 1996 p. 24. Dos manuscritos del TB fueron encontrados en el siglo XIX. Se trata de un texto sistemático, aunque no presentado en forma geométrica, redactado en holandés y que probablemente circuló entre los discípulos de Spinoza. El valor doctrinal del TB y su relación con el resto de las obras de Spinoza ha sido motivo de disputas entre los especialistas.

I. Spinoza, maldito ateo

El testimonio de este viajero revela que incluso antes de la publicación de cualquiera de sus obras, Spinoza era ya considerado como un ateo en sentido *teórico y positivo*, pues se sabía que pertenecía a un círculo de hombres que cultivaban y transmitían una doctrina particular que se oponía a la posición teísta y que se fundaba sobre una reflexión racional y sistemática. No se trataba, sin embargo, de una negación absoluta de la existencia de la divinidad. Según Borch, esta doctrina atea consistía en la identificación de Dios con la totalidad del universo. Spinoza es, pues, considerado partidario de una posición que años más tarde sería denominada como *panteísmo*.¹⁹

2. El peligro del ateísmo

Hacia 1662 Spinoza había redactado algunas de sus ideas y, si bien podemos suponer que éstas tuvieron una buena acogida en los círculos liberales y cartesianos con los que se encontraba relacionado, él sabía que ciertos sectores no recibirían sus opiniones con entusiasmo. En una carta a su amigo Oldenburg fechada a principios de 1662, Spinoza le comunicó que ha compuesto un opúsculo que se ocupa de la cuestión del origen de las cosas y de su conexión con la causa primera, pero confiesa no tener una decisión firme sobre su publicación. "Pues temo que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual",²⁰ explica. Respecto de estas doctrinas potencialmente escandalosas, Spinoza adelanta dos puntos:

"Muchos atributos que ellos [los teólogos], y todos cuantos yo conozco, atribuyen a Dios, yo los considero como creaturas; y, al revés, otras cosas que, por sus prejuicios, ellos consideran como creaturas, yo defiendo que son atributos de Dios y que ellos los han entendido mal. Y además, yo no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de los que tengo noticia."

"Dico quod multa attributa quae ab iis et ab omnibus mihi saltem notis deo tribuuntur; ego tanquam creaturas considero. et contra alia, propter praesudicia ab iis tanquam creaturas consideratas, ego attributa dei esse et ab ipsis male intellecta fuisse contendo. et etiam quod Deum a natura non ita separo ut omnes, quorum apud me est notitia, fecerunt."²¹

¹⁹ El término *pantheist* fue utilizado por primera vez por el filósofo John Toland en 1705, en su obra *Socinianism Truly Stated* para referirse a aquel que sostiene la posición según la cual Dios y el mundo son la misma cosa.

²⁰ "Sed aliquando ab opere desisto. quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem, timeo nimirum ne theologi nostri temporis offendantur, et quo solent odio, in me, qui rixas prorsus horreo, invehantur." (Ep 6 p. 36)

²¹ Ep 6 p. 36. Por lo que dice Spinoza acerca del contenido de este texto, parece plausible que esté hablando del *Tratado Breve* (cf. Klever 1996 p. 38).

I. Spinoza, maldito ateo

Spinoza admite que su posición filosófica se opone a la concepción teísta de los teólogos cristianos. Pero este párrafo confirma que él de ningún modo niega la existencia de un Dios. La diferencia entre su posición y la de los teólogos reside, según él mismo lo entiende, en dos puntos: los atributos de Dios y la relación entre Dios y las criaturas. Consciente de ello y de las consecuencias que sostener una doctrina tal podía traerle, Spinoza no publica la obra.

En 1663 apareció su primera publicación: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* [*Principios de la filosofía de Renato Descartes*] con un apéndice titulado *Cogitata Metaphysica* [*Pensamientos metafísicos*] y un Prefacio de su amigo Lodewijk Meyer. Al año siguiente se publicó la traducción al holandés. Fue el único libro que, en vida de Spinoza, llevó su nombre en la primera página y, si bien el escrito era una exposición *more geométrico* de la filosofía de Descartes, la impronta de su autor fue manifiesta para los lectores atentos. El intercambio epistolar con Willen van Blijenbergh lo confirma.²²

Blijenbergh se dirigió a Spinoza solicitándole ayuda para comprender algunos puntos de su libro, en particular la cuestión del pecado. Creyendo que se trataba de un hombre comprometido con la búsqueda de la verdad,²³ Spinoza no duda en comunicarle una síntesis de su doctrina sobre la revelación, la religión y la Biblia.²⁴ Pero Blijenbergh —que había publicado una obra contra los ateos y publicaría, en los años posteriores, un escrito contra el *Tratado teológico-político* (1674) y una refutación de la *Ética* (1682)— se definía como un filósofo cristiano²⁵ y consideraba que la revelación era la fuente principal de conocimiento. Al saber esto, Spinoza se convence de la inutilidad de su conversación. Su corresponsal no estaba dispuesto a aceptar ninguna demostración a menos que ésta fuera acorde a la explicación que él mismo o los teólogos atribuían a la Sagrada Escritura. “Yo”, declara Spinoza, “asiento a lo que el entendimiento me muestra, sin la mínima sospecha de que puedo estar engañado o que la S. Escritura [...] puede contradecirlo”²⁶ y remite, en relación con este punto, a un pasaje de sus *Pensamientos metafísicos* donde, argumentando a favor de la identidad entre el entendimiento y la voluntad de Dios, se establece que “la verdad no contradice a la verdad, ni puede la Escritura enseñar tonterías, como suele imaginar el vulgo”.²⁷

²² Este se extendió desde diciembre de 1664 hasta junio de 1665, cuando Spinoza le solicitó que no volviera a escribirle.

²³ Cf. Ep. 18 p. 80.

²⁴ Cf. Ep. 19 pp. 92 y ss. Esta epístola adelanta los puntos centrales de la doctrina incluida en el TTP.

²⁵ Cf. Ep. 20 p. 97.

²⁶ “(...) omninò in eo, quod mihi intellectus monstrat, acquiesco sine ullâ suspicione, me eâ in re deceptum esse, nec Sacram Scripturam, quamvis eam non investigem, ei contradicere posse” (Ep. 21 p. 126).

²⁷ “nam veritas veritati non repugnat, nec Scriptura nugas, quales vulgò fingunt, docere potest.” (PM II cap. 8, I p. 265).

I. Spinoza, maldito ateo

Spinoza era consciente de que ya en el apéndice a su libro sobre la filosofía cartesiana estaba insinuada su posición respecto de la imposibilidad de que la revelación permita acceder a verdades inalcanzables para la razón o independientes de ella. Según él, si las Sagradas Escrituras enseñan algo verdadero, esto debe poder ser descubierto de modo independiente, por medio de la razón. Esta crítica a aquellos que creían ver en la letra de la Escritura una fuente infalible de conocimiento acerca de la divinidad es advertida por los cristianos ortodoxos, las sospechas respecto de las convicciones teóricas de Spinoza y su incompatibilidad con el teísmo comienzan a confirmarse.

La mala reputación de la que gozaba Spinoza entre los miembros de la Iglesia Reformada de Holanda comenzó a traerle consecuencias. En 1665 el pintor y amigo de Spinoza Daniel Tydeman junto con otros miembros de la feligresía, presentaron un escrito al gobierno de Delf solicitando un determinado pastor para su parroquia. Al saber esto, otro grupo de fieles –probablemente de convicciones más ortodoxas– replica mediante otro documento con el fin de suspender el pedido, estableciendo que estos individuos no contaban con autorización de su comunidad y agregando:

“Añádase que el mencionado Daniel Tydeman tiene viviendo con él en su pensión a un tal Spinoza, nacido de padres judíos, y que ahora es (según se dice) un ateo o un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república. Así lo pueden atestiguar muchos hombres cultos y predicadores, entre ellos el Sr. Lantman, y quienes le conocen. (...)”

“Na. Dat den voorszoiden Daniël Tydeman in sijn gehuyrde huysinge heeft bij hem inwoonen een A... Spinosa, van Joodsche ouders gebooren, sijnde un (soo geseyt wert) een atheïst off die met alle Religiën spot, ende immers een schadelijck Instrument in deze republycque, soo veele geleerde mannen ende predicanten onder andere Doms. Lantman ende die hem kennen [...].”²⁸

Estos habitantes de la ciudad de Voorburg confirman que la imagen de Spinoza como un ateo estaba ya ampliamente difundida. Confirman, también, que él es considerado un ateo en tanto que desprecia los cultos religiosos y no abrazaba ninguna fe. Ahora bien, sin preocuparse por los fundamentos de esta posición, a estos hombres les basta con denunciar la principal consecuencia de que un hombre adopte una posición atea: Spinoza es un peligro para el orden social.

²⁸ Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 280, doc. 83; trad. cast. Domínguez 1995 p. 192. En el comentario, Walther indica que la “A...”, que Domínguez no incluye en su traducción, puede referirse a “Amstelodamo” (Freudenthal/Walther 2006 t. II p. 148). Véase también Klever 1996 p. 35. Gebhardt sostiene que fue efectivamente Spinoza quien redactó el documento (cf. Gebhardt 1977 p. 71).

I. Spinoza, maldito ateo

Que un hombre sin iglesia sea un peligro para la sociedad, remite al supuesto según el cual únicamente el reconocimiento de un Dios con características teístas puede garantizar la obediencia de las normas morales y éticas que aseguran la convivencia pacífica con los otros hombres. Al igual que las autoridades de la comunidad judía, que intentaron convencer a Spinoza de que se adecuara al menos a los usos exteriores del culto, tal vez con la esperanza de impedir que otros miembros de la comunidad siguieran su mal ejemplo, estos cristianos ven en el ateísmo y su consecuente rechazo de toda religión, un peligro para la paz del Estado. Más allá de que su posición se fundara en razones o pudiese ser enseñada, la acusación de ateísmo recubre aquí el sentido de una advertencia. Spinoza era un elemento perjudicial, según estos los calvinistas, no sólo para la religión a la que ellos pertenecían sino también *para la república de Holanda*. El pastor solicitado por los fieles no fue nombrado para esa parroquia.

La fama de Spinoza como un ateo —aunque aún no fuera del todo claro en qué sentido lo era, pues no se contaba con ningún texto ni ninguna declaración positiva de su posición y tampoco se poseían testimonios prácticos de sus convicciones teóricas, salvo su no vinculación a ninguna iglesia— se había difundido por Holanda. Dado que, tal como vimos, el ateísmo de Spinoza era considerado un peligro no sólo para la religión sino también para la república, Spinoza era consciente de que podía traerle inconvenientes. En septiembre de ese mismo año, 1665, escribe a su amigo Oldenburg que se ha determinado a redactar un tratado acerca de las Escrituras y ello por tres motivos:

“1) los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impide que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos; 2) la opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo; me siento forzado a desecharla en cuanto pueda; 3) la libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos; deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.”²⁹

“1. Praejudicia theologorum; sciò enim, ea maximè impedire, quò minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri à mentibus prudentiorum satago. 2. Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. 3. Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omni-

²⁹ Ep 30 p. 166.

I. Spinoza, maldito ateo

bus modis cupio, quaeque hinc ob nimiam concionatorum auctoritatem & petulantiam utcunque sup-
primitur.”

Además de combatir los prejuicios de los teólogos y de defender la libertad de pensamiento, Spinoza se propone refutar la acusación de ateísmo por parte del *vulgo*. ¿Consideraría como parte del *vulgo* a los feligreses de Voorburg que lo denunciaban como un ateo y, por tanto, como un elemento perjudicial para el orden social y político? ¿Sería más bien un modo despectivo para referirse a aquellos que, como van Blijenbergh veían en su racionalismo y su crítica a la revelación una fuente de herejías? ¿O se referiría Spinoza a aquellos que esparcían, como Borch, el rumor de que él identificaba a Dios con la naturaleza? Lo concreto es que mientras Spinoza estaba ocupado en la redacción de ese tratado, el caso de Adriaan Koerbagh –acusado de ateísmo y sospechado de haber recibido la colaboración de Spinoza, luego condenado a cumplir una condena carcelaria y al destierro– pone en evidencia que las denuncias, aún provenientes del *vulgo*, podían tener graves repercusiones en el ámbito de la justicia estatal.³⁰

Si Spinoza esperaba que el *Tratado teológico-político* detuviera las denuncias de ateísmo contra él, es justo decir que produjo el efecto opuesto –resultado esperable si se atiende a que los otros dos motivos que lo animaban a escribir este texto se dirigían inequívocamente a denunciar a los teólogos como supersticiosos y a defender el derecho de pensar y expresarse libremente acerca de cuestiones teológicas y políticas–. Además, el texto no hacía sino confirmar los rumores acerca

³⁰ Adriaan Koerbagh, estudiante de medicina y derecho en Leiden y en Utrecht, y luego discípulo de Spinoza, había dado a la imprenta en febrero de 1668, un libro en holandés titulado *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet* [Un jardín de toda clase de cosas amables], donde exponía sus críticas a la religión cristiana recurriendo a ciertas ideas que eran también atribuidas a Spinoza (cf. Meinsma 1983 pp. 329 y ss.). El libro fue condenado por los pastores calvinistas y su autor denunciado frente a las autoridades civiles. Estas mandaron confiscar los ejemplares de la obra y convocaron a Koerbagh para interrogarlo. Mientras tanto, el autor había compuesto otro opúsculo, en el que desarrollaba detalladamente sus críticas a muchos puntos esenciales de la doctrina cristiana y que, según Klever puede ser considerado como un paralelo al TTP, pues existen numerosas coincidencias doctrinales entre las dos obras (cf. Klever 1996 p. 38). El libro, titulado *Een Ligt schynende in duystere plaatsen, om te verlichten de voornaamste saaken der Godsgeleerdtheyd en Godsdienst* [Una luz brillante en sitios oscuros, para iluminar los asuntos de la teología y la religión], escandalizó al editor quien, habiendo impreso 13 de los 16 capítulos, decidió no continuar, por considerar que las opiniones allí contenidas eran peligrosas. Entregó los capítulos impresos al Consejo Municipal de Amsterdam y dejó el asunto en sus manos. Koerbagh se había dado a la fuga y las autoridades policiales ofrecieron una recompensa a cambio de datos acerca del paradero del blasfemo autor. Un amigo cercano lo traicionó y dio aviso de que se encontraba en Leiden, donde fue apresado. Durante el proceso en su contra fue interrogado acerca de la participación de Spinoza en sus escritos. La reproducción de la confesión de Koerbagh, tal como aparece en el *Gemeentearchief* de Amsterdam y la recoge por Freudenthal, establece que Koerbagh niega que otros lo hayan ayudado a escribir ese libro y que, según su conocimiento, nadie comparte con él esas ideas. Al ser interrogado sobre su relación con Spinoza, el acta dice que éste confiesa haber tenido contacto con Spinoza y haber estado en su casa algunas veces, pero dice no haber hablado nunca con él acerca de este tema y esta cuestión [“sijt met Spinosa omganch te hebben gehad, en eenige malen bij hem geweest te sijn, doch noijt me hem van dees saack en van dees questie te hebben gesproken [...] sijt noijt met Spinosa van dees leer te hebben gespresroocken” (Freudenthal/Walther 2006 t. I pp.285-6, documento 87)]. Koerbagh fue condenado a pagar una multa, cumplir diez años de prisión y diez de exilio. El joven discípulo de Spinoza murió algunos meses después en la *Rasphuis*, una cárcel del centro de la ciudad de Amsterdam, famosa por sus terribles condiciones.

de la doctrina spinoziana, esto es, que identificaba a Dios con la naturaleza y que, por lo tanto, negaba la existencia de una divinidad trascendente y personal. Pero el tratado proveía aún más motivos para ver en el spinozismo un peligro para el orden político que la casa de Orange y el partido realista intentaba imponer en Holanda. La postulación de una tolerancia religiosa, la defensa de la democracia y la reivindicación de la libertad realizadas allí por Spinoza transformaban al texto en un escrito sedicioso.

El *Tratado teológico-político* generó una avalancha de escritos en su contra.³¹ A pesar de haber aparecido anónimo, el libro fue rápidamente atribuido a Spinoza. Prueba de esto es la refutación en latín que hizo circular en Bonn y luego en Utrecht el teólogo alemán J. Melchior pocos meses después de su aparición. Sin nombrarlo explícitamente, Melchior se refiere al anónimo autor mediante el anagrama “Zinospa” —o “Xinospa”—, lo desenmascara como el mismo que años antes había publicado una obra sobre Descartes y lo caracteriza como un *monstrum*.³² Las autoridades de la Iglesia Calvinista comenzaron inmediatamente con sus reclamos ante las autoridades civiles para que el libro fuera prohibido. Los Concilios y Sínodos condenaron el *Tratado teológico-político* como “un libro profano, injurioso de Dios”,³³ un “tratado de idolatría y superstición”,³⁴ como “el libro más vil y más sacrílego que el mundo haya visto jamás”,³⁵ como “un libro dañino”.³⁶

Así pues, en vez de levantar las sospechas, la explicitación de su posición y de su propia visión acerca del ateísmo, así como la reivindicación de la tolerancia religiosa realizadas por Spinoza en este libro, confirmaron la opinión de que se trataba de una posición filosófica atea —un ateísmo teórico positivo—, que implicaban una amenaza para las religiones y para la paz social. Los sínodos y consejos eclesiales pedían la prohibición de venta del libro y la confiscación de los ejemplares existentes.³⁷

El violento combate contra el *Tratado teológico político* por parte de los teólogos probablemente persuadió a Spinoza de que la publicación de la versión holandesa del escrito podía

³¹ Cf. Van Bunge 1989 pp. 225-253.

³² Meinsma reproduce los pasajes centrales de este texto (cf. Meinsma 1983 pp. 388 y 410 nota 4).

³³ “*profaen, en Godslasterlyck boeck*” (Consejo eclesiástico de Utrecht 8 de abril de 1670, en Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 287, doc. 88).

³⁴ “*tractat van afgodery en superstitie*” (Sínodo de La Haya 7 de julio de 1760, en Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 290, doc. 94).

³⁵ “*so vuijl ende godslasterlyck als men weet dat oyt de werelt gesien heeft*” (Sínodo del Sur de Holanda 15-25 de julio de 1670, en Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 290, doc. 95).

³⁶ “*schadelijck boeck*” (Sínodo del Norte de Holanda 5 de agosto de 1670, en Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 292, doc. 97).

³⁷ Véase Freudenthal/Walther 2006 t. I pp. 293-4, doc. 98.

traerle aún más inconvenientes.³⁸ Seguramente, temía que, si las autoridades civiles iniciaban acciones en su contra, ni siquiera la protección de Jan de Witt podría salvarlo de enfrentar un proceso.

3. Ateísmo puro y libertinaje

El fracaso de su intento de defensa debió haberse hecho manifiesto para Spinoza a principios del año siguiente, cuando su viejo amigo Jacob Ostens le hizo llegar un escrito de Lambert van Velthuysen, un médico y teólogo de Utrecht, considerado un *pensador liberal*, que había publicado en 1651 una defensa del *De Cive* de Hobbes. El escrito ofrece una síntesis de la doctrina del *Tratado teológico-político* y concluye con la siguiente reflexión:

“[Esta doctrina] a mi juicio, elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios.”

“[Doctrinae], quae meo iudicio omnem cultum & religionem tollit, atque funditus subvertit, clam Atheismum introducitur, aut talem Deum fingit, cuius Numinis reverentiâ non est quod homines tangantur, quia ipse fato subicitur, neque ullus gubernationi aut providentiae divinae locus relinquitur, omnisque poenarum atque praemiorum distributio tollitur.”³⁹

Así, aunque van Velthuysen admite no conocer al autor, ni saber qué tipo de vida lleva,⁴⁰ no considera injusto denunciarlo por enseñar, con argumentos encubiertos, “el ateísmo puro”.⁴¹ Los argumentos encubiertos, podemos suponer, son aquellos que pretenden demostrar la existencia de un Dios que, para un hombre religioso comprometido con el teísmo y convencido de la veracidad de la revelación, no puede ser llamado así.

Este Dios, que no tiene ninguna de las características que Velthuysen o los teólogos cristianos ortodoxos reconoce en el Dios verdadero —no inspira reverencia, no es libre sino que es esclavo de la necesidad, no imparte justicia— es una ficción, un no-Dios. En este sentido, el ateísmo

³⁸ Cf. Ep. 44 p. 227.

³⁹ Ep 42 p. 218.

⁴⁰ Cf. Ep 42 p. 207.

⁴¹ “merum Atheismum” (Ep 42 p. 218).

I. Spinoza, maldito ateo

de Spinoza es denunciado por él como *puro*. Se trataría, pues, de un ateísmo teórico pero en sentido absoluto, pues se trataría de una posición que demuestra la inexistencia del único ser que puede ser denominado Dios. Las consecuencias de esta posición son evidentemente nocivas: sin Dios no hay religión, no hay providencia, no hay obediencia.

La fama de Spinoza, quien para esa época se había instalado en La Haya, alcanzó su máxima difusión y llegó, junto con el *Tratado teológico político*, a numerosos rincones de Europa. Su enigmática figura —un judío excomulgado viviendo entre cristianos, un cartesiano que identificaba a Dios con la naturaleza y negaba la libertad de la voluntad, un hombre que públicamente se pronunciaba en contra de la divinidad de las Escrituras— suscitó el interés de muchos de sus contemporáneos. Spinoza, transformado en una especie de atracción para los visitantes de su ciudad, recibió a numerosas personalidades del momento, incluido el joven Leibniz.⁴²

Especialmente notable es la invitación que Spinoza recibe del general de las tropas francesas apostadas en Utrecht, Luis II de Borbón, Príncipe de Condé. Spinoza viaja al campamento del ejército invasor en el verano de 1673.⁴³ Como éste había sido llamado a Francia, Spinoza se entrevistó con el teniente coronel Stoupe quien estaba bien informado acerca de las doctrinas spinozianas.⁴⁴

Jean-Baptiste Stoupe había estudiado teología y había estado a cargo de una parroquia protestante de Londres. Durante su servicio a la corona francesa en la ciudad de Utrecht, este protestante que luchaba a favor de un rey católico se vio obligado a justificar sus acciones y publicó, hacia fines de 1672, un librito titulado *La religion des Hollandais*, en el que argumentaba que los holandeses no eran calvinistas sinceros y no tenían una verdadera religión sino que toleraban todas las religiones, toda clase de sectas cristianas e incluso a muchos hombres que aún buscaban su propio credo. Según Stoupe, los holandeses sólo veneraban a una divinidad: el dinero.⁴⁵ Entre las muchas sectas y religiones que describe, Stoupe se detiene en el caso de Spinoza.

⁴² Abordaremos la relación de Leibniz con Spinoza en el próximo capítulo.

⁴³ Klever sostiene que, probablemente, Spinoza creyó que su encuentro con el general francés podía traerle algún bien a Holanda y que fue por ello que aceptó la invitación (cf. Klever 1996 p. 43). Sin embargo, al regresar a La Haya, Spinoza descubre que se ha corrido el rumor de que él es un espía al servicio de Francia y, por esto, Van der Spyck, propietario de la casa donde vivía Spinoza, temía que la multitud asaltara su domicilio para atacar a su huésped, del mismo modo que un año antes habían linchado a los hermanos de Witt. Pero, según cuentan sus biógrafos, Spinoza no habría mostrado signos de temor o preocupación, tranquilo porque siempre había tenido en mente el bien del Estado.

⁴⁴ Cf. Meinsma 1983 p. 422. Véase también Popkin 1995.

⁴⁵ Cf. Meinsma 1983 p. 421.

I. Spinoza, maldito ateo

“Tendría la impresión de no haberle hablado de todas las religiones de este país, si no le ofrezco alguna información acerca de un hombre célebre y sabio que, por lo que me aseguran, tiene un buen número de discípulos que están muy persuadidos de sus opiniones. Nació judío, se llama Spinoza y ni ha abjurado de la religión judía ni ha abrazado la religión cristiana, por lo que es un muy mal judío y no mejor cristiano. Hace algunos años ha escrito un libro titulado *Tractatus Theologico-Politicus*; su objetivo esencial parece ser la destrucción de todas las religiones, particularmente la judía y la cristiana, y la introducción del ateísmo, el libertinaje y la libertad para todas las religiones.”

“Je ne croirois pas vous avoir parlé de toutes les Religions de ce pais si je ne vous avois dit un mot d'un homme illustre & sçavant qui à ce que l'on m'a assuré a un grand nombre de Sectateurs qui son entièrement attâchez à ses sentiments. C'est un homme qui est né Juif qui s'appelle Spinosa qui n'a point abjuré la Religion des Juifs ni embrassé la Religion Chrétienne; aussy il est tres-meschant Juif & n'est pas meilleur Chrétien. If a fait depuis quelques années un libre en latin dont le titre est *Tractatus Theologo Politicus* dans lequel il semble d'avoir pour but principal de détruire toutes les Religions & particulièrement la Judaïque & la Chrétienne & d'introduire l'Atheisme, le Libertinage & la liberté de toutes les Religions.”⁴⁶

Este párrafo constituye un nuevo testimonio de la fama que Spinoza había alcanzado entre sus contemporáneos. Su defensa de la libertad de culto, que Stoupe considera una posición libertina, es equiparada al ateísmo, en el sentido de que conduce a la destrucción de todas las religiones. Pero, además, este pastor devenido hombre de guerra escribe que, entre los teólogos holandeses, ninguno ha osado pronunciarse contra las opiniones que Spinoza expone en este libro y que, hasta el momento, únicamente el teólogo Melchior había protestado e intentado mostrar lo absurdo de las doctrinas spinozianas. Stoupe sostiene que, si se obstinan en su silencio, “se tendrá derecho a pensar o bien que no tienen fe, pues dejan sin respuesta un libro tan pernicioso, o bien que aprueban las opiniones de este autor, o bien que no poseen ni el coraje ni la fuerza de combatirlo”.⁴⁷

Spinoza era un ateo por no adherir a la verdadera religión y por negar la existencia del Dios del teísmo, y era peligroso por impulsar la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa, que conducían al ateísmo de toda la sociedad. Pero, además, quien no lo refutara y soportara en silencio esas opiniones también podía ser sospechado de ateísmo, pues tolerar estas ideas monstruosas era

⁴⁶ Stoupe, J.B., *La religión des hollandois, Representée en plusieurs lettres écrites par un Officier de l'Armée de Roy, A un Pasteur & Professeur en Theologie de Berne*, Pierre Marteau, Colonia, 1673, p. 65 (reproducido en Freudenthal/Walther 2006 t. II pp. 37-8).

⁴⁷ “... s'ils continuent dans le silence on ne pourra s'empêcher de dire ou qu'ils n'ont point de charité en laissant sans réponse un livre si pernicieux, ou qu'ils approuvent les sentiments de cet Auteur, ou qu'ils n'ont pas le courage & la force de les combattre.” (*ibidem.*)

I. Spinoza, maldito ateo

tan terrible como sostenerlas. Este reproche a los teólogos holandeses tuvo grandes repercusiones. Pierre Bayle informa que en 1675 se imprimió una respuesta al libro de Stoupe, titulada *La véritable religion del Hollandois*, de Jean Brun, quien critica a Stoupe por no haber refutado él mismo esas doctrinas y le devuelve la acusación, insinuando que es él quien enseña el ateísmo de modo encubierto.⁴⁸

De este modo, la acusación de ateísmo evidencia su multivocidad, pues en este caso se aplica, con diferentes sentidos, al acusado, a los que supuestamente deberían refutarlo y, finalmente, al que denuncia la situación. Por acción o por omisión, todos ellos contribuyen, sin embargo, a una misma consecuencia: poner en peligro la paz del Estado ya sea por atacar o por no atacar a quien ataca los dogmas fundamentales de la religión oficial.

4. Prohibición y legado

En 1674, luego de una larga investigación por parte del gobierno de La Haya y ya sin la protección del Pensionario, el *Tratado teológico-político* fue prohibido por la Corte de Holanda, acusado de contener “todo tipo de calumnias contra Dios y sus atributos”,⁴⁹ de estar repleto de “proposiciones y atrocidades infundadas y peligrosas, en perjuicio de la verdadera religión y del oficio eclesiástico”.⁵⁰ La prohibición oficial dio ocasión a que los pensadores holandeses publicaran sus críticas. Ese mismo año aparecieron en Holanda los escritos refutatorios de J. Batalerius, W. van Blijenbergh y R. van Mansveldt, profesor de teología de Utrecht, quien, en su *Adversus anonymum theologo-politicum liber singularis*, afirma:

“Con no poco arte, aunque diabólico, erige el ateísmo, que el nobilísimo Descartes tan poderosamente derrotó y, tal como sus enemigos mismos reconocen, con valor heroico aplastó. Separar la filosofía de la fe, que no es la única preocupación de los nuevos filósofos, no sólo aparece en el título, sino también en todo su tratado como su principal afán... provocando así la más profunda corrupción de las costumbres.”

⁴⁸ Cf. Bayle, P., “Spinoza” en Idem., BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, P. Brunel, Amsterdam/Leiden/La Haya/Utrecht, 1740 (5ª ed) reimpresso en Idem., *Oeuvres diverses*. Volumes supplémentaires I,2 *Choix d'articles tires du Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim/New York, 1982. Véase Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico* (antología), estudio, trad. y notas de F. Bahr, FFyL, U.B.A., Buenos Aires, 2003, pp. 323-325, nota D.

⁴⁹ “...oock overvloeyen van alle lasteringen tegens Godt, ende syne Eygenschppen, ende des selfs aenbiddelijke Religie ...” (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 315, documento 117; trad. cast. Domínguez 1995 p. 198).

⁵⁰ “...vol van ongefondeerde en dangereuse stellingen en grouwelen, tot naedeel van de Ware Religie ende Kercken-dienst” (Freudenthal/Walther 2006 t. I pp. 315-6, documento 117). Trad. cast. Domínguez 1995 p. 198.

I. Spinoza, maldito ateo

"Mit nicht geringer, doch teuflischer Kunst errichtet er den Atheismus, den jener hochedle Cartesius so kräftig niederwarf und, wie seine Gegener selbst gestehn, mit heldenmütigem Wagen überwand. Die Philosophie vom Glauben zu trennen, was nicht die letzte Sorge der neueren Philosophen ist, das erklärt er nicht nur im Titel, sondern auch in seiner ganzen Abhandlung für sein wichtigstes Bestreben... damit die größte Verderbnis der Sitten bewirkend."⁵¹

En 1675 apareció la crítica de J. Bredenburg. Al año siguiente, las refutaciones de Fr. Kuyper, un colegiante de Amsterdam, y de Theophil Spizelius, un teólogo luterano. En 1677, fue publicada la de Mastrich. Se sabe, sin embargo, que a pesar de la gran reacción en su contra, el *Tratado teológico político* era muy solicitado. Su editor y amigo de Spinoza, Jan Rieuwertsz, logró, falsificando el título, publicar varias ediciones que permitieron que la obra siguiera circulando.⁵² Esto hizo que los pastores calvinistas no cesaran de reiterar sus denuncias contra el autor y su doctrina.

Entre tanto, Spinoza había retornado al trabajo de redacción de la *Ética* y en julio de 1675 la obra estaba terminada. Viajó a Amsterdam con el manuscrito, para entregarlo a su editor. Sin embargo, se encontró con un obstáculo. Su nombre resonaba por toda Europa y era denunciado como un ateo que enseñaba doctrinas peligrosas para la religión y el Estado. Su *Tratado teológico político* acababa de ser prohibido y las refutaciones a este texto continuaban multiplicándose. Se sabe, además, que el consejo parroquial de La Haya estaba investigando, en ese momento, si existía un libro de Spinoza a punto de ser publicado, con el fin de impedirlo.⁵³ De regreso en La Haya, nuestro filósofo escribe a su amigo Oldenburg:

"Mientras hacía estas gestiones [para la impresión de la *Ética*], se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos

⁵¹ Altkirch 1924 p. 34. Dujovne hace referencia a esta fuente, sin embargo el texto que ofrece es otro (cf. Dujovne 1941 t. I, p. 224).

⁵² En 1763, luego de la muerte de Jan de Witt, Rieuwertsz editó el *Tratado teológico-político* camuflado bajo tres títulos: *Francisci Henriquez de Villacorta, doctoris medici Opera Chirurgica omnia* (Amsterdam, apud Jacobum Paulli), *Danielis Heinsii Operum Historicorum collectio prima* (Leiden, apud Isaacum Herculis) y *Totius Medicinae idea nova, seu Francisci de le Boe Sylvii, medici interBatavos celeberrimi Opera Omnia* (Amsterdam, apud Carolum Gratiani). Cf. Domínguez 1988 p. 25.

⁵³ Cf. Freudenthal 1899 pp. 147-8 y Domínguez 1988 p. 27.

I. Spinoza, maldito ateo

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.”

“Quod dum agito; rumor ubique spargebatur librum quendam meum de Deo sub praeco sudare, meque in eo conari ostendere, nullum dari Deum: qui quidem rumor à plurimis accipiebatur. Unde quidam Theologi (hujus fortè rumoris auctores) occasionem cepere de me coram Principe, & Magistratibus conquerendi; stolidi praeterea Cartesiani, quia mihi favere creduntur, ut à se hanc amoverent suspicionem, meas ubique opiniones, & scripta detestari non cessabant, nec etiamnum cessant.”⁵⁴

Spinoza se vio obligado a retrasar la publicación de la obra a la que había dedicado una década del más arduo trabajo. Su aparición debía esperar a que la situación se modificara. Pero Spinoza mismo podía ver que el asunto iba “cada día peor” y que, por lo tanto, ya no sabía “qué hacer”.⁵⁵

Los meses siguientes estuvieron dedicados a la redacción de su *Tratado político*, que dejó inconcluso. El 23 de febrero de 1677, murió de tuberculosis.⁵⁶ El cuerpo de Spinoza fue sepultado en una fosa alquilada en la *Nieuwe Kerk*, cerca de La Haya. Seis carruajes transportaron a los numerosos amigos y a las muchas figuras ilustres que asistieron a su entierro. No hubo placa de mármol ni ningún signo que indicara el lugar de la tumba.

La muerte de Spinoza suscitó toda clase de rumores. Se esparció la noticia de que, tembloroso ante la inminencia de su fin, imploró en voz alta al Señor que se apiadara de él, admitiendo que había sido un pecador. Se dijo que, a causa de los dolores que su enfermedad le provocaba, Spinoza había bebido un té de mandrágora para narcotizarse y sobrellevar su agonía. La debilidad y la cobardía en la última hora sería, pues, una nueva confirmación de su ateísmo, pues los verdaderos creyentes encontraban en Dios consuelo y fortaleza. Se dijo, incluso, que su muerte no había sido natural, sino que el ateo, que despreciaba la vida que Dios le había obsequiado, se había puesto fin por propia voluntad. Se dijo también que se negó a recibir al pastor a la hora de su muerte, para morir tranquilo y sin discusiones, lo que evidenciaría que sus convicciones teóricas eran firmes aún en el final de su vida.⁵⁷ Pero las fábulas podían ser aún más fantasiosas. Se rumoreó que Spinoza había sido víctima de su propio renombre, pues había ido a Francia a entrevistarse con unos hombres importantes y el ministro Pomponne, que sabía de su ateísmo, habría mandado que se

⁵⁴ Ep 68 p. 299.

⁵⁵ “Verùm negotium quotidie in pejus vergere videtur, & quid tamen agam, incertus sum.” (Ep 68 p. 299).

⁵⁶ Muerte que, según Hegel, fue “muy a tono con su sistema, en el que todo lo individual y lo particular desaparece en la sustancia una” (F.G.W., Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía* t. III p. 282).

⁵⁷ Colerus reproduce algunos de estos rumores (cf. Colerus, *Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas* en Domínguez 1995 p. 136).

I. Spinoza, maldito ateo

lo encerrara en la Bastilla por precaución. Al saber esto, Spinoza habría emprendido la huida disfrazado de franciscano y habría muerto en su viaje de retorno a Holanda.⁵⁸

A pesar de la admitida inverosimilitud de los rumores –pues Lodowic Meyer, supuestamente el único presente en el momento de la muerte de Spinoza, no dejó ningún testimonio que pueda confirmar alguno de ellos– el solo hecho de su existencia revela cuán fuerte fue aún la reacción contra la filosofía spinoziana, así como la campaña de desprestigio contra su persona.

Spinoza había dejado instrucciones para que su escritorio con todo lo que éste contenía fuera enviado a su editor Jan Rieuwertsz. El mismo año de su muerte se publicó un volumen titulado *Opera posthuma*, en latín y sólo con las iniciales “B. d. S.” en la primera página, que incluía la *Ethica, Ordine Geometrico demonstrata* [Ética demostrada según el orden geométrico], el *Tractatus Politicus* [Tratado Político], las *Epistulae* [Epístolas], el *Tractatus de Intellectus Emendatione* [Tratado sobre la reforma del entendimiento] y un *Compendium Grammatices Linguam Hebraeae* [Compendio de gramática de lengua hebrea]. Poco después apareció la traducción al holandés, con el título *Nagelate Schriften*, en donde se incluyeron las mismas obras, menos la gramática. Ambas ediciones de las obras de Spinoza contaban con un prefacio, escrito por Jarig Jelles y probablemente traducido al latín con algunas modificaciones por L. Meyer.⁵⁹ Este breve prefacio, también anónimo, constituye la primera reseña de la vida del filósofo y sirvió como una de las principales fuentes para las biografías posteriores.

Como adelantamos, Jelles explica el alejamiento de Spinoza de la religión judía como una consecuencia de su ardiente deseo de saber, que no encontró satisfacción en las enseñanzas de sus maestros de teología ni en los escritos filosóficos que circulaban en la época y que, por tanto, había conducido al autor a investigar a dónde lo llevaban sus propias fuerzas intelectuales. Jelles retrata a Spinoza como un verdadero sabio, cuyo afán por saber hizo que se dedicara por completo a la meditación, a sus investigaciones científicas y especialmente a la óptica, que a pesar de ser conocido y requerido por muchísimas personas importantes, dedicó muy poco tiempo a las distracciones del espíritu. Respecto de la ausencia del nombre del autor en la primera página del volumen, Jelles declara que solo se incluyen sus iniciales, según la voluntad explícita de Spinoza.

⁵⁸ Colerus señala que fue Menage, miembro de la Universidad de París, en sus *Menagiana* de 1696, quien inició este rumor (cf. Domínguez 1995 p. 135).

⁵⁹ Jarig Jelles, *Præfatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677. Citamos este texto según su traducción latina tal como aparece en la edición de las OP de 1677. Tomamos la traducción al castellano de Atilano Domínguez (Domínguez 1995 pp. 46-79), quien tiene en cuenta tanto la versión latina como la holandesa. Respecto de las diferentes variaciones entre la versión latina y la holandesa, véase Akkerman/Hubbeling 1979 y Akkerman 1980 pp. 205-275.

Este deseo, conjetura, probablemente se explicaba por su modestia.⁶⁰ Luego de este retrato de Spinoza como un hombre de virtudes morales e intelectuales, el autor del prefacio pasa a ofrecer una apología de la doctrina spinoziana.

En primer lugar, Jelles argumenta contra el prejuicio de que Spinoza confunde a Dios y la naturaleza, tomándolos como una sola cosa. Para ello, cita una carta de Spinoza, en la que éste enfatiza que Dios es causa inmanente y que las cosas existen en Él.⁶¹ Contra el reproche de que Spinoza somete todo, incluso a Dios, a una necesidad absoluta, Jelles reproduce otro pasaje de una epístola de Spinoza, en el que éste expone su noción de necesidad como compatible con la libertad y las leyes morales y remite a la parte cuarta de la *Ética*, en la que habla de los hombres libres y su capacidad de vivir en concordia unos con otros.

Jelles pasa entonces a mostrar que esta doctrina es totalmente compatible con el cristianismo. En efecto, sostiene que en la quinta parte de la *Ética* Spinoza enseña que lo mejor para el hombre es vivir según la guía de la razón y que únicamente mediante el conocimiento el hombre logra sobreponerse a sus malas pasiones y conquistar la felicidad, que no consiste sino en el amor eterno de Dios. “En ese constante y eterno amor a Dios consiste nuestro supremo bienestar o felicidad o libertad”,⁶² afirma. Así, Jelles asevera que si se compara esto con lo que enseñaron Cristo y los apóstoles, se constata fácilmente que “existe una estrechísima coincidencia entre ambos”⁶³ y que “las doctrinas morales de la religión cristiana están perfectamente contenidas en la razón”.⁶⁴ Tanto Cristo como los Apóstoles enseñan simplemente que hay que amar a Dios sobre todas las cosas y Spinoza muestra que este amor es prescrito por la razón humana.⁶⁵ Para apoyar esta afirmación, Jelles brinda extensas referencias a las Sagradas Escrituras.⁶⁶

Jelles intenta, pues, enfatizar que según Spinoza las enseñanzas de las Sagradas Escrituras no se oponen a lo que enseña la razón, ni ésta se opone a aquéllas. Argumenta que en numerosos pasajes de la Biblia se recomienda la búsqueda y la adquisición de la verdad, la sabiduría y el

⁶⁰ Jelles remite a dos pasajes de la *Ética* en los que Spinoza acusa de ambiciosos a quienes desean que las doctrinas que enseñan lleven sus nombres (Cf. Jelles, *Præfatio* p. 4; cf. Domínguez 1995 p. 48; véase E IV, Apéndice, cap. 25 y E III, explicación de la ambición).

⁶¹ Cf. Jelles, *Præfatio* p. 5; Domínguez 1995 p. 49.

⁶² “In quinta Etices Parte conatus demonstrare, quod nos per intellectum, vel per mere intellectualem, & adequatam, quem de Deo, rebusque acquirimus, cognitionem, pravos affectus superare, & inde samatuque dari potest, Mentis Acquiscentiam, ut & Dei amorem aeternum oriri, & denique in constante hoc, & aeterna ergo Deum amore nostram salutem, seu beatitudinem, seu Libertatem consistere.” (Jelles, *Præfatio* pp. 27; trad. cast. Domínguez 1995 p. 54).

⁶³ “suma inter ea deprehenditur convenientia” (Jelles, *Præfatio* pp. 17; trad. cast. Domínguez 1995 p. 54).

⁶⁴ “... quin videbit dogmata Moralia Religionis Christianæ in iis perfecte contineri” (Jelles, *Præfatio* pp. 17; trad. cast. Domínguez 1995 p. 54).

⁶⁵ “quicquid enim Servator noster & Apostoli docuerunt summatim in hoc comprehenditur, Deum scilicet supra omnia, proximum vero, ut se ipsum, esse diligendum; imo eudem Dei, & proximi Amorem in eo, quod Auctor noster demonstrat, à Ratione præscribi, manifestum est.” (Jelles, *Præfatio* pp. 17; trad. cast. Domínguez 1995 p. 54).

⁶⁶ Cf. Jelles, *Præfatio* pp. 17 y ss.; Domínguez 1995 pp. 54 y ss.

conocimiento.⁶⁷ Más aún, Jelles afirma que Cristo mismo vino al mundo con la misión de enseñar la doctrina de que los hombres no fueran conducidos ciegamente “mediante la ley y el respeto, sino mediante la luz del conocimiento”.⁶⁸ Nuevamente, Jelles refiere a diferentes testimonios de las Sagradas Escrituras, que apoyan esta afirmación.

Todo esto, sostiene el autor del Prefacio, sirve para refutar a aquellos que “arrastrados sin duda por la crasa ignorancia y por sus pasiones”⁶⁹ han acusado a Spinoza de enseñar el ateísmo y de querer eliminar del espíritu humano la religión y la piedad. Acerca de estos hombres, afirma que si hubieran advertido lo dicho por el salmista, “dice el necio en su corazón: ‘no hay Dios’”, jamás habrían proferido tales acusaciones. Porque estas palabras enseñan, escribe Jelles, que la atrocidad del ateísmo “no se da, ni realmente puede darse, en los sabios, entre los cuales (ni ellos pueden negarlo) debe ser incluido nuestro autor.”⁷⁰ El ateísmo —la negación de la existencia de Dios— es propio de los necios.

Pero el argumento principal de Jelles a favor del spinozismo consiste en afirmar que esta doctrina; al proponer a la razón como última piedra de toque de la verdad, es la única vía para poner fin a los cismas y enfrentamientos al interior de la iglesia cristiana.

“Porque el hecho de que los cristianos se hayan dividido en tantas sectas o confesiones, que conjunta e individualmente ponen todo su empeño y pasión en suponer e imponer que sus dogmas particulares, por más que difieran de los ajenos y se contradigan ellos mismos, son los dogmas de la doctrina evangélica; de que lo alabado por unos como bueno y santo, por considerarlo una doctrina divina, es rechazado por otros como impío y malo, por considerarlo una doctrina diabólica; y, sobre todo, de que sigan existiendo todas esas confusiones que jamás existieron entre ellos: todo esto, digo, ha tenido por única causa y origen el haber creído erróneamente que sus falsas ideas e inciertas opiniones sobre el sentido de la Sagrada Escritura son la misma Escritura y la palabra infalible de dios, puesto que, al creerlo así, las tomaron por regla y piedra de toque de la verdad y la falsedad. Todos estos cismas, confusiones, etc., perdurarán sin duda, sin que quepa esperar mejora alguna, mientras los cristianos no vuelvan su mirada hacia la verdadera e infalible regla o piedra de toque tanto de la ver-

⁶⁷ Cf. Jelles, *Præfatio* pp. 19; Domínguez 1995 p. 56.

⁶⁸ “ob quem [Christus] in mundum venit, primum fuisse homines hanc docere notitiam, ne cæcorum ritu, ficut Judæi per Legem, mandatumve; sed per lumen cognitionis ducerentur” (Jelles *Præfatio* p 11; trad. cast. Domínguez 1995 p. 58).

⁶⁹ “qui sine dubio ex crasse & supina ignorantia, & à suis passionibus seducti, acutissimum Virum non tantum Atheismi accusare” (Jelles, *Præfatio* pp. 21; trad. cast. Domínguez 1995 p. 67).

⁷⁰ “Prosecto si Adversarii ad hoc Psalmistæ tantum attendissent, Psal. 14. Vers. 1 & 53. Vers. 2. *Dicit stultus in animo suo, nullus Deus est, eos hic locus sapientiores, ac prudentiores reddere, quin etiam nunc eorum temeritatem ostendere posset: nam his verbis Psalmista satis clare ostendit, tam horrendum sacinus revera in Sapientes (inter quos noster Philosophus, ipsis satentibus collocandus est) nec cadere, nec cadere posse.*” (Jelles, *Præfatio* pp. 22-3; trad. cast. Domínguez 1995 p. 67).

I. Spinoza, maldito ateo

dad y la falsedad como de lo que concuerda o discrepa con la Sagrada Escritura y con la religión cristiana.”

“Nam quòd Christiani in tot Sectas dividantur, qui & omnes simul, & singuli jactant, summaque contentione defendunt, articulos suos, licite suum opere inter se discrepantes, & secum ipsis pugnantes, esse dogmata Religionis Christianæ; quòdque id, quod ab hoc, tanquam dogma Divinum & tanquam bonum, ac sanctum laudetur, ab illo ut Diabolicum, impium, & malum repudietur; & quòd denique tot turbæ, tot contentiones, jam olim inter eos excitatæ, in hunc usque diem adhuc perdurent: horum omnium, non alia cusa, non alia fuit origo, quàm quòd sibi falso persuaserint erroneos suos conceptus, incertasque opiniones de Sacrarum Paginarum sensu, ipsam Scripturam, & Dei infallibile fuisse Verbum, quæ deinceps pro Norma & Lapide Lydio Veritatis, & Falsitatis habent. Hæc Schismata, hæc contentiones tam diu procul dubio durabunt sine ullâ emendatione spe, quamdiu Christiani nec ad veram, & infallibilem Veritatis, & Falsitatis Normam, nec ad id, quod cum Sacra Scriptura, & cum Religionibus Christiana convenit, vel ab iis discrepat, attendunt.”⁷¹

Así como acusan a Spinoza, las diferentes sectas cristianas se acusan mutuamente de impiedad. Cada una considera que su interpretación es la correcta y cada una define los criterios para determinar la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras. Sólo la razón puede brindar un criterio universal para alcanzar la verdad y sólo la coincidencia en la verdad —que es única— garantiza la unidad de los cristianos y la tolerancia a los que yerran.⁷²

En realidad, esta defensa explicita el motivo por el cual los teólogos cristianos ortodoxos no podían aceptar el spinozismo y muestra hasta qué punto esta doctrina significaba una amenaza para el orden y la paz del Estado en el que el poder político y el poder eclesiástico se legitimaban mutuamente y se encontraban, por lo tanto, íntimamente fundidos.

Spinoza sostenía la necesidad de escindir la Iglesia del Estado. La idea de una religión oficial cuya verdad fuera impuesta por leyes temporales y arbitrarias atentaba contra el ideal de la investigación sincera e irrestricta de la verdad. Desembocaba, finalmente, en la censura y la esclavitud. Pero además, proponía dejar de lado la revelación bíblica y el sentimiento de la fe como fundamentos de la religión y de la moral para reemplazarlos por la sola razón. Esto, que en Inglaterra sería desarrollado por los denominados *deístas* y que conduciría a la postulación de la religión racional y natural,⁷³ atentaba contra el núcleo más profundo del cristianismo ortodoxo: la

⁷¹ Jelles, *Præfatio* pp. 22-23; trad. cast. Domínguez 1995 p. 68.

⁷² Cf. Jelles, *Præfatio* p. 23; Domínguez 1995 p. 69.

⁷³ El deísmo inglés propone una religión sin misterios que prioriza la moral. El instrumento para fundarla era la razón. En este sentido, la religión de los deístas es denominada racional o natural, haciendo referencia a que es anterior y

I. Spinoza, maldito ateo

inspiración divina de las Sagradas Escrituras y la autoridad de cada Iglesia para interpretarlas según su criterio propio. Si Spinoza acierta al señalar que el fin de los pastores, al igual que el de los reyes, es la dominación de sus fieles y súbditos, es de esperar que tanto los monarcas como los clérigos percibieran con todo derecho el potencial subversivo de la doctrina spinoziana.

En febrero de 1678 el Consistorio calvinista de Leiden declaró que el volumen “provoca horror” y resolvió que “el peligroso y venenoso libro sea en lo posible prohibido”.⁷⁴ De un modo similar se expresaron el Consejo eclesial de La Haya, el Sínodo de Utrecht.⁷⁵ Los ejemplares de las *Obras póstumas* fueron quemados en diferentes ciudades y su lectura fue condenada como una falta grave. Finalmente, en junio de ese año los Estados de Holanda prohibieron con las máximas penas la venta, la impresión y la traducción de las *Obras póstumas* de Spinoza, por haber comprobado que contenían “muchísimas doctrinas profanas, blasfemas y ateas”.⁷⁶

Algunos años después de la muerte de Spinoza, un pastor luterano de la ciudad holandesa de Middelburg, Carolus Tuinman, le dedicó los siguientes epitafios:

“Benedictus Spinoza. Judío renegado, que combatió con saña al mismo Dios. Jamás produjo el inferno monstruo más impío, ya que renegáis de aquel ante el cual los mismos diablos tiemblan. ¿Quién os iguala en perversidad? Yo afirmo que lo ignoro.”

“Benedictus de Spinosa. Verloochent jode, die verwoed God zelf bestreed, geen snoder monster heest de hel ooit opgegeven: Want gy verloochen Hem, voor wien de Duivels bevæn, wie ist so boos als gy? 'k seg dat ik's niet en weet.”⁷⁷

superior a todas las otras religiones. El Dios de los deístas —el de Newton y Clarke, aquella divinidad compatible con los últimos avances de la ciencia— se transforma, como sostiene Allison, en el *Matemático Supremo*, el soberano arquitecto de un universo infinito y racionalmente perfecto (cf. Allison 1966 p. 14). En su obra *La razonabilidad del cristianismo*, Locke trata de conjugar la religión y la fe, eliminando del cristianismo todos los elementos referidos al misterio. De este modo, al reducir la fe a los límites de la razón, Locke estableció los fundamentos del *deísmo* desarrollado por los *librepensadores* John Toland, Anthony Collins y Matthew Tindal, para quienes la revelación y la fe han de fundarse por completo en la razón. Posteriormente fue radicalizado por David Hume. Eduard Herbert de Cherbury también contribuye en esta línea, al proponer la fundación de una religión natural racional. Como indica Villar, deísmo y teísmo forman al principio una única corriente, esto es por lo cual algunos autores utilizan estos términos de modo intercambiable. Luego se distinguen en dos posiciones que resultan incompatibles. Villar sostiene que probablemente fue Diderot quien eliminó la ambigüedad al establecer que el deísta niega la revelación mientras que el teísta la admite (cf. Villar 1995 pp. 53 y 54).

⁷⁴ “De Vergaderinge (...) vint goet met den allereersten dar op aan te houden, ten einde dat dat schadelijk en vergiftich boeck, sooveel als mogelijk is, mocht worden gesuprimeret en sijn daertoe gedeputeert.” (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 380, doc. 171).

⁷⁵ Cf. Freudenthal/Walther 2006 t. I pp. 382-3, doc. 173 y 175.

⁷⁶ “... het voorschreef Boeck [B.D.S. Opera Posthuma] behelst ser vele prophane blasphemie, ende Atheistische stellingen” (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 385, doc. 177).

⁷⁷ Carolus Tuinman, *Rymlust*, Middelburg, 1729, Apéndice p. 11; trad. cast. Domínguez 1995 p. 263 nota 42.

I. Spinoza, maldito ateo

“A B.D.S. Escupid sobre esta tumba. Aquí yace Spinoza. Pluguiera a Dios que también su doctrina estuviera aquí enterrada. Entonces esta pestilencia no envenenaría más el alma.”

“Op B.D.S. Spow op dit graf. Hier ligt Spinosa. Was zyn leer. Daar ook bedoven! Wrocht die stank geen zielpest meer.”⁷⁸

Spinoza pasa a la posteridad como el filósofo maldito, como el peor de los ateos. Maldito por la comunidad judía y maldito por los cristianos de Holanda. Ateo por no pertenecer a ninguna religión, por negar que las Sagradas Escrituras fueran producto de la inspiración divina, por afirmar que la revelación no es una vía para descubrir verdades vedadas a la razón, por postular la igualdad de todas las religiones y la necesidad de la tolerancia, por afirmar que Dios y el mundo son una y la mismas cosa, por someter a Dios a la necesidad y negarle, de ese modo, la libertad de realizar milagros, por descreer de los permios y castigos divinos, por afirmar que el modo de conocer la esencia divina es la investigación científica de la naturaleza. Todos sus acusadores, sin embargo, son conscientes de dos cosas: por un lado, de que el ateísmo de Spinoza se fundamenta en una doctrina filosófica que reivindica a la razón como instrumento infalible en la investigación de la verdad y, por el otro, que los resultados prácticos de este sistema implican un peligro para el orden político, moral y religioso fundado sobre la existencia de un Dios teísta. Esta fama será reafirmada, fortalecida y divulgada por los teólogos y filósofos alemanes que, desde la aparición del *Tratado teológico político* llevan a cabo una dura campaña anti-Spinoza.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 16; trad. cast. Domínguez 1995 p. 263 nota 42.

Capítulo II

Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

El objetivo de este capítulo es examinar la primera recepción de Spinoza en Alemania, que coincide con el proceso de construcción y difusión, en el territorio alemán, de la imagen de Spinoza como un ateo. Investigaremos, pues, a qué problemáticas remite esta caracterización y qué valor tiene al ser atribuida al spinozismo.

Nos concentraremos, en primer lugar, en la violenta reacción que se desencadena frente al *Tratado teológico político* desde las universidades alemanas. La crítica a la revelación bíblica, la defensa de la libertad de pensamiento, la propuesta de la tolerancia religiosa y la reivindicación de la democracia como la mejor forma de gobierno iban contra los fundamentos del orden religioso y político vigente en el territorio alemán.¹ Más allá de sus convicciones y tendencias personales, los profesores, teólogos y pastores, que se encontraban integrados a la estructura estatal de los principados de Prusia, estaban obligados a pronunciarse contra el texto y su autor.² Así pues, desde 1670 y durante las últimas décadas del siglo XVII surgieron numerosos escritos que analizan, con mayor o menor detalle, y refutan, con diferente pretensión de objetividad filosófica, pero con igual dureza y violencia, las tesis principales del *Tratado teológico político*.³ La denuncia de ateísmo contra Spinoza apunta, según mostraremos, principalmente a señalar que las consecuencias prácticas de esta doctrina son potencialmente disruptivas. En este sentido, la reacción contra el

¹ Desde 1555, con la firma de la *Augsburger Religionsfriede*, cada príncipe alemán poseía la libertad de optar entre la religión católica y la protestante. Los ciudadanos tenían la obligación de adoptar la fe oficial de su principado.

² Cf. Mauthner 1922 t. III p. 170.

³ Walther cuenta 30 escritos aparecidos en este período (cf. Walther 1995 pp. 186 y ss.).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

spinozismo se superpone con el combate de otras doctrinas igualmente escandalosas, como las de Hobbes, Herbert de Cherbury o el hereje Knutzen.

La aparición de las *Opera Posthuma* confirma la necesidad de luchar contra el spinozismo y pone en evidencia que aquellas consecuencias prácticas escandalosas se sustentaban sobre un sistema filosófico racionalista. La *Ética*, que despliega el edificio metafísico spinoziano, confirmó lo que el *Tratado teológico político* afirmaba, aunque bajo el uso del lenguaje bíblico: el Dios de Spinoza, demostrado racionalmente, era absolutamente incompatible con la divinidad trascendente, creadora y personal del cristianismo. Dos filósofos centrales dentro de la historia de la filosofía alemana ponen en evidencia hasta qué punto las *Opera posthuma* fueron recibidas y combatidas en el territorio alemán: Gottfried Leibniz y Christian Thomasius. Ambos identificaron al spinozismo como un ateísmo, pero el sentido de esta acusación fue distinto en cada uno. Mientras que Leibniz encuentra inaceptable la doctrina spinoziana de la única sustancia y su noción de necesidad, Thomasius reacciona frente al poder ilimitado que Spinoza le confiere a la razón humana.

De modo que nos detendremos, en segundo lugar, en la compleja recepción del spinozismo por parte de Leibniz. Mostraremos que si bien Leibniz admite encontrar muchas analogías entre el spinozismo y su propio pensamiento, se esfuerza por distanciarse de un sistema que, ya por aquel entonces, era identificado como un pecado filosófico. Los puntos en los que Leibniz se preocupa por distinguirse del spinozismo pondrán en evidencia cuáles son los aspectos de esta doctrina que serán más problemáticos para la Ilustración alemana, en tanto que ésta se construye sobre fundamentos leibnizianos. Pero quizás su principal contribución para el tema que nos ocupa sea su afirmación de que Spinoza cayó en paradojas por haberse excedido en la utilización de los principios cartesianos. Leibniz inaugura así una línea interpretativa del spinozismo en Alemania que lo interpretará como la radicalización del racionalismo.

Por último, nos ocuparemos de lo que puede considerarse como la *primera polémica del spinozismo* en territorio alemán, desencadenada por Christian Thomasius en 1688, al acusar a Walther von Tschirnhaus como *spinozista*. Esta polémica ya no es motivada meramente por las consecuencias peligrosas de esta doctrina para el orden religioso y político ni conecta su ateísmo con el problema de la tolerancia y la tendencia democrática. Thomasius tampoco intenta mostrar las fallas de las argumentaciones spinozianas ni critica su sistema de modo argumentativo. Apunta por el contrario a mostrar hasta qué punto es inaceptable un aspecto que podemos considerar intrínseco a la doctrina de Spinoza: su concepción de la razón humana.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

1. El peligro teológico-político del spinozismo

Tal como se desprende de una carta de Leibniz a su maestro Jacob Thomasius, hacia 1669 Spinoza era conocido en Alemania como un cartesiano.⁴ Fue la aparición del *Tratado teológico-político* en 1670 lo que lo catapultó a la fama como un ateaista. Las primeras denuncias contra el spinozismo surgen en ámbitos universitarios, pocas semanas después de la aparición del *Tratado teológico político*. El 8 de mayo de 1670, Jacob Thomasius (1622-1684), profesor de filosofía moral en la Universidad de Leipzig y antiguo maestro de Leibniz,⁵ compone un "*Programma adversus anonymum de libertate philosophandi*".⁶ Se trata de un esmerado análisis y de una aguda crítica del escrito, cuyo autor le es aún desconocido. Thomasius considera la demanda de tolerancia religiosa y libertad de filosofar como un mero pretexto para su libertinaje y su intención sediciosa. Pues según él, el anónimo autor pretende imponer esta libertad —que él caracteriza como una verdadera "caja de Pandora"— no sólo en los ámbitos de las escuelas filosóficas sino también dentro de la teología.⁷

La refutación de Thomasius consiste en plantear objeciones a la tesis spinoziana según la cual la libertad de pensamiento es armonizable con la paz del Estado y explicita sus implicancias políticas.⁸ Su conclusión es que el peligro de cismas es por mucho más grande cuando cada uno tiene la licencia de pensar y decir lo que quiera, que "allí donde las leyes mandan que todos hablen la misma lengua y tengan el mismo corazón."⁹ De este modo, sostiene Thomasius, al proponer la tolerancia y la convivencia de todas las sectas y religiones, el autor del *Tratado teológico político* "deja la puerta abierta al ateísmo".¹⁰

⁴ La carta de Leibniz a J. Thomasius del 20-30 de abril de 1669 dice: "De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse. Illud tamen rursus dicere ausim, nullum fere ex Cartesianis, inventis magistri quicquam addidisse. Certe Claubergius, Raëus, Spinoza Clerselier, Heerbord, Tobias Andreae, Henricus Regius nihil aliud quam Ducis sui paraphrastas egerunt. Cartesianos vero eos tantum appello, qui Cartesii principia sequuntur, ex quo numero magni illi viri Verulamius, Gassendus, Hobbius, Digbaeus, Cornelius ab Hoghelande etc. prorsus eximi debent, quos vulgus Cartesianis confundit, cum tamen vel Cartesio aequales vel etiam superiores actate et ingenio fuerint, me fateor nihil minus quam Cartesianum esse" (Gerhardt I p. 16).

⁵ Jacob Thomasius expuso su sistema en sus *Erotémata metaphysica*, publicado póstumamente en 1705. Para un análisis de su crítica al TTP, véanse Sparr 1984 pp. 30 y ss y Walther 1995 pp. 187 y ss.

⁶ El texto fue publicado en 1672, como apéndice a otra refutación del TTP hecha por el profesor Conrad Dürr y nuevamente en Jacob Thomasius, *Disertationes LXIII varii argumenti*, editado por Christian Thomasius, Zeitler, Halle, 1693. Cito según esta última versión.

⁷ "Hoc interest, quod Pandoram suam, dichinsonus quidem in Philosophorum Scholas tantum, alter ille potius in Sacraia Theologorum introducere laborabit" (Thomasius 1693 p. 572).

⁸ Para un análisis de las objeciones, véase Walther 1995 pp. 187-190.

⁹ "Schismatum autem longe major est metus ab illâ Naturalismi licentia, quam ubi linguam omnium unum & cor unum esse Leges jubent" (Thomasius 1693 p. 581).

¹⁰ Thomasius 1693 p. 574.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

En cuanto a la posición específicamente filosófica de Spinoza, este profesor de teología la caracteriza como un *naturalismo*. Pues según él, la primera parte de la obra, en la que el *Libertinismus* apunta contra la verdadera fe y la verdadera religión, recuerda al pensamiento de Herbert de Cherbury, mientras que la segunda parte, en la que se aborda la paz de la república, huele a la filosofía de Hobbes.¹¹

Este primer texto refutatorio del spinozismo surgido en Alemania establece la tónica de las críticas que, prontas y numerosas, surgen durante los años siguientes. En principio, es claro que la acusación de ateísmo contra la doctrina de Spinoza está ligada a las consecuencias nocivas para el orden religioso y político que vienen aparejadas a la imposición de una libertad de pensamiento. Spinoza es considerado un ateo en tanto que se opone al orden religioso y en tanto que su doctrina contiene elementos sediciosos para el orden político. Pero además, vemos que rápidamente el spinozismo es identificado como un materialismo e igualado con las doctrinas de Hobbes y Herbert de Cherbury. Esto, que sin duda puede verse como una estrategia refutatoria, pone en evidencia que el interés de Thomasius —como de muchos otros críticos— no consiste en comprender profundamente al spinozismo y refutarlo en su especificidad, sino que se trata de un combate contra las consecuencias prácticas peligrosas que la aplicación de su doctrina traería.

Pronto se supo que Baruch Spinoza era el autor del texto y, en la correspondencia entre los profesores alemanes, comenzaron a imponerse los primeros elementos que constituyen la imagen de Spinoza y que, por lo tanto, condicionan su recepción. Las epístolas de Leibniz dan testimonio de ello.¹² En agosto de 1670, el profesor de teología de Heidelberg, Johann Ludwig Fabricius escribe a Leibniz informándole que el autor de este "*tractatus philosophico-politicum de libertate philosophandi*" sería un tal Spinoza, de origen judío y de nacionalidad española.¹³ Asimismo el profesor de Utrecht Johann Georg Graevius, le comunica que este "*liber pestilentissimus*" era obra

¹¹ El 1 de junio, su colega de la facultad de Teología, Friedrich Rappolt profiere un discurso similar, en el que denuncia el *Tratado teológico político* como un libro de la peor clase, en el que se sostiene que no es la religión sino la naturaleza la que permite acceder a la verdad más elevada. "Nec alia mens anonymi, cujus Tractatus Theologico-Politicus de libertate philosophandi, pessimae notae liber, religionem non ad coelestis veritatis normam, sed naturam" (Rappolt 1692 t. II p. 2162). Su discurso titulado "*Oratio contra naturalistas*", que suele ser citado como un texto contra el TIP, no se ocupa sin embargo más que de Herbert de Cherbury (véase *ibid.* t. I pp.1383-1407). Al respecto, véase Walther 1995 p. 191.

¹² Estos intercambios epistolares deben ser considerados, como indica Pätzold, como expresiones públicas o al menos semi-públicas, pues durante el siglo XVII los intercambios de cartas científicas constituyen lo que podría denominarse la forma primitiva de lo que durante el siglo siguiente serán los periódicos y revistas (cf. Pätzold 2002 p. 34).

¹³ Véase Carta de Fabricius a Leibniz del 10 de agosto de 1670 reproducida en Freudenthal/Walther 2006 t. II pp.166-7 nota 222.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

de Spinoza, un judío que había sido expulsado de su comunidad por sus opiniones monstruosas.¹⁴ Leibniz transmite la noticia, casi con las mismas palabras, a Jacob Thomasius. Luego de felicitarlo por su Programa contra el "*libellum intolerabiliter licentiosum*" acerca de la libertad de filosofar, le informa que el autor del libro es Benedictus Spinoza, un "*Judaeus ÁposynágwgoV, ob opinionum monstra*".¹⁵

Durante los siguientes años aparecen numerosas refutaciones y todas ellas apuntan a denunciar al *Tratado teológico político* como un texto nocivo por las potenciales consecuencias de poner en práctica las propuestas allí defendidas. Continuando la tarea inaugurada por Thomasius, en 1672, el profesor de filosofía moral de la Universidad de Altdorf, J. K. Dürr pronuncia su discurso "*De praepostera et impendienda libertate philosophandi*".¹⁶ El escrito es celebrado por Thomasius, quien decide publicarlo. Lo presenta como una refutación del "*libellum plane pestilentem*" de *Benedikt Spinoza* e incluye en el volumen como apéndice su propio Programa, al que añade una nota en la que caracteriza al autor del impío escrito como "*formalis Atheus*".¹⁷

Ese mismo año, Johannes Müller publica *Atheismus devictus*, donde afirma que el *Tratado teológico político*, libro desagradable, no había sido impreso en Hamburgo sino en Holanda, que su autor es un *formalem Atheum* y que un hombre piadoso ha juzgado que tanto el texto como Spinoza deberían ser arrojados al fuego.¹⁸

El episodio de la invitación a Heidelberg también pone en evidencia en qué medida el *Tratado teológico político* fue considerado como una amenaza y su autor como un peligro para el orden y la paz social. En febrero de 1673, Karl Ludwig, Príncipe Elector del Palatinado hace llegar a Spinoza por intermedio del profesor Fabricius, una invitación para ocupar una cátedra de Filosofía en la Universidad de esa ciudad. A pesar de la mala opinión acerca de Spinoza que este teólogo protestante ortodoxo había expresado en su correspondencia con Leibniz, cumple con la orden. Escribe a Spinoza, le extiende la invitación y le asegura que en Heidelberg tendrá la más amplia

¹⁴ Gerhardt cita la carta de Graevius a Leibniz del 12 de abril de 1671 en su introducción a la correspondencia entre Leibniz y Spinoza, indicando que el original se encuentra en la Königliche Bibliothek zu Hannover (cf. Gerhardt t. I p. 115).

¹⁵ "Auctor libri de libertate philosophandi, cujus refutationem brevem, sed elegantem, programmate complexus es, est Benedictus Spinoza, Judaeus ÁposynágwgoV, ob opinionum monstra, ut mihi e Batavis scribitur. Ceterum homo omni literatura excultus, et inprimis insignis Opticus, praeclarorum admodum tuborum elaborator." (Gerhardt t. I p. 39).

¹⁶ Johann Conrad Dürr, *Oratio de praepostera et impia libertate philosophandi, praesertim in religionis negotio, oppositam Tractatui Theologico-Politico scriptoris lucifugae haud ita pridem vulgato. Accessit ejusdem argumenti Programma Lipsiense Jacobi Thomasii*, Jena, S.E. Buchta, 1672.

¹⁷ Thomasius 1693 p. 572.

¹⁸ Johannes Müller, "*Atheismus devictus*", 1672, p. ii (véase Otto 1990 p. 17 y Walther 1995 p. 192).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

libertad de filosofar. Sin embargo, se preocupa por dejar en claro que el príncipe confía en que “no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida”.¹⁹

El temor del teólogo ante la posibilidad de que Spinoza acepte el cargo en Heidelberg es evidente por el modo como concluye su carta: “tan sólo añado una cosa: que si usted viene aquí, disfrutará de una vida digna de un filósofo, a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos”.²⁰ Esta advertencia revela en qué medida Spinoza era visto como una amenaza sumamente tangible. La libertad tenía un límite y ese era el de no atentar contra el poder eclesiástico y político vigente. Como es sabido, Spinoza rechazó amablemente el ofrecimiento.

En 1674, año de la prohibición oficial en Holanda del *Tratado teológico político*, aparece en Jena un nuevo escrito en su contra, el *Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus* [*Tratado teológico político examinado a la luz de la verdad*], del renombrado profesor de teología Johannes Musaeus.²¹ Inscrito en la misma línea crítica que había inaugurado Thomasius, este texto tuvo gran circulación entre sus contemporáneos. El objetivo de Musaeus es expuesto en su dedicatoria al Duque de Braunschweig: “Sedicioso es todo elemento ciudadano, que socava la felicidad desde sus fundamentos, que amplía la fuerza de las leyes hasta la relajación del derecho y la liberalidad, que transforma la república en formas de gobierno perjudiciales.”²² Spinoza es, así, presentado como un serio peligro para el orden político, pues según Musaeus, se trata de un *fanatici*, un utopista, alguien que pretende aniquilar la verdadera religión, reemplazarla con sus ideas supersticiosas y sus falsas imágenes de santos y que desea hacer del templo de Cristo un *theatrum momorm*,²³ un escenario para la murmuración, para la palabra sin sentido. Luego de leer esta florida dedicatoria, es claro que Musaeus combate contra el spinozismo en tanto que ve en él una amenaza para el orden estatal así como para la religión cristiana, que él considera la única religión verdadera.²⁴ Nuevamente, el ateísmo atribuido a Spinoza descansa sobre las consecuencias perniciosas que su doctrina implica para la religión y el poder político.

¹⁹ “Philosophandi libertatem habebis amplissimam, quâ te ad publicè stabilitam Religionem conturbandam non abusurum credit” (Ep 47 p. 235).

²⁰ Hoc unum addo, te, si huc venias, vitam Philosopho dignam cum voluptate transcururum, nisi praeter spem, & opinionem nostram alia omnia accidant.” (Ep 47 p. 235).

²¹ Para un análisis del texto de Musaeus, véanse Sparr 1984 pp. 32 y ss. y Walther 1995 pp. 194 y ss.

²² “... seditionem esse illam machinam civilem, qua e fundamentis felicitatem subruit, legum vim ad laxa licentia jura extendit, Respublicas in noxias formas transfundit” (Johannes Musaeus, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politico, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demonstratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674, dedicatoria sin número de página).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cf. Walther 1995 p. 194.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

Por su profundidad y riqueza conceptual, este texto es considerado aún como una de las más valiosas refutaciones tempranas del *Tratado teológico político*. Musaeus resume la doctrina del *Tratado teológico político* y expone ordenadamente sus tesis principales y los argumentos que las justifican antes de proceder a refutarlas.²⁵ Lo hace mediante la reproducción de largos pasajes del texto de Spinoza. De modo que, además de ofrecer una crítica, las extensas citas incluidas en su escrito sirvieron sin duda para permitir un acceso en parte directo a la doctrina spinoziana. Sin embargo, a pesar de su tono filosófico y argumentativo, Musaeus no se priva de recurrir a insultos y adjetivos descalificatorios para referirse a su adversario. Al presentar el *Tratado teológico político*, exclama: “*infelix sane & immaturus ingenii infelicis & immaturi fœtus, quæ tenebris Cimmeriis involvet, quam luce publica donari stius fuislet*”.²⁶ A Spinoza, lo caracteriza como un hombre de opiniones monstruosas, que fue expulsado de la comunidad judía y que permaneció alejado de todas las religiones.²⁷ Y añade:

“Con razón cabría dudar si entre aquellos que el mismo demonio ha alquilado para subvertir los derechos divinos y humanos, se ha encontrado alguno que, para desgracia de la Iglesia y daño del Estado, se haya mostrado más laborioso en destruirlos que este embaucador.”

“*Jure merito quis dubitet, num exillis, quos ipse daemon, ad divina humanaque jura pervetenda, magno numers Conduxit, repertus fuerit, qui in iis de pravandis operosior fuerit, quam hic impostos, magno Ecclesiae malo & Republicae detrimento natus.*”²⁸

Este párrafo, que Colerus reproduce en su biografía de Spinoza, no sólo pone en evidencia que Musaeus recurre también a imágenes ominosas para referirse al autor del *Tratado teológico político* y, de este modo, contribuye a la construcción de una imagen oscura de Spinoza, sino que además muestra en qué medida el spinozismo es combatido por este teólogo principalmente en tanto que se trata de una amenaza para el orden vigente tanto en el plano político como religioso.

Pocos meses después de la publicación de su refutación del spinozismo, Musaeus tuvo ocasión de enfrentarse a otra figura que también representaba un peligro para la Iglesia y el Estado: el hereje Matthias Knutzen. El hecho de que este personaje haya sido considerado, años más tarde,

²⁵ Para un análisis del texto y de los argumentos del Musaeus, véase Walther 1995 pp. 195 y ss.

²⁶ Johannes Musaeus, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politicus, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demonstratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674, p. 1.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Freudenthal/Walther 2006 t. I. p. 150 (trad. cast.: Domínguez 1995 p. 130).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

como el *primer spinozista* en territorio alemán²⁹ pone en evidencia la constelación conceptual que se asocia a esta doctrina, ya desde muy temprano en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania.

En 1674 Matthias Knutzen (1646-1674?), un personaje extraño del que no se sabe demasiado,³⁰ un anarquista, aventurero y *profeta del cambio*³¹ generó un escándalo en los círculos universitarios de la ciudad de Jena. En una serie de panfletos Knutzen declaraba que había fundado una secta atea denominada *Conscientarii* o *Gewissener* que contaba con miembros en toda Europa y con al menos 700 en esa ciudad.³² En sus manuscritos sostiene que las Sagradas Escrituras no eran más que un conjunto de mentiras, una colección de fábulas contradictorias entre sí. Niega la inmortalidad del alma, la existencia del paraíso y del infierno, el otorgamiento de premios y castigos después de la muerte. Para este ateo declarado, la conciencia individual y la razón eran la única fuente de la virtud; el premio de quien vive bien es *vivir bien* y el castigo de quien obra el mal es *obrar el mal*.³³ La coincidencia con Spinoza en estos puntos es innegable, aunque Knutzen sin duda lo supera en su tono agresivo y en la radicalidad de su posición.³⁴

Por su escandalosa afirmación según la cual había ateos en los claustros universitarios jeneses, y por su crítica a los textos bíblicos, su rechazo del dogma de la inmortalidad del alma y su reivindicación de la razón, Knutzen representaba una gran amenaza para el orden religioso establecido. Si el spinozismo fue una de las fuentes del pensamiento de Knutzen o incluso si éste

²⁹ Así lo estableció Hettner en su *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, escrita en 1894: "Freilich der erste deutsche Spinozist, der als solche öffentlich auftrat, war nichts als ein eiltler, lärmsüchtiger und fahrender Abenteurer. Es ist der berühmte Matthias Knutzen" (Hettner 1894 t. I p. 42). Véase también Otto 1994 p. 77. Sin embargo, no creemos que Knutzen pueda ser considerado con derecho el primer spinozista alemán, dado que sus coincidencias doctrinales con Spinoza son reducidas, no hay evidencia de que haya leído sus obras, ni lo cita en sus propios escritos.

³⁰ Al respecto, véanse Winkle 1988 pp. 10 y ss; Gericke 1975 pp. 83-108. La introducción de Werner Pfoh en *Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts* (Akademie Verlag, Berlin, 1965) ofrece numerosos datos y una apología de este hombre que, según él, propagó por toda Alemania su "atheistisch-materialistische und antifeudale Auffassungen" (p. 7).

³¹ Véase Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 39.

³² Knutzen depositó, el 5 de septiembre de 1674 en el confesionario de la Iglesia cerca del lugar donde se sentaban los profesores, dos diálogos en alemán titulados *Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber un drei ungleichen Religionsgästen, gehalten zu Altona, nicht weit von Hamburg* [Diálogo entre un hospedero educado y tres huéspedes de diferentes denominaciones religiosas, en Altona, no lejos de Hamburgo] y *Gespräch zwischen einem Feldprediger namens Heinrich Brummer und einem lateinischen Münsterschreiber* [Diálogo entre un predicador del ejército llamado H.B. y un clérigo de la catedral]. Además, dejó en el domicilio del editor de *Die Avisen*, el periódico local, una copia de estos diálogos junto con una carta solicitando que fueran publicados inmediatamente. La carta estaba firmada con el pseudónimo *Hans Friedrich von der Vernunft*. Al día siguiente, en el carruaje del predicador luterano de la corte se encontró la epístola en latín *Amicus Amicis Amica!* [Amistosos saludos de un amigo a sus amigos]. Todos los escritos fueron inmediatamente entregados a las autoridades y hubo una investigación policial para dar con la identidad del autor (cf Winkle 1988 p. 11).

³³ "Wer wohl lebe, dem ist's [das Gewissen] der Himmel; wer Übles tut, dem ist's mehr als tausend Peiniger, ja die Hölle, und ist keine andere Strafe zu erwarten!" (*Ein Gespräch zwischen einem lateinischen Gastgeber...* citado en Winkle 1988 p. 13).

³⁴ Cf. Otto 1994 p. 78.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

llegó a conocer sus obras es un hecho discutido.³⁵ Lo cierto es que Spinoza no es nombrado en sus panfletos. Tampoco lo hace explícitamente Musaeus en su refutación. Pero uno de los puntos de su crítica puede ser conectado fácilmente con su crítica al spinozismo. En efecto, el teólogo reaccionó contra Knutzen fundamentalmente porque éste pone en duda la veracidad de las Sagradas Escrituras, considera las historias bíblicas como fábulas.³⁶

El escrito refutatorio de Musaeus fue inmediatamente publicado e incluyó una biografía de Knutzen y la reproducción de los tres panfletos, con lo cual su difusión quedó asegurada. Las ideas del hereje y las críticas del teólogo fueron reproducidas en el *Diccionario histórico crítico* de Bayle, quien dedicó un breve artículo a este *extravagante* personaje,³⁷ y en los léxicos de Trinius y Zedler. Algunos años más tarde, Johann Christian Edelmann, otro pensador clandestino considerado como un seguidor de Spinoza, los incluyó en su escandaloso *Moses mit aufgedecktem Angesichte von rigen beyde Brüdern betrachtet* (1740), de modo que esta supuesta secta atea fundada por el misterioso Knutzen y la doctrina spinoziana quedaron asociadas para toda la posteridad. Así, a pesar de carecer de fundamentos textuales, la identificación de la herejía de Knutzen con la filosofía spinoziana sin duda contribuyó a que su caracterización como un ateísmo peligroso se difundiera y se profundizara durante las décadas siguientes.

Ambos textos de Musaeus tuvieron gran difusión y sus críticas fueron repetidas hasta transformarse en lugares comunes. En 1676, por ejemplo, el pastor luterano Teophil Spitzel, en su *Felix Literatus*, afirma que Spinoza es uno de aquellos que niegan la sacralidad de las Escrituras y lo presenta como un hombre reprobable, como un *fanaticus*, alejado de toda religión.³⁸

³⁵ Otto sostiene que es probable que Knutzen ni siquiera haya conocido a Spinoza (cf. Otto 1994 p. 78). Lo mismo supone Schröder (cf. Schröder 1987 p. 21 nota 31). Winkle, en cambio, afirma que un ejemplar del TTP conservado en el archivo de la ciudad de Altona, repleto de anotaciones marginales, probablemente perteneció a Knutzen (cf. Winkle 1988 p. 10). Sin embargo, Knutzen no nombra a Spinoza y, si hay coincidencias entre ellas, se trata como ya señalara Leo Bäck, de una coincidencia que se limita a ciertos lugares comunes de la literatura clandestina (cf. Bäck 1895 p. 41).

³⁶ Johann Musaeus, *Ableimung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung Ob wäre in der Fürstl. Sächsischen Residenz und gesambten Universität Jena eine neue Secte der so genante Gewissener enstärde...*, Jena, 1674, p. 38. De hecho, Knutzen afirma que la razón es la única instancia para decidir acerca de la verdad. Este aspecto sin duda lo acercaba a la posición spinoziana (cf. Pfoh 1965 p. 39, 41 y 43. Véase Bell 1989 p. 14 y Otto 1994 p. 77). Es digno de mención que la posición de Knutzen, quien escribía bajo el pseudónimo de *Hans Friedrich von der Vernunft*, se encuentra fundamentada en una posición racionalista radical. Knutzen apela a la razón y la conciencia individuales como última autoridad en materia de la verdad y como el único camino que permite descubrir las normas de conducta que conducen a los seres humanos a la felicidad. Si bien en 1674 no se contaba aún más que con el *Tratado teológico político*, la conexión entre el racionalismo de Knutzen y el de Spinoza no debió haber pasado desapercibida. La reacción de Musaeus, sin embargo, no apunta contra este aspecto del spinozismo ni de la doctrina del hereje Knutzen, sino que permanece en la discusión de las consecuencias inaceptables de sus respectivas posiciones para la religión cristiana y la paz social.

³⁷ Cf. Bayle, *Dictionnaire hitorique et critique*, 5ª edición de 1740, artículo "Knutzen". El artículo no hace referencia a Spinoza.

³⁸ Spitzel, *Felix Literatus*, 1676.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

La caracterización del spinozismo como un ateísmo que pone en peligro el orden religioso y amenaza el poder político reaparece en una obra de suma importancia para la difamación de Spinoza. Se trata del libro titulado *De Tribus Impostoribus* de Christian Kortholt, profesor de teología de la ciudad de Kiel, publicada por primera vez en 1680. El título hacía referencia a otro libro, supuestamente escrito en la Edad Media y considerado el colmo de las herejías, pues se dirigía contra los fundadores de las tres grandes religiones monoteístas: Moisés, Cristo y Mahoma. Imitando el gesto del anónimo hereje medieval, pero desde una posición religiosa ortodoxa, Kortholt arremete contra Herbert de Cherbury, Hobbes y Spinoza, presentándolos como los tres embusteros más grandes de la historia de la filosofía. Por su tono cruel y las estrategias bajas a las que el autor recurre en sus ataques, Grunwald sostiene que este libro se ha ganado un lugar privilegiado en la historia de la literatura de escritos injuriosos [*Schmähschriftenliteratur*].³⁹

Basándose únicamente en el *Tratado teológico político*, Kortholt denuncia a Spinoza como doblemente engañador, pues no sólo niega la existencia del verdadero Dios, sino que además utiliza el nombre de Dios de un modo ilegítimo. Lo que él denomina *Dios* no es más que el universo en su totalidad y este engaño conduce, según el juicio de este teólogo, a errores y absurdos.⁴⁰ Spinoza quiso hacer pasar su Dios naturalista por el Dios verdadero. Sin embargo, su divinidad —el universo todo— no puede reemplazar a la verdadera y es por eso que el spinozismo desemboca necesariamente en incoherencias. Esto que el ingenioso Kortholt considera un engaño imperdonable, le hace intolerable el que Spinoza haya adoptado el nombre "*Benedictus*". La tercera sección de su libro, dedicada específicamente a Spinoza, comienza con las siguientes palabras:

"Benedictus es Spinoza (aunque debió habersele dado el nombre de *Maledictus*, porque después de la maldición divina (Gen.III, 17.18), la tierra, convertida en tierra de espinas y de abrojos, nunca ha tenido que soportar sobre su faz a un ser humano más vil que este Spinoza)."

"Benedictus est Spinoza (quem rectius Maledictum dixeris; quod *Spinsa* ex divina *maledictione* terra (Gen.III, 17.18) maledictum magis hominem, & cujus monumenta tot spinis obsita, vix umquam tulerit)"⁴¹

³⁹ Cf. Grunwald 1897 (reed.: 1986) p. 26.

⁴⁰ Este reproche de ambigüedad en los términos se transformará en un lugar común de la bibliografía anti-spinozista durante todo el siglo XVIII (Véase Otto 1994 pp.39 y 40).

⁴¹ Kortholt 1680 p. 139.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

Sin refutar la posición naturalista que atribuye a Spinoza, Kortholt se limita a afirmar que el engaño al que el spinozismo nos somete conduce a consecuencias inaceptables: transforma la tierra en un lugar maldito.

Durante los años posteriores, muchos repetirían los ataques contra la doctrina spinoziana contenidos en este libro. Entre otros, se encuentran el escrito de Kettner titulado *De duobus impostoribus* publicado en Leipzig en 1694, que denuncia como impostores a Spinoza y a Bekker, y el anónimo *Fürstellung Vier neuer Welt-Weisen*, publicado en 1702, que expone críticamente a Descartes, Hobbes, Spinoza y Bekker, con referencias explícitas al texto de Kortholt.⁴²

2. Leibniz frente a Spinoza

La reacción de Leibniz frente a Spinoza es sumamente difícil de valorar.⁴³ Esto es así porque, por un lado Leibniz presenta todos los síntomas del tipo de trato que sus contemporáneos le propiciaron.⁴⁴ Como vimos, Leibniz denuncia en sus cartas a Spinoza como un ateo peligroso y lo condena recurriendo a los términos que sus profesores y colegas de las universidades alemanas empleaban en la literatura polémica. Pero, por otro lado, Leibniz evidencia una gran curiosidad respecto de la doctrina spinoziana y reconoce además la existencia de ciertas analogías entre esta doctrina y su propia filosofía. En efecto, ambos comparten un supuesto básico, heredado del racionalismo inaugurado por Descartes: la pretensión de brindar una explicación racional para la totalidad de lo real. Fácilmente se percibe en sus acciones y escritos el temor de ser acusado él mismo de seguir los pasos de Spinoza, acusación que no tardó en llegar. Sin embargo, Leibniz realiza objeciones a la doctrina spinoziana e incluso podría decirse que construye su propia filosofía en oposición a esta.

Leibniz conocía a Spinoza, hacia 1669, como el autor del comentario a Descartes y los *Cogitata Metaphysica* y, tal como se desprende de la carta que citamos más arriba, enviada por él a Thomasius ese mismo año, lo consideraba un cartesiano. En 1670 apareció el *Tratado teológico*

⁴² Cf. Bell 1984 p. 3.

⁴³ La relación entre ambos filósofos ha sido objeto de numerosísimas investigaciones y continúa siendo un tema de interés. Algunos de los estudios más significativos son el de Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Georg Reimer, Berlin, 1890 y el G. Fiedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1964. Cabe señalar el texto de Mogens Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, París, 2008, que presenta un análisis sumamente exhaustivo.

⁴⁴ Cf. Pätzold 2002 p. 33.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

político y Leibniz mismo lo condenó, en sus cartas a teólogos y filósofos, como un *liber pestilentissimus* y a Spinoza como un judío excomulgado de opiniones monstruosas. Esto, sin embargo, no impidió que Leibniz decidiera entrar en contacto con él. El 5 de octubre de 1671 le envía una primera carta desde Frankfurt. “Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica”,⁴⁵ declara, cuidándose de no hacer referencia explícita a sus controvertidas doctrinas filosóficas pero asegurándose de que su interlocutor sepa que su nombre ha traspasado las fronteras de Holanda y ha llegado a territorio alemán. El motivo de su carta era solicitarle su opinión acerca de sus *Notas sobre óptica avanzada*, recientemente publicadas.⁴⁶ Spinoza responde y agradece el envío del escrito, pero admite no haber comprendido a fondo su opinión, le pide aclaraciones sobre algunos puntos y en el *Post Scriptum* agrega: “Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico político* le enviaré un ejemplar, si no le molesta. Adiós.”⁴⁷

Pero el libro ya había llegado a las manos de Leibniz y, aún cuando frente a Thomasius el joven filósofo no había dudado en condenar el escrito, su actitud es ambigua. En su respuesta a una carta en la que Graevius se queja acerca del *Tratado teológico político* y critica a su autor, Leibniz comunica que ha leído el tratado, señala sus coincidencias con el *Leviathan* de Hobbes, le reconoce una gran profundidad y se lamenta de que un hombre, cuya erudición es manifiesta, haya caído tan bajo.⁴⁸ Asimismo, cuando Albert van Holten le escribe desde Tubinga que el judío Spinoza, *que lleva un nombre de mal augurio*, recibiría los golpes merecidos por parte de los doctos,⁴⁹ Leibniz responde que espera una refutación “más sabia y sólida, que vehemente y dura”.⁵⁰

No sabemos si Leibniz respondió a la carta de Spinoza o si prefirió evitar los peligros que corría al entablar contacto con un personaje que, ya en 1671 era tan polémico. No hay referencias explícitas a otras cartas entre ellos, y si las hubo, éstas han de haberse extraviado.

⁴⁵ “Inter caeteras laudes Tuas quas fama publicavit, etiam insignem rei Opticae peritiam esse intelligo.” (Ep. 45 p. 230).

⁴⁶ Friedmann sostiene que esto fue solo un pretexto para entrar en contacto con Spinoza, cuya figura ejerció sobre Leibniz una gran atracción desde el primer momento. Leibniz habría querido conocer mejor un pensamiento escandaloso, suponiendo que el TTP no era sino una expresión parcial (cf. Friedmann 1946 p. 55).

⁴⁷ “Si Tractatus theologico-politicus ad tuas manus nondum pervenit, unum exemplar nisi molestum erit, mittam. Vale” (Ep 46 p. 234).

⁴⁸ “Spinozae librum legi. Doleo virtum doctum, ut apparet, huc prolapsum. Criticae, quam in libros sacros exercet, fundamenta jecit Leviathan Hobbianus, sed quae saepe claudicare ad oculum ostendi potest. Tendunt haec ad eversionem Religionis Christianae sanguine martyrum pretioso tantisve sudoribus et vigiliis stabilita. Utinam excitari posset aliquis erudition par Spinozae sed rei Christianae –qui crebros eius paralogismos et literarum orientalismus abusum refutet” (Leibniz a Graevius, 5 mayo 1671 en AkW I i p. 148).

⁴⁹ “Spinozae Judaesu, ut mali ominis nomen gerit, ita pessimi exempli rem ausus est, et merito suo vapulabit a doctis”, Albert van Holten 18 de noviembre de 1671 (AkW II i p. 303).

⁵⁰ “Spinosam autorem esse illius libri, non adeo certa, ut intelligo res est, quare ab eo nominando, publice praesertim, velim abstinere, etsi librum ipsum refutari, et quidem erudite magis et solide quam vehementer et acerbe (is enim stylus etiam bonam causam suspectam facit) optem.” Leibniz a van Holten 17/27 de febrero de 1672 (AkW II i p. 325).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

Mientras el *Tratado teológico político* era combatido desde las cátedras universitarias de Leipzig, Altdorf y Jena, Leibniz se traslada a París, en calidad de enviado diplomático. Sumergido en el mundo de las controversias religiosas y las pujas políticas, sin descuidar tampoco sus meditaciones filosóficas, conoce a muchísimas personas prominentes, entre ellas, a Franz van den Enden, maestro de latín de Spinoza, y al noble alemán Walther von Tschirnhaus, discípulo de Spinoza y poseedor de un manuscrito de la *Ética*.⁵¹

Tschirnhaus debe haber informado a Leibniz acerca de la doctrina spinoziana y, probablemente, acerca de una obra aún no publicada en la que Spinoza demostraba a Dios *more geometrico*.⁵² En noviembre de 1665, por medio de Schuller, Tschirnhaus pide a Spinoza autorización para que se le entreguen sus escritos a Leibniz. Pero Spinoza responde que no.⁵³ Al año siguiente, en su viaje de regreso a Alemania —había aceptado un puesto en la corte del Príncipe de Hannover como bibliotecario—, Leibniz pasa por La Haya y allí se entrevista varias veces con Spinoza. Acerca de sus conversaciones es poco lo que sabemos. Spinoza murió apenas tres meses después de su encuentro con el alemán y no dejó ninguna referencia sobre las conversaciones que mantuvieron. La actitud de Leibniz es ambigua. Al enterarse de la noticia de la muerte de Spinoza, en febrero de 1677, escribe a Gallois:

⁵¹ El conde Walther von Tschirnhaus (1651-1708), nacido en Alemania, se había trasladado en 1669 a Leiden para iniciar sus estudios en leyes. Gracias a la mediación de otro alemán, el médico Schuller, había conseguido entrevistarse varias veces con Spinoza. Además, se sabe por sus cartas que poseía un manuscrito fragmentario de la *Ética* (cf. Ep 59 p. 168) que estudió su sistema con profundidad y que le planteó interesantes objeciones (véanse Ep. 57, 59, 65, 80 y 82). El intercambio epistolar entre ellos permite sostener que Tschirnhaus fue, tal como señala el viajero Gottfried Stolle, el corresponsal de Spinoza de mayor jerarquía filosófica, además de Leibniz: "Der aus Sachsen stammende Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651-1708) ist neben Leibniz der einzige Gesprächspartner Spinozas von philosophischem Rang. Er lernt Spinoza erst 1674, vermittelt durch Schuller, persönlich kennen und verfaßt 1695, stark beeinflusst durch Spinozas *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, eine Medicina Mentis*" (Stolle, *Reisebericht* en SW VII p. 146).

⁵² Gerhardt publica un breve manuscrito de Leibniz en el que éste se refiere a una conversación con Tschirnhaus acerca de la *Ética* de Spinoza (el texto es reproducido en Stein 1890 pp. 282-3). Es llamativo que, según las notas que toma Leibniz de una conversación con Tschirnhaus sobre la *Ética* de Spinoza, éste le habría transmitido las partes de esta obra del siguiente modo: "Le libre de Spinoza sera de Deo, mente beatitudine seu perfecti hominis idea, de medicina mentis, de Medicina corporis" (Stein 1890 p. 283). El libro de Tschirnhaus por el cual será acusado de spinozismo años más tarde por Christian Thomasius se titula *Medicina mentis*.

⁵³ Para convencer a Spinoza, Tschirnhaus presenta a Leibniz como un hombre dedicado por completo a perfeccionar su entendimiento, que sigue el dictado de la razón sin dejarse arrastrar por los afectos y como un gran experto en los asuntos físicos y metafísicos (cf. Ep 70 p. 303). Spinoza responde a Schuller que recordaba a Leibniz por su intercambio epistolar anterior y lo creía un hombre de talante liberal; sin embargo, afirma que considera imprudente confiarle tan rápido sus escritos (cf. Ep 72 p. 305). El autor de la *Ética* cree que Tschirnhaus se ha apresurado y que es necesario dejar pasar más tiempo para fundamentar un juicio acerca de este hombre. Después de todo, ¿qué estaba haciendo Leibniz, Consejero del Príncipe Elector de Maguncia, en Francia? (cf. Ep 45 p. 231) Era un momento en el que la cautela debía ser máxima: Spinoza acababa de desistir de la publicación de su *Ética* a causa de los rumores de su ateísmo y tenía motivos sobrados para temer un proceso judicial en su contra.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

“Spinoza ha muerto este invierno. Lo he visto de paso por Holanda y he hablado con él en numerosas ocasiones y por largo rato. Tiene una metafísica extraña, llena de paradojas. Entre otras cosas, cree que el mundo y Dios no son en sustancia más que una misma entidad, que Dios es la sustancia de todas las cosas y que las creaturas no son más que modos o accidentes. Pero noté que algunas demostraciones que él me ha expuesto, no son exactas.”

“Spinoza est mort cet hiver. Je l’ay veu en passant par la Hollande, et je luy ay parlé plusieurs fois et fort long temps. Il a une étrange Metaphysique, pleine de paradoxes. Entre autres il croit que le monde et Dieu n’est qu’une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes choses, et que les creatures ne sont que des Modes ou accidens. Mais j’ay remarqué que quelques demonstrations pretendues, qu’il m’a monstrées, ne sont pas exactes.”⁵⁴

La actitud de Leibniz combina cierta admiración por el filósofo judío con la necesidad de mantener su distancia. Admite que lo conoció personalmente pero no relata las circunstancias exactas ni confiesa que su interés por conocerlo lo había llevado a Holanda. Esta actitud se acentuará en los años siguientes, pues Leibniz intentará quitarle importancia a sus entrevistas con Spinoza o incluso negarlas.⁵⁵ Además, lejos de condenar su sistema como absurdo o monstruoso, parece más bien reconocer su valor... pues si *algunas* de sus demostraciones son inexactas, entonces habrá al menos algunas que sí pueden considerarse correctas.

Leibniz continuaba interesado en el manuscrito de la *Ética*, por lo que se apresura a escribir a Schuller, ofreciendo comprar el texto para la biblioteca de Hannover.⁵⁶ Meyer y el editor Rieuwertsz lo impidieron, de modo que Leibniz tuvo que esperar a que estuviera lista la impresión de las *Opera posthuma*. Al enviar el esperado libro a Hannover, a principios de 1678, Schuller le advierte que no debía alarmarse por la inclusión de la carta que él había enviado a Spinoza en 1671 y la respuesta de éste, ya que esa carta sólo trataba de cuestiones científicas y no le traería daño.⁵⁷

⁵⁴ Gerhardt I p. 118.

⁵⁵ Cf. Pätzold 2002 p. 38.

⁵⁶ La correspondencia entre Schuller y Leibniz está editada en Stein 1890 pp. 284-296 (apéndice III).

⁵⁷ “Misi Tibi nupe exemplar Spinozae posthumorum per Judaei filium, quibus literas festinationis ipsius causa jungere nequivi, eum in finne destinatas, quo Tibi notum facerem, ne aegre ferre mihi imputare libeat, contineri in annexis epistolis unam cum expresso nomine Tuo; certe meinscio hoc factum, utpote quem hoc tamidiu latuit, donec in hoc ipso exemplare viderim. Veniam autem eo facilius dabis, siquidem nil preter mathematica ferè contineat.” (Schuller a Leibniz, 6 de febrero de 1678 en Stein 1890 p. 291) “Récemment je vous ai fait parvenir par l’entremise dufils du Juif un exemplaire des ouvrages laissés par Spinoza auquel, justement, à cause de la grande hâte, je n’ai pas pu ajouter une lettre pour vous expliquer que vous ne devez pas vous irriter contre moi s’il y a parmi les lettres (imprimées) une dans laquelle votre nom est cité; l’erreur s’est certainement glissée à mon insu car elle m’a échappé jusqu’au jour où j’ai vu le livre. Vous me la pardonnerez d’autant plus aisément qu’il n’y est à peu près exclusivement question que de mathématiques.” (Trad en Meinsma 2006 p. 355).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

La preocupación de Leibniz nuevamente pone en evidencia la actitud generalizada de sus contemporáneos hacia Spinoza. Ser asociado a él era, sin duda, un riesgo.

Leibniz se vuelca a la lectura de las *Opera posthuma*. Su ejemplar presenta numerosas notas al margen a lo largo de las tres primeras partes de la *Ética*. Tal vez por ser producto de su primera lectura, estas anotaciones marginales no aportan demasiado a la comprensión de la opinión de Leibniz respecto de la obra.⁵⁸ Reflejan, sin embargo, su interés por la doctrina spinoziana, al igual que lo hace una carta del 6 de febrero de 1668, en la que escribe a Justel que *por fin* han aparecido las obras póstumas del difunto Spinoza. Leibniz le informa que la parte más considerable es la *Ética*, compuesta de cinco tratados. Al respecto, confiesa: “He encontrado en ellas un número de buenas ideas *análogas a las mías*, como lo saben algunos de mis amigos que eran también amigos de Spinoza.”⁵⁹ Sin indicar qué amigos compartió con Spinoza —aunque podemos adivinar que habla de Tschirnhaus—, acerca de las ideas spinozianas “análogas” a las suyas, Leibniz añade: “lo que dice acerca de la certeza de la verdadera filosofía y de las demostraciones es correcto e irreprochable.”⁶⁰ No hay duda de que Leibniz encuentra en la *Ética* de Spinoza, tal como lo indica Belaval, al menos en intención, un ejemplo del “encadenamiento de verdades” que, según el primer párrafo de sus *Essais de Théodicée*, es como ha de definirse la razón.⁶¹ Sin embargo, se apresura a señalar, al igual que frente a Gallois pero habiendo ahora leído la *Ética*, que las páginas de Spinoza “también contienen paradojas, ni verdaderas, ni plausibles”,⁶² como que sólo hay una sustancia, que las cosas creadas son modos o accidentes de Dios, que el espíritu humano nada puede esperar después de la muerte, que Dios piensa pero no comprende ni quiere, que Dios actúa según una necesidad natural y que todo ocurre necesariamente.

Además de las notas marginales que se encuentran en su ejemplar de la *Ética*, Leibniz dejó un manuscrito que consiste en un comentario a la primera parte de esta obra y donde expone su opinión acerca de las doctrinas allí contenidas.⁶³ Este fragmento pone en evidencia que Leibniz

⁵⁸ El ejemplar de las OP de Leibniz se encuentra en la Königliche Bibliothek de Hannover. Las notas marginales a este ejemplar fueron publicadas por primera vez por Schulze (Gotinga, 1830). Stein las reproduce en el apéndice XIX a su libro (Stein 1890 pp. 355-362) Gerhardt incluye en su edición las notas a E I, II y III (véase Gerhardt I, pp.139 a 152). Existe una traducción al español de A. Andreu en *Methodus vitae. Escritos de Leibniz*, tomo II.

⁵⁹ “Les oeuvres posthumes de feu M. Spinoza ont esté enfin publiées. La plus considérable partie est Ethica, composée de 5 traités (...) J’y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comme sçavent quelquesuns de mes amies qui l’ont aussi esté de Spinoza.” (Stein 1890 pp. 307).

⁶⁰ “(...) ce qu’il dit de la certitude de la vraye philosophie et des démonstrations est bon et inconstable” (Stein 1890 pp. 307).

⁶¹ Cf. Belaval 1983 p. 535. Leibniz escribe: “La Raison consistant dans l’enchainement des verités, a droit de lier encor celles que l’experience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes (...)” (Gebhardt VI p. 49).

⁶² “Mai il y a aussi des paradoxes que je trouve ny véritable ny même plausibles.” (*Ibidem*).

⁶³ El texto latino está publicado en Gebhardt I pp. 139 a 152 y la traducción al alemán en: Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, ed. por E. Cassirer, Hamburg, 1968, tomo I pp. 355 a 374. Como afirma Pätzold, este

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

estudió cuidadosamente, al menos, la primera parte de la obra y pudo comprobar en qué medida la doctrina spinoziana era en ciertos aspectos afín a su propio pensamiento. Pero sobre todo queda claro en qué medida Leibniz se distancia de ella. Las definiciones le parecen oscuras. El método geométrico le resulta incómodo e indica fallas en las demostraciones.⁶⁴ El determinismo y la negación de las causas finales le parecen inaceptables. El monismo de la sustancia y la relación entre ésta y sus atributos le resulta incomprensible. La demostración de la existencia de Dios le parece deficiente.⁶⁵

Pätzold concluye del análisis de este texto que las consideraciones críticas allí contenidas contradicen la idea según la cual Leibniz atravesó un período de su formación filosófica en el cual se habría encontrado cercano al spinozismo, tal como lo ha sostenido Stein.⁶⁶

Durante los años siguientes, Leibniz no se ocupa específicamente del spinozismo. Sin embargo, sus menciones a Spinoza dejan traslucir una opinión formada acerca de su doctrina y en qué medida ésta es inaceptable. En una carta a Christian Philipp, de enero de 1680, Leibniz acusa a Spinoza de haber caído en una posición *fatalista* por negar la existencia de causas finales y, consiguientemente, la posibilidad de una creación divina del universo.⁶⁷ El spinozismo representa, pues, el sistema de *la necesidad ciega*. En otra carta, de 1683, Leibniz acusa a Spinoza de haber sido un *verdadero ateo* y explica qué entiende por ello:

“Spinoza, a quien el Sr. Arnauld considera el hombre más impío y el más peligroso del siglo, fue verdaderamente un ateo, es decir, no admitía en absoluto la providencia dispensadora de bienes y males según la justicia, y creía que podía demostrarlo; el Dios, del cual hace alarde, no es como el

fragmento representa el documento más extenso de toda su obra en el que Leibniz se ocupa específicamente de Spinoza (cf. Pätzold 2002 p. 41).

⁶⁴ Belaval sostiene que Leibniz denuncia las demostraciones de la *Ética* porque él posee una concepción más amplia, más algebraica del rigor formal. Mientras que Spinoza ha partido de Descartes, Leibniz ha partido de la silogística escolástica a la que permanecerá fiel toda su vida (cf. Belaval 1983 p. 536).

⁶⁵ Véase Gebhardt I pp. 139 y ss. Para un análisis pormenorizado del fragmento, véase Pätzold 2002 pp. 41-57. No nos detendremos, sin embargo, en este fragmento no publicado, ya que nos interesa concentrarnos en lo que Leibniz expresó públicamente acerca de Spinoza, es decir, en lo que consideramos relevante para la posterior recepción de Spinoza en el territorio alemán.

⁶⁶ Cf. Pätzold 2002 p. 57. Ludwig Stein, han sostenido que se descubre en Leibniz una fase, antes de la aparición de la primera versión de su propia teoría de las sustancias individuales –es decir, antes de 1686–, en la que éste se habría encontrado muy cercano a la filosofía spinoziana (véase Stein 1890 pp. 240 y ss.). Con más matices, también Wolfgang Bartschat encuentra que Spinoza ejerció influencia en Leibniz. Véase su artículo “Spinoza in der Philosophie von Leibniz” (1981), complementado por otro artículo de 2002, “Leibniz als Kritiker Spinozas”.

⁶⁷ “Un tel entendement sans doute n'est rien qu'une chimere et par consequent il faudra concevoir Dieu à la façon de Spinoza, comme un estre qui n'a point d'entendement ny de volonté, mail qui produit tout indifferemment bon ou mauvais, étant indifferant à l'égard des choses t par consequent nulle raison l'inclinant plustot à l'un qu'à l'autre, ainsi ou il ne fera rien, ou il fera tout. Mais de dire qu'un tel Dieu a fait les choses ou de dire qu'elles ont esté produites par une necessité aueugle, l'un vaut l'autre ce me semble. J'ay esté fáché moy même de trouver ces choses dans Monsier des Cartes. Mais je n'ay pas veu moyen de les excuser” (Ak. W 2.1 pp. 507).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

nuestro, no posee ni entendimiento ni voluntad. Tuvo una opinión curiosa acerca de la inmortalidad del alma, pues concebía que nuestra inmortalidad residía en una idea platónica de mi ser, que sin duda es tan eterna como la del círculo o la del triángulo; y que hay que esforzarse por perfeccionarse en toda clase de virtudes, para dejar tras de sí luego de la muerte una esencia eterna o idea platónica tanto más perfecta.”

“A propos de Spinoza que Mons. Arnauld appelle le plus impie et le plus dangereux homme de siecle; il estoit veritablement Athée, c’eta à dire, il n’admettoit point de providence dispensatrice des biens et des maux svivant la justice, et en croyoit auoir demonstration; le Dieu dond il fait parade, n’est pas comme le nostre, il n’a point d’entendement ny volonté. Il auoit une plaisante opinión de l’immortalité de l’ame, c’est qu’il concevoit que cette idée platonique de mon estre, qui est sans doute aussi eternelle que celle du cercle ou du triangle, fait proprement nostre immortalité; et qv’il faut tacher à se perfectionner en toute sorte de vertus, pour laisser apres soy en mourant une essence eternelle ou idée platonique d’autant plus parfaite.”⁶⁸

No quedan dudas acerca de que Spinoza es, para Leibniz, un ateo en el sentido de negar la existencia del Dios teísta –providente, creador, inteligente y libre, garante de la inmortalidad de las almas– y que esta negación se fundamenta en una doctrina, en un conjunto de demostraciones.

Ahora bien, incluso si es claro que Leibniz considera al spinozismo –en tanto que ateísta y fatalista– como un sistema irreconciliable con sus propias convicciones; e incluso si parece sensato acordar con Pätzold en que es improbable que Leibniz haya atravesado alguna fase spinozista en su vida intelectual, un pasaje de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, de 1702, parece sugerir que aún queda otra alternativa en la conceptualización de la relación entre ambos filósofos. Se trata del usualmente citado pasaje en el que Teófilo, el personaje que representaría la posición leibniziana, confiesa a su interlocutor, el lockeano Filaletes:

“Bien sabéis que en otras ocasiones me había deslizado un poco excesivamente lejos, y que empezaba a inclinarme algo del lado de los spinozistas, los cuales atribuyen a Dios un infinito poder, pero no reconocen en él ni perfección ni sabiduría, y que, menospreciando la investigación de las causas finales, todo lo derivan de una necesidad ciega. Pero las nuevas luces me han curado; y desde entonces he adoptado el nombre de Teófilo.”

⁶⁸ Ak. W 2.1 p. 535.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

“Vous savés que j’estois allé un peu trop loin ailleurs et que je commençois à pencher du costé des Spinosistes, qui ne laissent qu’une puissance infinie à Dieu, sans reconnoître ny perfection ny sagesse à son egard, et méprisant la recherche des causes finales dérivent tout d’une nécessité brute. Mais ces nouvelles lumières m’en ont guéri; et depuis ce temps là je prends quelquesfois le nom de Théophile.”⁶⁹

Si bien es cierto que Teófilo no es más que un personaje literario, podemos sospechar que existe cierta verdad en la imagen según la cual Spinoza representa el modelo negativo frente al cual se construye el sistema leibniziano. Esto es, además, relevante para nuestra investigación, en la medida en que toda la recepción alemana del spinozismo se realizará en confrontación con la filosofía leibniziana, en la cual estaban formados la mayoría de los filósofos alemanes del siglo XVIII. Efectivamente, el problema de la relación entre los sistemas de Spinoza y Leibniz ocupará gran parte de la discusión acerca del spinozismo en la conversación que en 1780 mantendrán Lessing y Jacobi en Wolfenbüttel. Y la posibilidad de reducir un sistema al otro será clave para comprender tanto la posición de Lessing como las interpretaciones que Mendelssohn y Herder harán del spinozismo.

En este sentido Friedmann indica que desde su primera lectura de las *Obras póstumas*, Leibniz detecta y aísla todo lo que no podía integrarse con un sistema filosófico coherente con el teísmo cristiano, como el que él intentaba edificar desde hacía diez años.⁷⁰ Frente a una doctrina cuya profundidad reconoce y estima, con la cual comparte el objetivo de explicar racionalmente todo el universo, Leibniz se esfuerza por diseñar un sistema que sea una alternativa superadora del spinozismo. Tal vez no sea, pues, exagerado decir que el sistema leibniziano se construye en confrontación con el pensamiento de Spinoza, como si se tratara de una posición en la cual Leibniz debía esforzarse por no caer—independientemente de que Teófilo haga referencia a que en el pasado se había acercado demasiado a ella—. Pero si Leibniz identifica a Spinoza con una enfermedad, tal vez sea porque cree que una de las principales ventajas de su propio sistema consiste justamente en ser un *remedio* contra esta doctrina nociva.

Leibniz debe, pues, luchar contra los dos aspectos del spinozismo que le parecen inaceptables: la postulación de una necesidad ciega y la posición atea según la cual Dios es la única sustancia.

⁶⁹ Gerhardt V p. 65; trad. cast. Echeverría Ezponda en Alianza, 1992 p. 65, subrayado nuestro.

⁷⁰ Cf. Friedmann 1946 p. 85.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

Spinoza reaparece en el prefacio de sus *Essais de Teodicée* como uno de los enemigos privilegiados, frente a los cuales Leibniz debe defender su propia posición.⁷¹ Principalmente, se ocupa allí de mostrar que el spinozismo conduce a la afirmación de una *necesidad ciega*, pues en su sistema toda la naturaleza se encuentra sometida a la más estricta necesidad metafísica. La consecuencia de este sometimiento de la naturaleza a la necesidad es la anulación de la libertad, de la posibilidad de elegir el bien o el mal. Sin embargo, Leibniz no ofrece una refutación objetiva y filosófica. Le parece superflua. Spinoza representa una hipótesis imposible, una opinión desagradable e inexplicable, que, según él, no vale la pena refutar. La suya propia, en cambio, “está fundada sobre la naturaleza de la posibilidad, es decir, de las cosas que no implican contradicción”.⁷² Leibniz opone a esta necesidad ciega spinoziana su doctrina de la necesidad moral.

Asimismo, Leibniz considera su teoría de las mónadas como una alternativa superadora del spinozismo y explicita esto al tiempo que se defiende de ser él mismo un spinozista. En efecto, si las similitudes entre los dos sistemas serían claras para los filósofos de la segunda mitad del siglo XVIII, éstas tampoco pasaron desapercibidas para sus contemporáneos. En una carta del 15 de mayo de 1713, Bourguet presenta una serie de objeciones a la *Teodicea* y, entre ellas, sostiene que le parece descubrir “cierto spinozismo” en la doctrina de la percepción y el apetito de las mónadas. Leibniz responde que no sabe cómo ha podido pensar eso, pues

“Al contrario, es justamente por estas mónadas que el spinozismo es destruido, pues hay tantas sustancias verdaderas y, por así decir, tantos espejos vivientes del universo siempre subsistentes o universos concentrados, que mónadas; mientras que, según Spinoza, no hay más que una sola sustancia. Él tendría razón, si no hubiera mónadas, pues todo, salvo Dios, sería pasajero y se desvanecería en simples accidentes o modificaciones, pues no cuenta con la base de las sustancias en las cosas, que consiste en la existencia de las mónadas.”

⁷¹ “Je n’ay point négligé d’examiner les auteurs les plus rigides, et qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses, tels que Hobbes et Spinoza, dont le premier a soutenu cette nécessité absolue, non seulement dans ses *Elemens Physiques* et ailleurs, mais encor dans un livre exprès contre l’Evêque Bramhall. Et Spinoza veut à peu près (comme un ancien Peripateticien nommé Straton) que tout soit venu de la première cause ou de la Nature primitive, par une nécessité aveugle et toute géométrique, sans que ce premier principe des choses soit capable de choix, de bonté, et d’entendement. J’ay trouvé le moyen, ce me semble, de montrer le contraire, d’une manière qui éclaire, et qui fait qu’on entre en même temps dans l’intérieur des choses.” (Gerhardt VI p. 44).

⁷² “Nous ne nous amuserons pas icy à refuter un sentiment si mauvais et même si inexplicable. Le nostre est établi sur la nature des possibles, c’est à dire des choses qui n’impliquent point de contradiction” (*Essais de Theodicée* §173 en Gerhardt IV p. 217).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

“Au contraire c’est justement par ces Monades que le Spinosisme est détruit, car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivans de l’Univers toujours subsistans, ou d’Univers concentrés, qu’il y a de Monades, au lieu que, selon Spinoza, il n’y a qu’une seule substance. Il auroit raison, s’il n’y avoit point de monades; alors tout, hors de Dieu, seroit passager et s’évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisqu’il n’y auroit point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l’existence des Monades.”⁷³

Esta es sin duda la principal diferencia entre Leibniz y Spinoza. Mientras que éste afirma un monismo de la sustancia, aquél sostiene la necesidad de un pluralismo, una multiplicidad infinita de mónadas, sustancias creadas finitas que no son sino puntos de fuerza espirituales. La coincidencia entre ellos, sin embargo, reside en el hecho de que ambos intentan explicar la relación entre Dios y las cosas finitas sin recurrir al modelo del todo y la parte. Los modos no son porciones de la sustancia sino que existen en ella y la expresan; las mónadas no son partes de Dios, sino puntos de vista de la totalidad, reflejos de la divinidad que, tomadas en conjunto representan todo el universo. Ambos compartían la pretensión de explicarlo todo mediante la sola razón, aún si Spinoza rechazaba rotundamente la revelación, que Leibniz necesitaba conservar, aunque no fuera jamás una vía independiente de acceso a la verdad. Podemos pues, sospechar que, por presentar ciertas analogías con su propio pensamiento, el spinozismo significó un peligro para Leibniz. Un peligro que, por su manifiesta insensatez y las paradojas a las que conduce, debe ser abandonado y reemplazado por su propio sistema, en el que la existencia de un Dios teísta era garantizada y, por lo tanto, se aseguraba también la fundamentación del orden religioso, moral y político basado en ese ser trascendente, libre, creador y justo.

En este sentido, la *Ética* y la *Teodicea* pueden considerarse como dos mundos incompatibles que, a medida que el sistema spinoziano sea mejor conocido por los pensadores alemanes, constituirán las dos alternativas entre las que hay que escoger: la inmanencia o la trascendencia, el monismo o el pluralismo, la univocidad o la analogía, *Deus sive Natura* o un Dios personal providente y creador.

Es así que, a pesar de no caer en la actitud generalizada de combatirlo mediante insultos y términos peyorativos, pero por presentar al spinozismo como un sistema absurdo que no amerita una refutación y al utilizar el término spinozista como un medio para atacar a otros sistemas con los

⁷³ Gerhardt III p. 575.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

que él también debía competir,⁷⁴ Leibniz contribuyó y no poco en la historia de la construcción de la imagen de Spinoza como un ateo y del spinozismo como un fatalismo.

Pero quizá la principal contribución de Leibniz en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania fue haber presentado al spinozismo, tal como lo hace en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, como una posición que se encuentra “*un peu trop loins ailleurs*”. Es sin embargo en sus *Essais de Teodicée* donde queda claro en qué sentido esta doctrina va *un poco excesivamente lejos*: el spinozismo es, según Leibniz, “*un Cartesianisme outré*”,⁷⁵ una exageración de los principios cartesianos.

Efectivamente, la idea de que Spinoza representa una *exageración* de los principios cartesianos se encuentra también en el artículo del *Diccionario histórico crítico* que Pierre Bayle le dedicara a Spinoza.⁷⁶ Tanto Leibniz como Bayle atribuirán a esta exageración el hecho de que Spinoza haya concluido tantos absurdos. Spinoza es para ellos un ateo, pues su compromiso con los principios de su propio sistema filosófico lo ha conducido a afirmar la existencia de un Dios que no coincide con el Dios del teísmo. Sería, pues, este exceso lo que había llevado a Spinoza a negar la libertad y a caer en contradicciones, a afirmar la existencia de una única sustancia y a aniquilar las sustancias individuales. Esta misma idea según la cual el spinozismo es un cartesianismo exagerado determinará años más tarde la lectura que Jacobi hará del spinozismo y que, según creemos, lo conducirá a la reivindicación de Spinoza en un sentido muy particular, esto es, en tanto que el sistema de Spinoza representará para él el punto más alto de la historia de la filosofía.⁷⁷

Que Spinoza es un cartesianismo exagerado será la idea que sintetiza uno de los aspectos de la recepción del spinozismo en Alemania, esto es, el hecho de que la doctrina de Spinoza funciona como el disparador de la discusión en torno a la capacidad de la razón para demostrar la existencia de Dios, la discusión acerca del poder y los límites de la razón humana.

Pero el debate en torno al problema de la naturaleza de la razón en conexión con la doctrina spinoziana ya había sido inaugurado en el territorio alemán algunos años antes. Esta discusión,

⁷⁴ Leibniz denuncia el germen de un inaceptable panteísmo en el pensamiento de Malebranche, y al hacerlo, refiere a Spinoza (cf. Carta a Bourguet, 22 de marzo de 1714. Gerhardt III p. 567). Cf. Friedmann 1946 pp. 96 y ss. Véase también Bell 1984 p. 8.

⁷⁵ “Il est bon d’ailleurs qu’on prenne garde, qu’en confondant les substances avec les accidens, en ôtant l’action aux substances créées, on ne tombe dans le Spinosisme, qui est un Cartesianisme outré” (*Essais de Theodicée* §393 en Gerhardt VI p. 350).

⁷⁶ Si existe una influencia de Bayle en Leibniz o a la inversa, es difícil de decidir. El artículo de Bayle, que analizaremos en el próximo capítulo, apareció por primera vez en 1696-7.

⁷⁷ Abordaremos esto en el capítulo 7.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

llevada a cabo por Christian Thomasius y Walther von Tschirnhaus constituye lo que puede considerarse la primera *Polémica del spinozismo* en suelo alemán, que data de 1668.

3. La primera *Polémica del spinozimo*

Mientras que el *Tratado teológico-político* tuvo gran circulación en los ámbitos académicos y las primeras refutaciones se basaron mayormente en su lectura directa, la recepción de la *Ética* y su discusión pública se demoró hasta bien entrada la década de 1680.⁷⁸ Leibniz, quien sí lee y estudia la obra, no hace referencias explícitas ni publica un comentario en el que presente sistemáticamente sus críticas. Dada la inmediata prohibición en Holanda, los ejemplares de las *Obras póstumas* no fueron fáciles de hallar en el territorio alemán. Además, el mensaje de la *Ética* era, comparativamente, mucho más oscuro. Sin embargo, es en el contexto de un debate iniciado en 1688 y motivado principalmente por las ideas contenidas en este texto —debate que, creemos, puede considerarse como la *primera polémica del spinozismo*— que la acusación de ateísmo contra Spinoza muestra otro sentido.⁷⁹

En efecto, la *Ética* desencadena una discusión que ya no recurre a la identificación de este sistema con un naturalismo ni tampoco enfatiza su peligrosidad para el orden religioso y político, sino que apunta hacia un aspecto específico de los fundamentos metafísicos del sistema spinoziano, esto es, a su concepción de la razón. Se trata del intercambio que, en 1688, mantienen Christian Thomasius (1655-1728) y Walther von Tschirnhaus, el mismo que años antes había introducido a Leibniz en el sistema de Spinoza.

Christian Thomasius, profesor de Derecho natural en la Universidad de Leipzig e hijo de Jacob Thomasius —quien fuera el primero en reaccionar contra el *Tratado teológico político*—, ha pasado a la historia como uno de los precursores de la Ilustración alemana. Fue el primer profesor en ofrecer cursos en lengua alemana y es considerado el padre del periodismo alemán, por la fundación, en 1688 de la revista mensual titulada *Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, que apareció hasta 1690.⁸⁰ En ese año Thomasius se vio forzado a abandonar su puesto en Leipzig,

⁷⁸ Cf. Mauthner 1922 III p. 171. Walther también reconoce este hecho (cf. Walther 1995 p. 204).

⁷⁹ Esta polémica es abordada por Wurtz (1980, 1981 y 1988), Schröder (1987 pp. 22-25), Otto (1994 pp. 83-91) y Czeliński-Uesbeck (2007 pp. 136-141).

⁸⁰ En 1690 aparecieron en Halle 5 tomos que recogen todos los números de la publicación. Existe una reproducción editada por Athenäum (Frankfurt am Main 1972).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

por la influencia del clero y de sus colegas que reaccionaron frente a su defensa de la tolerancia y su oposición a la tortura en los procesos. En 1694 se marcha a Halle, donde formó parte de la fundación de la universidad de esa ciudad.⁸¹

En el número de marzo de 1688 de sus *Monatsgespräche*, Thomasius hace referencia al *Tratado teológico político*. Afirma que se trata de un texto que *niega a Dios* e indica que afortunadamente ya ha sido refutado por Musaeus, Dürr y Jacob Thomasius, su padre. Pasa entonces a hablar de la *Ética*, explica que esta obra sigue el método matemático, recurriendo a definiciones, axiomas y demostraciones, describe sus partes y concluye:

“La primera parte es la más peligrosa, porque las otras se fundan en ella, pero es precisamente su *Atheistery* lo que conservan. Pues ésta contiene la infame definición de sustancia, *quod fit ens per se subsistens*, de la cual se concluye incorrectamente que sólo existe una sustancia en el mundo, que él denomina Dios pero que no es más que las criaturas tomadas en conjunto. Podría haberse inventado algo más insensato que esto?”

“Der erste Theil ist der gefährlichste, weil sich die andern darauf gründen, in demselben aber eben seine Atheistery enthalten. Denn in dem er der gemeinen definition der Substanz *quod fit ens per se subsistens*, mißbrauchet schliesset er daraus daß nur eine Substanz in der Welt sey die er Gott heisset dieser sein Gott aber ist nichts anders als die Creaturen insgesamt. Hätte wohl was leichtfertigers können erdacht werden?”⁸²

La tolerancia profesada por este pensador, en muchos aspectos considerado progresista, no impide que se exprese con suma dureza contra los ateístas.⁸³ Un texto suyo publicado algunos años más tarde, su *Einleitung zur Sittenlehre* (Halle, 1692), evidencia el horror que le genera el ateísmo. “El ateo cree que él es más noble que las otras criaturas que lo rodean y no honra a nadie, no ama a nadie, no confía en nadie ni teme a nadie más que a sí mismo.”⁸⁴ El ateo reemplaza a Dios por sí mismo. Por consiguiente, sostiene Thomasius, si un ateo se comporta del mismo modo que lo hacen los hombres creyentes, y “hace todo aquello que realiza un hombre virtuoso, quien busca o posee la mayor dicha y felicidad” es por motivos muy diferentes. El ateo lo hace porque *su razón* le enseña

⁸¹ Cf. Beck pp. 247 y ss. También Czelinsky-Uesbeck 2007 p. 136.

⁸² *Monatsgespräche* marzo de 1688 pp. 340-341.

⁸³ Véase el artículo de Günther Gawlick, “Thomasius und die Denkfreiheit” (1989 pp. 256 y ss.).

⁸⁴ “[Der Atheist glaubt dass er] edler sey als die andern Geschöpfe die um ihn sind, und ehret, liebet, vertrauet und fürchtet niemand als sich selbst” (Thomasius 1692 p. 149, citado en Czelinsky-Uesbeck 2007 p. 137).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

que llevar una “vida irracional” lo haría muy infeliz.⁸⁵ El ateo reemplaza el temor de Dios por su propia razón. De este modo, Thomasius sostiene que un hombre que en vez de actuar de modo virtuoso porque la fe en Dios y la piedad se lo exigen, se comporta como un hombre virtuoso únicamente según los dictámenes de su facultad racional, “no se distingue de un simio”.⁸⁶ Esto es así porque el ateo no hace sino imitar el comportamiento exterior de los otros hombres, al igual que los simios y otros animales podrían imitarlo.⁸⁷

El problema al que apunta este ataque contra los ateos no consiste, pues, en si éstos son elementos nocivos para la paz del Estado y la vida en sociedad. Su comportamiento exterior, en tanto que imita al de los otros hombres que sí creen en Dios y aceptan sus leyes, no pone en peligro este orden moral y social vigente. Al contrario, el problema al que Thomasius apunta se redime al interior del ser humano y se dirige a denunciar a la razón como una facultad que, al imponerse como la fuente de las acciones, en vez de elevar a los hombres, los reduce a animales.

Poniendo en evidencia un profundo repudio de las tendencias racionalistas, frente a las que reaccionaba la secta pietista a la que él se encontraba vinculado,⁸⁸ Thomasius inicia una batalla contra el spinozismo, en tanto que es un ateísmo que pretende reemplazar al Dios teísta y misterioso por una razón divinizada. Tal como presenta la *Ética* en el número de marzo de sus *Monatsgespräche* de 1688, la raíz de la *Atheistery* spinoziana ha de descubrirse en la incorrecta utilización por parte de Spinoza de la definición de sustancia. Esto es lo que conduce a la *insensata* identificación de Dios con la totalidad de lo creado y la consiguiente negación de la existencia de un Dios trascendente, personal y creador.

Ahora bien, en ese mismo número de su revista mensual, Thomasius incluye un comentario sobre un libro publicado en Amsterdam el año anterior. Se trata del *Medicina mentis* de Walther von Tschirnhaus. La reseña intentaba a poner en evidencia que las tesis de este autor son *muy cercanas* a las de los cartesianos. Pero dado que bajo esta denominación se encontraban muchas “sectas” —nombra a Malebranche, Spinoza y Poiret como algunos entre los que han tomado sus principios de Descartes—, Thomasius señala que es necesario mostrar a cuál de entre ellos sigue

⁸⁵ “[Der Atheist tut alle, was ein] tugendhafter Mann, der die größte Glückseligkeit sucht, oder besitzt, zu thun pfleget indem ihm seine Vernunft weisct, daß er sich selbst durch ein unvernünftiges Leben unglücklich machen würde” (Thomasius 1692 p. 149, citado en Czelinsky-Uesbeck 2007 p. 137).

⁸⁶ “[Ein Atheist ist] ein Affen nicht ungleich” (Thomasius 1692 p. 151; citado en Czelinsky-Uesbeck 2007 p. 137)

⁸⁷ La figura de aquellos hombres que deciden imitar las costumbres de una determinada sociedad sólo porque la razón les indica que, de no hacerlo, esto podría traerles problemas, recuerda a la moral provisional que Descartes expone en su *Discurso del Método*.

⁸⁸ Años más tarde, Thomasius cambiaría de posición y su valoración de la razón se modificaría. Al respecto, véase el artículo de Stephan Buchholz, “Christian Thomasius: Zwischen Orthodoxie und Pietismus –Religionskonflikte und ihre literarische Verarbeitung” (1989 pp. 248 y ss.).

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

Tschirnhaus en sus meditaciones. Para ello, indica las páginas del *Medicina mentis* que se corresponden con los pasajes de otro libro, cuyo título y autor no nombra, pero que reproduce en forma de un conglomerado de citas que abarca tres páginas y que no contienen sino una selección de las proposiciones principales de la *Ética*. Las dos primeras, significativamente, son "*Quicquid est, in Deo est & nihil sine Deo esse neque concipi potest. Deus est omnium rerum causa immanens, non transiens.*"⁸⁹

Evidentemente, Thomasius poseía un ejemplar de las *Opera Posthuma*⁹⁰ y estaba dispuesto a continuar la lucha iniciada por su padre contra Spinoza. Es claro que él mismo considera al spinozismo, en tanto que ateísmo, un peligro para el orden moral, pues efectivamente él está convencido de que la fe en Dios es el fundamento necesario de la moralidad. Por eso los ateos no pueden ser verdaderamente seres morales. Czeliński sostiene que es justamente la propuesta de Tschirnhaus de fundamentar una ética sin recurrir a la revelación lo que Thomasius no puede aceptar y lo que en definitiva motiva su ataque.⁹¹ Sin duda esto es así. Sin embargo, la discusión con Tschirnhaus enfrenta a Thomasius a la necesidad de expresar su posición respecto de la razón humana y de la capacidad de esta facultad de fundamentar acciones virtuosas. De este modo, lucha contra lo que él considera que es el núcleo filosófico del spinozismo: la posición según la cual la razón puede demostrarlo todo y fundamentar incluso una moral.

La acusación de spinozismo hecha por Thomasius contra el *Medicina mentis* no es desatinada. Desde su aparición, los lectores han visto en esa obra especialmente la influencia del *Tratado de la reforma del entendimiento*.⁹² Walther von Tschirnhaus puede ser considerado con cierta razón como el auténtico primer *spinozista* alemán⁹³ —Matthias Knutzen, si bien fue así llamado por algún historiador de las ideas, no puede aspirar legítimamente a este título—. Tschirnhaus no sólo fue su discípulo y comprendió profundamente su sistema, sino que además cumplió la función de difundir el pensamiento spinoziano. Como vimos, había introducido a Leibniz en el pensamiento de Spinoza en la década de 1670 en París, motiva esta primera polémica

⁸⁹ *Monatsgespräche* marzo de 1688 pp. 421-424.

⁹⁰ Cf. Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 365.

⁹¹ Czeliński-Uesbeck 2007 p. 137). A continuación intentamos poner en evidencia que Thoamsius no apunta a las consecuencias sino a las causas del ateísmo spinoziano que detecta en el *Medicina mentis* y que éstas tienen que ver con una coincidencia entre Tschirnhaus y Spinoza en su concepción de la razón humana.

⁹² Sin embargo, no hay acuerdo entre los investigadores acerca de cuál fue efectivamente la influencia de Spinoza, en relación con otras influencias que también se comprueban en la obra, como el cartesianismo, por ejemplo (véase Verwey 1981 pp. 93-103 y Otto 1994 p. 84).

⁹³ Cf. Grunwald 1897 (reed. 1986), pp. 30-32; Schröder 1987 pp. 22-25; Otto 1994 p. 83.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

del spinozismo en Alemania al publicar su *Medicina mentis* y, años más tarde, influiría también en la opinión de Wolff acerca de esta doctrina,

Existe un acuerdo fundamental entre Tschirnhaus y Spinoza.⁹⁴ Ambos identifican la virtud con la autodeterminación y la búsqueda de la propia utilidad según la razón; ambos ven en el perfeccionamiento del entendimiento la vía que conduce a la soberanía sobre los afectos y a la posibilidad de sustraerse del orden causal de la necesidad exterior para devenir activos. Esta valorización de la razón, única fuente de normas, máxima autoridad que identifica la vida virtuosa como la no aceptación de los mandatos impuestos por un Dios trascendente, un libro supuestamente sagrado o algún otro hombre, coincide con lo que, como acabamos de ver, Thomasius considera una posición atea.

A pesar de su coincidencia con Spinoza, es evidente que Tschirnhaus había deseado evitar el peligro de ser asociado a una doctrina tan difamada. En todo el libro, no se refiere a Spinoza explícitamente y ante la acusación de Thomasius, se vio obligado a defenderse. Lo hizo en un escrito que tituló "*Eilfertigen Bedenken wider die Objectiones*" [Reflexiones apresuradas contra las objeciones] que envió a Thomasius en forma privada. Allí, Tschirnhaus niega el cargo que se le imputa, afirmando que él mismo no enseña la doctrina spinoziana de Dios tal como Thomasius la había presentado en su reseña.⁹⁵ Pero además acusa a su acusador de no haber fijado conceptualmente el contenido de la doctrina con la que conecta su propia obra, pues no ha mostrado cuál es su diferencia específica respecto de otros sistemas que se basan en principios similares.⁹⁶ Su estrategia es, pues, desautorizar a su crítico, al poner en evidencia su ignorancia respecto del spinozismo y afirmar que éste es conducido más bien por cierta malicia.⁹⁷

Thomasius publicó el texto de Tschirnhaus en el número de junio de los *Monatsgespräche* junto con su propia réplica. Allí nombra explícitamente a Spinoza, confirma que existe un acuerdo entre la doctrina spinoziana y la de su contrincante no sólo respecto del método, respecto de su concepción de la virtud, de su idea de lo que constituye el *sumum bonum* y respecto de la doctrina del entendimiento sino también en cuanto a su noción de Dios.⁹⁸ Además, a lo largo de todo su escrito, se esfuerza por mostrar que sí conoce suficientemente a Spinoza como para fundamentar su crítica.

⁹⁴ Véase Wurtz 1981 pp. 93-103 y Otto 1994 p. 84.

⁹⁵ *Monatsgespräche* junio de 1688 p. 761.

⁹⁶ *Monatsgespräche* junio de 1688 p. 777.

⁹⁷ *Monatsgespräche* junio de 1688 p. 792.

⁹⁸ Véase Wurtz 1981b p. 61-75.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

Thomasius afirma que lo que caracteriza al pensamiento de Spinoza y lo distingue de otros sistemas –como el de Hobbes y otros naturalistas– es su doctrina de la inmanencia divina. Pues según él, es de la definición de Dios como causa inmanente que se sigue todo su sistema.⁹⁹ Así, a pesar de que el *Medicina mentis* no presenta una tesis explícita acerca de la esencia de Dios, Thomasius se esfuerza por mostrar que la afinidad entre las posiciones de Tschirnhaus y Spinoza reside en que ambos entienden a la divinidad como inmanente al mundo.¹⁰⁰ En efecto, según él, sólo esta doctrina puede fundamentar la posición de Tschirnhaus según la cual el conocimiento de la verdad, particularmente el conocimiento de las leyes físicas, es una vía que conduce al ser humano a participar de la naturaleza divina y a adoptar el punto de vista de Dios. Esto es así dado que sólo ese conocimiento le permite comprender la conexión que existe entre el devenir de la naturaleza y su propia existencia respecto de la causalidad de Dios.¹⁰¹ Y es por ello que, según Thomasius, Tschirnhaus estaba forzado a aceptar que por Dios no entiende sino la causalidad física de la naturaleza.¹⁰²

Sea cual fuera su verdadera visión respecto del spinozismo,¹⁰³ lo cierto es que Walther von Tschirnhaus es el primer alemán en ser públicamente acusado de “*spinozist*”, término que, aparentemente, es utilizado por vez primera por Thomasius en este texto¹⁰⁴ y con un sentido muy particular:

“De esta manera el hecho es que ningún otro filósofo puede pensar, que el entendimiento está en nosotros *tamquam in mente infinita seu Deo*. Pero el que piensa algo semejante debe ser un spinozista.”

“Ferner so ist freylich an dem daß kein anderer Philosophus gedencken könne als wenn der Verstand in uns *tamquam in mente infinita seu Deo* wäre. Aber ein spinozist muß solches dencken.”¹⁰⁵

Los spinozistas no hacen diferencia entre el entendimiento divino y el entendimiento humano por postular una inmanencia del mundo en Dios y de Dios en el mundo y, por lo tanto, una inmanencia del ser humano en Dios y de Dios en el ser humano.

⁹⁹ *Monatsgespräche* junio de 1688 p. 827.

¹⁰⁰ Como indica Otto, Thomasius basa su posición en un pequeño número de pasajes de la obra de su contrincante, pero para él son suficientes (cf. Otto 1994 p. 87).

¹⁰¹ *Monatsgespräche* junio de 1688 pp. 820, 822 y 829.

¹⁰² Véase Otto 1994 p. 87.

¹⁰³ No hay acuerdo entre los investigadores acerca de cuál fue efectivamente la influencia de Spinoza, en relación con otras influencias que también se comprueban en la obra, como el cartesianismo, por ejemplo (cf. Otto 1994 p. 84).

¹⁰⁴ Cf. Walther 1995 p. 202.

¹⁰⁵ *Monatsgespräche* junio de 1688 p. 841.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

La actitud de Thomasius no puede explicarse como la mera reacción contra una doctrina que se oponía a la ortodoxia cristiana o que podía ser peligrosa para el orden social, político o religioso –motivos que habían dominado la reacción temprana contra el *Tratado teológico-político*–. Como sostiene Rüdiger Otto, los motivos que explican la ofensiva de Thomasius se encuentran en la diferencia que existe entre las convicciones que lo separan de Tschirnhaus respecto de las competencias y las capacidades de la razón.¹⁰⁶ Mientras que el discípulo de Spinoza no esconde su celebración de la capacidad racional de los seres humanos, Thomasius permanece, en este punto, un fiel representante de la posición pietista ortodoxa según la cual hay determinadas cosas que la razón no puede conocer y determinados actos que el pensamiento racional no puede inspirar.

En efecto, Thomasius acepta la posición según la cual luego de la caída en el pecado, el ser humano pierde la capacidad de acceder al conocimiento de Dios. Por lo tanto, sostiene que está vedado a la razón humana aprehender la esencia de la divinidad así como de las cosas creadas por él. Esto sólo puede ser captado mediante la revelación. De modo que las verdades religiosas no pueden ser conocidas racionalmente, sino que se revelan a los hombres a lo largo de la historia. De este modo, la razón es concebida por este ilustrado al modo de los empiristas, como una facultad que se ocupa únicamente de elaborar los datos provistos por los sentidos. Filosofía y teología son, pues, para Thomasius, dos ámbitos totalmente separados y la razón no puede acceder a las verdades propias de la religión revelada ni tampoco le es dado, una vez aprehendidas, pretender demostrarlas.¹⁰⁷

Lo que Thomasius encuentra inaceptable en *Medicina mentis* y que conecta con la doctrina metafísica spinoziana y en particular con la tesis de la inmanencia de Dios respecto del mundo, es la posibilidad de una *divinización* del hombre gracias a su razón.¹⁰⁸ El ateo que actúa según los mandatos de su razón, sólo se honra y se teme a sí mismo, había denunciado Thomasius. De modo que el núcleo problemático de esta primera polémica del Spinozismo en Alemania, es la cuestión del poder y límite de la razón humana. Mientras que Tschirnhaus y Spinoza le reconocen la capacidad de fundamentar una moral puramente racionalista, Thomasius denuncia su imposibilidad de conducir a la verdadera salvación, a la auténtica felicidad humana. El spinozismo representaba,

¹⁰⁶ Otto 1994 p. 88.

¹⁰⁷ Acerca de este aspecto del pensamiento de Thomasius, véase: Wilhelm Schmidt-Biggemann, "Zwischen dem Möglichen und dem Tatsächlichen" en *Idem, Theodizee und Tatsachen...*, Surkampff, Fränkfurt, 1988, pp. 7-57. Véase también Martin Pott, "Thomasius' Philosophischer Glaube" 1989 pp. 233 y ss.

¹⁰⁸ Cf. Otto 1994 p. 89.

II. Primera reacción frente a Spinoza en Alemania: ateo peligroso y cartesiano radical

pues, una posición racionalista extrema que se oponía a una concepción teológica del hombre y la Caída.

Esto se confirma si se considera la indicación de Otto, según la cual es probable que Thomasius haya basado su juicio acerca del spinozismo de Tschirnhaus en la afirmación de Pierre Poiret, frente a quien aquél se habría reconocido espontáneamente como un seguidor de Spinoza.¹⁰⁹ Además, el mismo Poiret había desarrollado una crítica al spinozismo en su libro *Cogitationes racionales de Deo, homine et malo*, publicado por segunda vez en 1685, en donde presenta a Spinoza como el enemigo más peligroso del cristianismo. Según Poiret, el ateísmo de Spinoza radica en el uso activo del entendimiento para la comprensión de la divinidad. Pues, según él, la vía racional sólo conduce a construir un concepto, un ídolo, pero jamás permite aprehender al Dios verdadero y viviente.¹¹⁰ En el número de marzo de los *Monatsgespräche* de ese mismo año, 1688, Thomasius había elogiado esta refutación del spinozismo.¹¹¹ Así, al igual que Poiret, Thomasius considera a Spinoza como un ateo por su sobreestimación de la razón, que no sólo no le permite conocer al Dios verdadero y lo conduce a afirmar un concepto de Dios falso —como causa física inmanente al mundo— sino que además implica una divinización del ser humano, que él encuentra impía e inaceptable.

Tschirnhaus redactó una respuesta, pero no fue publicada. Probablemente ninguno de los dos quiso agudizar la discusión. La acusación de spinozismo contra Tschirnhaus no tuvo consecuencias más allá de la necesidad de defenderse de ella y de cuidarse, en lo sucesivo, de no aparentar serlo. Esto no impidió que, años más tarde, se expresara con franqueza frente a Wolff respecto de la inexactitud de la opinión comúnmente aceptada acerca del spinozismo.¹¹²

¹⁰⁹ *Monatsgespräche* junio de 1688 p. 826. Véase Otto 1994 p. 90.

¹¹⁰ Cf. Otto 1994 p. 90.

¹¹¹ *Monatsgespräche* marzo de 1688 p. 333.

¹¹² Véase el capítulo 4.

Capítulo III

Ateo, virtuoso, absurdo, sistemático, fatalista, místico y emanacionista.

La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

Durante los últimos años del siglo XVII y los primeros del XVIII, el interés por Spinoza entre los hombres cultos de Europa y especialmente entre los alemanes motivó nuevas investigaciones. Prueba de ello son una serie de textos publicados en el plazo de diez años que abordan el pensamiento y la vida de Spinoza y, si bien lo hacen desde un punto de vista crítico, lo interpretan y lo exponen bajo aspectos novedosos. Se trata, en primer lugar, de un conjunto de tres escritos, dos de ellos compuestos por alemanes, que se concentran en la vida, el carácter y la doctrina de Spinoza. En primer lugar, el célebre artículo que el francés Pierre Bayle le dedicó en su *Dictionnaire historique et critique*, publicado en 1697 y aumentado y corregido en su segunda edición de 1702; el texto de Sebastian Kortholt incluido como *Prefacio* en la segunda edición del libro de su padre, Christian Kortholt, *De Tribus Impostoribus*, que aparece en 1700 y, en tercer lugar, la *Breve, pero fidedigna biografía de Benedictus de Spinoza* escrita por el pastor luterano alemán Johannes Colerus, publicada en 1705 en Amsterdam.¹

La importancia de los escritos de Bayle, Sebastian Kortholt y Colerus en la historia de la recepción del spinozismo se constata al observar que, hasta bien entrado el siglo XVIII, éstos constituyeron la principal fuente de conocimiento acerca de Spinoza en toda Europa y sustituyeron

¹ Las biografías antiguas de Spinoza y una selección de documentos oficiales y noticias acerca de su vida fueron recopiladas por Freudenthal en su libro *Die Lebensgeschichte Spinozas* (Veit, Leipzig, 1899). Manfred Walther ha publicado recientemente una nueva edición de la obra de Freudenthal, actualizada y aumentada (Freudenthal/Walther, *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuauflage der Lebensgeschichte Freudenthal 1899*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006. 2 tomos). Muchos de los textos y documentos allí recopilados han sido traducidos al castellano por Atilano Domínguez e incluidos en el libro *Biografías de Spinoza* (Alianza, Madrid, 1995).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

en muchos casos la lectura directa de sus obras, que no sólo eran difíciles de conseguir sino también complejas de comprender. La enorme circulación de estos escritos biográficos desde su publicación —principalmente del artículo de Pierre Bayle— y la divulgación de numerosas exposiciones de sus doctrinas que a su vez estaban basadas en ellos, nutrieron la ya negativa imagen de Spinoza como un ateo. La ambigüedad de ese concepto, que cada uno entiende de maneras diferentes, se trasladó por lo tanto a la doctrina spinoziana. La versión tendenciosa y distorsionada de la filosofía spinoziana y el oscuro retrato de su autor presentados por estos biógrafos se impusieron entre los lectores y establecieron muchos de los lugares comunes de la crítica anti-spinozista posterior.

Pero si bien estos autores reiteran y especifican las acusaciones que ya se habían lanzado en contra de Spinoza —el cargo de ateísmo, el reproche de haber identificado a Dios con la totalidad del universo, la advertencia de que su doctrina es peligrosa para el orden religioso y moral—, sus estudios contienen dos elementos que contribuyen a que la imagen de Spinoza que presentan sea problemática e incluso pueda parecer contradictoria. En primer lugar, el hecho aceptado tanto por Kortholt y Colerus, como por Bayle de que, a pesar de ser un ateo malvado, aparentemente Spinoza habría llevado una vida *virtuosa*. En segundo lugar, mientras que S. Kortholt y Colerus denuncian su doctrina como manifiestamente absurda, Bayle enfatiza el carácter *sistemático* del pensamiento spinoziano.

Dedicaremos este capítulo a analizar los elementos principales de cada una de las tres biografías, con el objetivo de resaltar estas dos paradojas: la del ateo virtuoso, por un lado y la del sistema absurdo y monstruoso pero sistemático, por el otro. De algún modo, estos dos aspectos conflictivos de la imagen de Spinoza señalan dos problemáticas diferentes motivadas por la discusión acerca del spinozismo. El problema de la aparente contradicción entre el ateísmo y la virtud, que hace de Spinoza un personaje inofensivo para sus conciudadanos, apunta a la cuestión de las consecuencias prácticas del ateísmo teórico. Veremos que tanto Kortholt como Colerus, aceptan esta paradoja pero no modifican su posición según la cual Spinoza fue un hombre malvado y su doctrina atea es peligrosa por sus posibles consecuencias religiosas, morales y políticas. También Bayle sostiene que Spinoza no fue un hombre de bien y esto basándose en lo que él considera consecuencias inaceptables de esta doctrina. Por otro lado, el aspecto que Pierre Bayle enfatiza como lo característicos de la doctrina spinoziana es su sistematicidad. La doctrina de Spinoza se encuentra racionalmente fundada y esto conduce a Bayle a discutir explícitamente el problema de los límites de la demostración.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

Finalmente, haremos una breve referencia a otros dos textos escritos por autores alemanes, que también surgen en el cambio de siglo y son fundamentales para la recepción del spinozismo particularmente en ese territorio. Estos son el libro de Georg Wachter (1673-1757), *Der Spinozismus im Judenthumb*, que aparece en Amsterdam en 1699 y el del heterodoxo Johann Conrad Dippel (1673-1734), titulado *Fatum fatuum* y publicado en 1708. Estos textos tendrán una amplia difusión en el territorio alemán y gran influencia en los protagonistas del *Spinozismusstreit*. La contribución de Wachter consiste principalmente en haber conectado el spinozismo con la filosofía mística judía. El heterodoxo Dippel, por su parte, basa su interpretación y ataque contra esta doctrina en su identificación del spinozismo con un brutal fatalismo que vuelve imposible la moral. Sin embargo, este autor ve en el racionalismo de Spinoza la raíz de su posición e incluso le reconoce coherencia y, por tanto, cierto valor. De modo que ambos contribuyen en la construcción de la imagen de Spinoza, enfatizando elementos diferentes pero igualmente inaceptables y poniendo en evidencia que Spinoza tenía enemigos tanto entre los cristianos ortodoxos como entre los que reaccionaban contra la ortodoxia luterana

Ahora bien, a pesar de que sus textos no ahorran en insultos contra Spinoza y su horror ante esta doctrina es evidente, que tanto Wachter como Dippel fueron acusados de spinozismo. En el caso de Wachter, esto se debe a que pocos años después de publicar su primera obra, compone otra en la que se retracta de su errónea interpretación del spinozismo como un ateísmo y sostiene que éste es compatible con el cristianismo. Dippel, por su parte, es uno de los autores que comúnmente son considerados como spinozistas clandestinos, pues muchos de sus propios conceptos parecen poner en evidencia cierta influencia de la doctrina que él abiertamente critica. Este hecho, que pone en evidencia una ambigüedad en qué es lo que hace que alguien sea considerado spinozista y muestra el gran valor polémico de la acusación, también contribuye a complicar la historia de su recepción.

1. El ateo virtuoso

La paradoja de Spinoza como un ateo virtuoso no es una novedad descubierta por sus biógrafos de fin de siglo XVII. Tal como mostramos en el primer capítulo, durante su vida y antes de la publicación del *Tratado teológico político*, Spinoza, excomulgado del judaísmo y sospechado de ateísmo por no pertenecer a ninguna religión, por adherir a una doctrina según la cual Dios se confundía con la naturaleza, era sin embargo reputado como un individuo pacífico y de buena conducta, volcado a la investigación científica. Esto, que muchos podrían considerar una paradoja,

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

es confirmado por los bosquejos biográficos de Bayle, Sebastian Kortholt y Colerus. El reconocimiento de su virtud práctica, sin embargo, no es suficiente para que alguno de ellos acepte que Spinoza no es culpable de ateísmo. Ni siquiera disminuye su peligrosidad. Al contrario, todos ellos lo denuncian como un hombre malvado y le reprochan haber presentado una doctrina monstruosa bajo un aspecto de verdad.

En 1700 Sebastian Kortholt prepara y publica una segunda edición del exitoso libro de su padre *De tribus impostoribus*, al que añade un *Prefacio* escrito por él mismo probablemente redactado hacia 1697 durante una estadía en La Haya, que consiste en un bosquejo de la vida y carácter de Spinoza.² Este breve relato de la vida de Spinoza se basa en los datos aportados por el *Prefacio* de Jelles a las *Obras póstumas*, en la primera versión del artículo del *Diccionario histórico y crítico* de Bayle, que había aparecido poco antes y en una carta del consejero Greiffenkrantz, quien había tenido contacto personal con el filósofo. Además, Sebastian recopila algunos testimonios directos del hospedero de Spinoza, el pintor van der Spyck, y se cree que probablemente se entrevistó con Colerus, quien había realizado investigaciones sobre Spinoza buscando datos acerca de su vida entre quienes lo habían conocido personalmente. Algunos años después, publicaría su propia biografía de Spinoza basada en estas investigaciones.³

El texto no deja dudas respecto a la repugnancia que Spinoza genera en este autor. Mediante la exposición de ciertos detalles de su vida, que confirmarían en la práctica su ateísmo teórico, el *Prefacio* parece intentar fortalecer el juicio contenido en el cuerpo del libro acerca del intolerable ateísmo del filósofo que había decidido llamar *Dios* a todo el universo. En este sentido, Sebastian Kortholt caracteriza a Spinoza como "*gratis malus Atheus*",⁴ esto es, como un hombre que *sin razón alguna* fue un ateo *malvado*. La infundada malignidad que este profesor de la ciudad de Kiel adjudica al filósofo sin duda se conecta con el juicio de su padre, según el cual Spinoza, consciente de lo que emprendía, decidió engañar a sus lectores y discípulos –a quienes, según él, "imbuía gratuitamente la perversidad de sus opiniones"⁵– presentando como Dios a la naturaleza. Esto equivalía a la negación de la verdadera divinidad. Este naturalismo, transformado por Spinoza en un sistema filosófico que enseñaba y difundía a través de sus escritos, un sistema filosófico que no conducía sino a absurdos y errores por no tener un fundamento verdadero, no fue, según Kortholt, el

² Sebastian Kortholt, "*Praefatio*" en Christian Kortholt, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1700 (2ª ed.). Citamos este texto según es reproducido en Freudenthal/Walther 2006, t. I, pp. 70 y ss. Para la versión castellana, remitimos a la traducción de Atilano Domínguez (Domínguez 1995 pp. 91-95).

³ Cf. Domínguez 1995 p. 21.

⁴ Sebastian Kortholt, "*Praefatio*" en Freudenthal/Walther 2006, t. I, p. 76, doc. 4.

⁵ "quos opinionum provitate gratis inficiebat" (*Ibidem*; trad. cast. Domínguez 1995 p. 93).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

resultado de un error, ni una acción equivocada. Se trató de una decisión que revela su deliberada *malicia*.

Sin embargo, este biógrafo de dudosa imparcialidad parece estar dispuesto a aceptar que este ateo malvado fue, al mismo tiempo, un hombre aparentemente virtuoso. La paradoja se fundamenta en la suposición de que las convicciones teóricas se conectan directamente con acciones prácticas y remite a la idea de que únicamente un creyente, un hombre piadoso, puede ser sujeto de virtudes. A pesar de su horrible ateísmo, dice, este filósofo no tuvo conductas reprobables: no abusó del vino y llevó una vida austera, pagaba a su hospedero una suma muy baja y gastaba muy poco dinero por año, no era codicioso y “jamás salió de la boca de Spinoza un juramento o una palabra irreverente contra Dios”.⁶

Un único vicio logra encontrar Kortholt en Spinoza: la avidez de gloria. Según su retrato, el judío solía conversar con hombres importantes, a quienes recibía en su casa y con quienes discutía asuntos de Estado, “pues pretendía tener renombre de político, y su inteligencia y reflexión le llevaban a predecir con perspicacia el futuro”.⁷ Además, fue por orgullo que Spinoza se expuso a ser cruelmente despedazado con sus amigos, los hermanos De Witt, “con tal que a una vida breve siguiera una carrera eterna de gloria”.⁸

Pero según S. Kortholt no fue la multitud la que acabó con la vida de este perverso ateo sino el trabajo nocturno y el agotamiento que lo llevaron a la enfermedad. “Demasiado diligente”, escribe, “se entregaba al estudio incluso en plena noche y la mayor parte de sus tenebrosos libros los elucubró de las diez de la noche a las tres de la madrugada”.⁹ Acerca del momento de su muerte, dice que, acompañado solo por un médico, exhaló plácidamente su *impuram animam* y su último aliento.¹⁰

En lo referente al legado de Spinoza, Sebastian Kortholt se alegra de que éste no hubiese terminado antes de morir una supuesta traducción de la Biblia al latín, celebra que el público no tuviera que enfrentarse a la obra de Dios por él corrompida e indica que entre sus libros tampoco se encontró un *Tratado acerca del arco iris*, que Spinoza mismo habría quemado frente a otros testigos.¹¹ Indignado, escribe:

⁶ “Nec unquam jusjurandum aut petulans de Deo dictum ex ore Spinosae exiit” (*Ibidem*; trad. cast. Domínguez 1995 p. 93).

⁷ “Politici enim nomen affectabat, & futura mente ac cogitatione sagaciter prospiciebat, qualia hospitibus suis haud raro praedixit” (*Ibidem*; trad. cast. Domínguez 1995 p. 93).

⁸ “modo vita brevi gloriae cursus foret sempiternus” (*Ibidem*; trad. cast. Domínguez 1995 p. 93).

⁹ “Nimis enim diligens de multa etiam nocte studiis operam dedit, & tenebricosa scripta sua ab hora decima vespertina usque ad tertiam potissimam partem elucubravit” (*Ibidem*; trad. cast. Domínguez 1995 p. 92).

¹⁰ *Ibid.* p. 74.

¹¹ Cf. *ibid.* p. 78.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

“¡Ojalá también hubiera destruido con el fuego vengador los demás trabajos, que habían de proyectar las tinieblas sobre la luz de la clarísima verdad, engendros de una fantasía errática y espectros repugnantes de la puerta infernal, dignos de ser devueltos al orco, del que habían venido, a fin de que no pudiesen arrastrar a sus lectores a las llamas inextinguibles!”

“O utinam & reliquos clarissimae veritatis luci tenebras obducturos labores, errantis illa phantasiae officina, & foedissima corneae portae spectra, in orcum, unde venerant, releganda, ignibus pariter vindicibus abolevisset, ut ni in flammas nullo exstinguendas tempore suum abducere lectorem possent!”¹²

La paradoja del ateo virtuoso vuelve a aparecer en el artículo de Pierre Bayle (1647-1706), que había sido publicado en 1697 en la primera edición del *Dictionnaire historique et critique*. Pocos años más tarde, en 1702, esta obra exitosísima fue reeditada. En esta segunda versión, Bayle aumenta y mejora su texto sobre Spinoza.¹³ Agrega algunos datos y corrige otros a partir del *Prefacio* de Sebastian Kortholt, que acabamos de analizar, con quien había entrado en contacto epistolar. Basándose en la traducción francesa del *Tratado teológico político* y en la versión latina de las *Opera Posthuma*, este francés radicado en Rotterdam se preocupó además por recopilar todo aquello que se había escrito acerca de Spinoza, tal como se desprende de las atundantes referencias bibliográficas que encontramos en las notas marginales de su artículo.

Bayle retrata a Spinoza como un hombre comprometido con la búsqueda racional de la verdad, que rechazó toda coacción de conciencia y que, por lo tanto, no dudó en exponer libremente sus dudas acerca de la religión judía ante sus maestros. Insatisfecho con las respuestas y sin aceptar el soborno que los rabinos le habrían ofrecido a cambio de que se adecuara exteriormente al ceremonial, Spinoza rompió con su religión por completo. Finalmente, Spinoza fue excomulgado y, como respuesta, habría escrito en español una apología a su salida de la Sinagoga, que nunca fue impresa, pero que se habría incluido fragmentariamente en su *Tratado teológico político*, que Bayle

¹² *Ibid.* p. 78; trad. cast. Domínguez 1995 p. 94.

¹³ Citamos el artículo de Pierre Bayle, “Spinoza”, según la quinta edición del *Dictionnaire Historique et Critique*, Amsterdam, Leiden, La Haya y Utrecht, 1740. Esta edición se encuentra reimpressa en Bayle, P., *Oeuvres diverses*. Volumes supplémentaires I,2 *Choix d'articles tires du Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim/New York, 1982, p. 1069 a 1087. Para la traducción al castellano, remitimos a la versión de Fernando Bahr (FFyL, Buenos Aires, 2003).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

no duda en caracterizar como un “libro pernicioso y detestable, donde se cuelan todas las semillas del ateísmo que se ven al descubierto en las *Opera Posthuma*”.¹⁴

Tal como es presentado en el prefacio de Jelles a las *Opera Posthuma* y en el bosquejo biográfico de Kortholt, Bayle asegura que Spinoza fue un hombre por completo dedicado a la meditación y a la experimentación con telescopios y microscopios, por lo que prefirió llevar una vida apartada, instalado en el campo. Por los mismos motivos –la búsqueda de la tranquilidad necesaria para su trabajo intelectual– habría rechazado el ofrecimiento de una cátedra en Heidelberg. También este biógrafo construye esta imagen de un Spinoza solitario que prefiere permanecer confinado durante meses en su habitación, dedicado a los libros y la meditación filosófica. Sin embargo, suaviza este retrato de un Spinoza con el siguiente pasaje:

“Los que solían visitar a Spinoza y los campesinos de las aldeas en las que vivió retirado durante algún tiempo, lo recuerdan como un hombre de trato agradable, afable, honrado, servicial y muy correcto en sus costumbres. *Esto es extraño*, pero en el fondo no resulta más sorprendente que ver gente que vive muy mal aunque tenga una plena persuasión del Evangelio.”

“Ceux qui ont eu quelques habitudes avec Spinoza, & les pîsans des villages où il vécût en retraite pendant quelque tems, s'accordent à dire que c'étoit un homme d'un bon commerce, affable, honnête, officieux, & fort réglé dans ses mœurs. Cela est étrange; mais au fond il ne s'en faut pas plus étonner, que de voir des gens qui vivent très-mal, quoi qu'ils aient un pleine persuasion de l'Évangile.”¹⁵

En el comentario a este párrafo, y remitiendo explícitamente al *Prefacio de De tribus impostoribus*, Bayle asegura que Spinoza jamás juraba, jamás hablaba con irreverencia de Dios, asistía a veces a los sermones y exhortaba a otros a concurrir a los templos, no se preocupaba por el vino, ni por la buena comida, ni por el dinero.¹⁶ Finalmente, sin hacer caso a los rumores, Bayle sostiene que Spinoza murió convencido de su ateísmo y que no quiso que se diera su nombre a una secta.¹⁷

Al igual que Jelles y que S. Kortholt, aunque sin el tono apologético del primero y sin el evidente fastidio del segundo, Bayle admite que Spinoza, el ateo, había llevado una vida de buena conducta. Sin embargo, este autor no se escandaliza ni se sorprende por esto. Que Spinoza haya

¹⁴ “Livre pernicious & detestable, où il fit glisser toutes les femences de l'Athéisme qui se voit à découvert dans ses *Opera posthuma*.” (Bayle “Spinoza” 1740 (reimpr. 1982) p. 255; trad. cast. Bahr 2003 p. 323).

¹⁵ *Ibid.* pp. 257-8; trad. cast. Bahr 2003 pp. 329-330.

¹⁶ *Cf. Ibid.* p. 257.

¹⁷ *Cf. Ibid.* p. 265.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

llevado una vida virtuosa no es para él más extraño que el hecho de que muchos hombres religiosos se conducen de un modo considerado malo.

Poco después apareció una nueva biografía de Spinoza, más extensa y completa que las que acabamos de analizar, escrita por Johannes Colerus –o Köhler– (1647-1707), un pastor de origen alemán designado para presidir la comunidad luterana de Amsterdam primero y de La Haya en 1693. En esa ciudad conoció a van der Spyck, miembro de su parroquia, y no sólo se hospedó en la casa donde había funcionado la pensión de la viuda van der Werve, donde también había vivido Spinoza, sino que ocupó su misma habitación.

En 1705, Colerus publicó un libro en holandés sobre la resurrección de Jesucristo, contra Spinoza, titulado *De waarachtige veryzenis jesu Christi uit den dooden tegen B. de Spinoza*. A este texto adjuntó su biografía del filósofo de Amsterdam, bajo el título *Korte dog waarachtige levensbeschryving van Benedictus de Spinoza uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van noglevende Personen, opgesteld [Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas]*.¹⁸ La obra fue probablemente escrita en latín o alemán y traducida al holandés por alguno de los miembros de la comunidad luterana.¹⁹ Al año siguiente fue traducida al inglés y al francés, versión que sirvió de fuente para dos traducciones al alemán, publicadas en 1733 y 1734.

Este pastor luterano ortodoxo sintió gran interés por la vida y la obra de Spinoza. Recogió durante veinte años noticias y datos de quienes lo conocieron, principalmente de van der Spyck y su mujer. Leyó sus obras. Extrajo datos del *Prefacio* de Jelles, de la versión holandesa del artículo de Bayle y, tal vez a través de éste, de la biografía de Kortholt. Analizó los libros en los que se lo mencionaba y estudió las críticas a sus doctrinas.²⁰ Como Bayle, Colerus presenta tanto la biografía de Spinoza como un breve bosquejo de su doctrina filosófica y, asimismo, mantiene la doble actitud de, por un lado, refutar su pensamiento y, por el otro, admirar sus buenas costumbres. Por esto último pronto se ganó la sospecha de *crypto-spinozista*.²¹

¹⁸ El libro original, de 1705, falta. Existe, sin embargo, una reproducción de 1880, según el ejemplar de la Koninklijke Bibliotheek de La Haya. Freudenthal reproduce el texto en su versión alemana (cf. Freudenthal/Walther t. I, pp. 90-171). Citamos este documento y la versión castellana según la traducción de Domínguez (cf. Domínguez 1995 pp. 97-142).

¹⁹ Véase Czelinsky 2007 p. 54.

²⁰ Respecto de los datos contenidos en esta biografía, se acepta entre los especialistas que lo dicho acerca de la juventud de Spinoza y hasta 1671, es imperfecto y debe por tanto ser tomado con precaución. Los informes acerca de la vida de Spinoza en La Haya, en cambio, sí son de confianza (véase Meinsma 1983 p. 5).

²¹ Véase Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 26.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

Colerus sostiene que Spinoza fue un ateo, pues negó la existencia de Dios —el Dios verdadero, es decir, el del teísmo—. Estas convicciones habrían surgido muy temprano en su vida, al iniciarse en el estudio de la filosofía y el latín con Franz van den Enden quien, según Colerus, además del latín, intentaba imbuir a sus alumnos las primeras semillas y los principios del ateísmo.²² Encontramos en esta biografía, además, un estudio detallado de la excomunión y de la expulsión de la comunidad judía.

Colerus también brinda datos acerca de la vida austera y tranquila del renombrado ateo. Basándose en los cuadernos contables que van der Spyck conservaba, admite que “es casi increíble cuán económica y moderadamente vivió, no forzado por la necesidad exterior, puesto que se le ofreció dinero suficiente, sino porque era sobrio por naturaleza y fácil de contentar”.²³ Tampoco se preocupaba por cómo iba vestido. No era codicioso y prefirió no recibir la pensión anual que su amigo Simón de Vries le había ofrecido para vivir más holgadamente, aduciendo que no tenía necesidad de nada y que aquello más bien le distraería de sus ocupaciones y meditaciones.²⁴ Tampoco quiso ser declarado su heredero y de su padre, relata Colerus, no aceptó heredar más que una buena cama.²⁵

El pastor describe a Spinoza como un hombre sencillo, afectuoso y asequible en su trato cotidiano, que sabía dominar admirablemente sus pasiones. Consolaba a los enfermos, decía a los niños que debían ser obedientes y seguir la religión revelada. Cuando sus hospederos regresaban del servicio religioso, a menudo les preguntaba acerca del sermón que habían escuchado. Incluso, señala Colerus, Spinoza tenía en alta estima a su predecesor, el pastor luterano Cordes, cuyos sermones en algunas ocasiones había ido a escuchar. Pasaba mucho tiempo dedicado a su meditación, sin molestar a nadie, afirma Colerus, y cuando se cansaba, bajaba a hablar con los hospederos de lo que sucedía, aún de cosas sin importancia. Para distraerse, fumaba una pipa de tabaco y a veces estudiaba insectos con su microscopio o “se procuraba unas arañas y las hacía pelearse entre sí o buscaba algunas moscas, las echaba en la tela de una araña y contemplaba con tal placer esa batalla que hasta se echaba a reír”.²⁶

²² Cf. Colerus *Levensbeschrijving van Benedictus de Spinoza* en Freudenthal/Walther t. I p. 10.

²³ “'t Is byna ongelooftelyk hoe zuinig en matig hy geleeft heft, niet door uiterfte armoede gedregen, want hem weird gelds genoeg aangeboden, maar uit een aangeboren soberheid en vergenoegzaamheid (...).” (*ibid.* p. 16; trad. cast. Dominguez 1995 p. 111).

²⁴ Cf. *ibid.* p. 20 (Dominguez 1995 p. 114).

²⁵ Cf. *ibid.* p. 22 (Dominguez 1995 p. 115).

²⁶ “... of wannerr 't hem tot eenig ander tyd-verdryf te doen was, zegt hy eenige spinnekoppen en deed se met malkaderen vegten; of hy ving eenige vliegen, worpse in 't net van de spin en zag dien oorlog me een groote vergenoeging, zelfs tot lachens toe aan.” (*ibid.* p. 20; trad. cast. Dominguez 1995 p. 114).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

El tono benevolente de la biografía desaparece cuando Colerus pasa al análisis de los escritos de Spinoza. Su desagrado frente a la doctrina spinozista es incuestionable y constantemente remarcado. Acerca de los *Principios de Filosofía de Descartes*, exclama: “¡Oh, si este hombre se hubiera detenido aquí, aún cabría dejarlo pasar por un filósofo sincero!”²⁷ Respecto del *Tratado teológico-político*, cita las críticas de Spizelius y Blijenbergh y asegura que, después de haberlo leído varias veces de principio a fin, no ha hallado nada que haya podido provocar en él algún titubeo acerca de la solidez de la verdad evangélica y denuncia sus argumentos como falaces.

“... todos los argumentos que en él descubro, son presuposiciones en las que la misma cosa es tomada como prueba y que, si no son creídas, no son otra cosa que embustes y calumnias. Spinoza querría obligar a los hombres a creer todo cuanto él escribió sin ofrecer ninguna razón o prueba.”

“... alle bewysgronden, die ik by hem vinde, zyn Præsupposita en petitiones principii, vooronderstellingen, waarin de zaak zelfs tote en bweys werd genomen, dewelke niet geloofft werdende niets als leugens en lasteringen overblyven. Spinoza zoude de menschen wel willen opleggen van alles te geloven, 't geen hy schreef, zonder eenige reden of bewys daarvan te eischen.”²⁸

Finalmente, Colerus habla de la publicación de las *Obras póstumas* —que caracteriza de “malditas lanzas” [*vervloekte pylen*]²⁹— y se detiene particularmente en la *Ética*. Su objetivo, al examinar y reproducir las ideas absurdas e impías de Spinoza es, según él, infundir a los lectores cristianos terror y aversión hacia los escritos y enseñanzas de este hombre.

Si bien al leer sus hermosas definiciones de Dios, advierte Colerus, alguien podría pensar que se trata de un filósofo cristiano, “tan pronto se examina esto a plena luz, se ve que su Dios no es Dios, sino un no-dios”³⁰. Es que este supuesto Dios de Spinoza no es sino la causa inmanente del universo. Como Kortholt, Colerus parece querer desenmascarar el verdadero sentido de la doctrina spinoziana y desvelar el engaño al que conducen sus palabras. Al identificar a Dios con el universo, Spinoza debe aceptar que la divinidad se conforme a éste. “Como el universo es finito, él hace a

²⁷ “En och! Of de man hier by gebleven was, men had hem nog voor een opregt wysgeer konnen laten doorgaan.” (*Ibid.* p. 30; trad. cast. Domínguez 1995 p. 118).

²⁸ *Ibid.* p. 42; trad. cast. Domínguez 1995 p. 123.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ “... als men 't by 't ligt beziet, zoo is zyn God geen God, maar een ongod.” (*Ibid.* p. 44; trad. cast. Domínguez 1995 p. 124).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

Dios finito”,³¹ señala, y lo identifica con la materia en la que obra. Además, ya que en Spinoza el mundo y todas sus creaturas pertenece a la naturaleza de Dios y Dios es causa *necesaria* de todas las cosas, no puede existir pena ni castigo ni juicio ni resurrección ni salvación. Pues esto significaría que “Dios debería castigar o premiar su propia obra, por él mismo producida de forma necesaria”.³² Por todo esto, concluye que se trata del más “infame ateísmo” [*snoodste Atheisterey*]³³ que jamás se ha visto. Nuevamente, el ateísmo que Colerus atribuye a Spinoza consiste en la negación del Dios teísta y es asimilado a la posición teórica del naturalismo y a la doctrina del fatalismo. Afirmar que Dios es la totalidad de la naturaleza implica la necesaria negación del Dios trascendente, libre y personal. Implica, además, que no hay libertad para los hombres ni salvación. Colerus reconoce, pues, que el ateísmo spinoziano se fundamenta en una teoría filosófica. Sin embargo, en tanto que teoría, no le atribuye ningún valor sino que se apresura a mostrar las consecuencias prácticas inaceptables de esa posición.

Luego de mencionar a todos los *héroes* que, incitados por Dios para su gloria y la defensa de la religión cristiana, atacaron con éxito a Spinoza,³⁴ el texto concluye con un capítulo acerca de la muerte de Spinoza, sobre la cual el autor se sorprende de haber encontrado tantas descripciones trastocadas que no pudo confirmar. A pesar de no presentar los rumores que considera infundados, Colerus reproduce las cuentas de un barbero, del empleado de la funeraria, de dos hojalateros y de un tendero francés, que, al reclamar el pago de lo que se les debía, se referían al deudor como “el bienaventurado [*zaliger*] Spinoza”. Irritado, escribe:

³¹ “Dus is Spinozaas God de oorzaak van ‘t heeal, zynde met eenen in ‘t heeal en niet buiten ‘t zelve; gelyk nu ‘t heeal eindig is, zoo maakt hy ook eenen eindigen God.” (*ibid.* p. 46; trad. cast. Domínguez 1995 p. 125).

³² “... hierom moet ‘er ook gevolgelyk geen straf nog oordeel, nog Verryzenis, nog Zaligheid nog verdoemnis zyn, wat zyn God zoude anders zyn eigen werk nootzakelyk door hem gewrogt straffen en belonen.” (*ibid.* p. 48; trad. cast. Domínguez 1995 p. 126).

³³ *Ibidem.*

³⁴ Colerus hace referencia a Frans Kuyper (*Los misterios ocultos del ateísmo revelados*, Amsterdam, 1676), Regner Mansveldt (1674) —ambos citados por Theophilus Spizelius (*Infelix literatus*)—, Johannes Bredenburg (*Enervatio Tractatus theologico-politici*, 1675), Lambert Velthusen (*Tratado moral sobre el pudor natural y la dignidad del hombre*, 1676) y Willen van Blijenbergh (1674). Entre los teólogos luteranos que combatieron a Spinoza, Colerus menciona a Johannes Musaeus, profesor de teología en Jena (*Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus*, 1674, que, según él fue hallado entre los libros del propio Spinoza), Frederick Rappolt (*Oratio contra naturalistas*, 1670) y Joh. Konradus Durrius. Además, menciona a Hubert de Versé (*L’impie convaincu, ou dissertation contre Spinoza, dans la quelle l’on réfute les fondemens de son athéisme*, 1681), Pierre Yvon (*L’impiété convaincu*, 1687), Petrus Daniel Huet (*De concordia rationis et fidei*, Leipzig, 1692), Richard Simon, La Motte, Petrus Poiret (*Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis spinosianae*), Christoph Wittich (*Anti-Spinoza*, Amsterdam, 1690), Willen Duerhoff (*Introducción a la teología*), Bayle, Jacquolot y, finalmente, Franz van Halma, librero de Utrecht, que había publicado la traducción al holandés de muchas de estas obras junto con un prólogo (Cf. *ibid.* p. 60 y ss.; trad. cast. Domínguez 1995 pp. 128 y ss.).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

“Estos señores no debían saber sobre qué fundamentos había construido Spinoza, pues, de lo contrario, no hubieran juzgado tan a la ligera con la palabra bienaventurado. O es que quizá la han escrito en el sentido que se le suele dar actualmente, según el cual también a los hombres malvados, que han expirado sin ninguna señal de penitencia o conversión de sus pecados, se les llama bienaventurados o de santa memoria.”

“Deze neschen moeten niet geweeten hebben, op wat gronden Spinoza gebourwt heeft, se zouden anders met het woord Zaliger zoo ligt niet gespeelt hebben, of 't is misschien van haar geschreven na de gemeene trand, hedendaags in gebruik, waardoor meno ook de reukeloose menschen, die zonder eenige teekenen van boete of bekeeringe in hare zonden gesmort zyn, Zalig of van Zaliger gedagtenis noemt.”³⁵

Así pues, es claro que también para Colerus Spinoza fue un filósofo maldito. El hecho de haber construido una doctrina filosófica fundándose en el principio naturalista y la consecuente negación de la existencia del Dios trascendente de las religiones hace de Spinoza un *malaventurado*. Todos los testimonios acerca de su virtud no son suficientes para convencer a este pastor protestante, preocupado por el efecto del spinozismo sobre sus parroquianos, de que Spinoza pudo haber sido un hombre bueno. Su sistema, por otro lado, es irremediamente absurdo.

2. Ateo de sistema

A diferencia de Korthotl, quien reprocha a Spinoza haber utilizado un concepto falso de Dios de manera engañosa, y a diferencia de Colerus, para quien las definiciones y demostraciones spinozianas no se fundan en razones sino que son meras falacias y engaños, la gran contribución de Bayle en el proceso de recepción del spinozismo durante el siglo XVIII, sin duda consiste en haber visto en la doctrina spinoziana una filosofía sistemática. Esto aparece ya en las primeras líneas de su artículo:

“Judío de nacimiento, después desertor del judaísmo y finalmente ateo; era de Amsterdam. Fue un ateo de sistema [*athée de système*], con un método totalmente nuevo, aunque el fondo de su doctrina era común a varios otros filósofos antiguos y modernos, europeos y orientales.”

³⁵ *Ibid.* p. 82; trad. cast. Domínguez 1995 p. 140.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

“Juif de naissance, & pis déserteur de Judaïsme, & enfin Athée, étoit d’Amsterdam. Il a été un Athée de Systême, & d’une méthode toute nouvelle, quoi que le fonds de sa Doctrine lui fût commun avec plusieurs autres Philosophes anciens & modernes, Européens & Orientaux.”³⁶

Al identificar a Spinoza como un *ateo sistemático*, Bayle establece, por un lado, que *Maledictus* Spinoza había negado la existencia de Dios en el plano de las teorías filosóficas y, por otro, que el enorme peligro de su filosofía residía, justamente, en ese hecho. Pues el spinozismo surgía como una alternativa teórica fundada y coherente.

En efecto, la calificación que hace Bayle de Spinoza como el “*athée de système*” remite, en primer lugar, a su comprensión del tipo de vida que llevó nuestro filósofo: Spinoza es un ateo de sistema, pues es un *ateo en la teoría*, no en la práctica –entendiendo aquí por “práctica” el comportamiento exterior y asumiendo que convicciones ateístas implican una conducta contraria a la moral basada en la religión teísta–. A lo largo de su artículo, Bayle afirma que el judío excomulgado, el hombre sin religión había llevado una vida más virtuosa que muchos hombres declaradamente religiosos. Pero, en segundo lugar, la expresión *ateo de sistema* alude a la *unidad sistemática* de su ateísmo: Spinoza es un ateo que funda su posición en un sistema cerrado, completo, racional.³⁷ Esto es lo que Bayle encuentra inaceptable.

Bayle caracteriza la doctrina atea de la *Ética* como “la hipótesis más monstruosa que se puede imaginar, la más absurda, la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro entendimiento”.³⁸ Lo inadmisibles, para él, que Spinoza estuviera convencido de que su doctrina, que niega la existencia de Dios, estaba fundada en razones, podía ser demostrada e incluso transmitida, enseñada. Así pues, si bien esta posición filosófica no es novedosa –según él, desde hace mucho tiempo hay quienes creen que *todo el universo no es más que una sustancia*, y que Dios y el mundo no son más que *un solo ser*–, Bayle atribuye a Spinoza el dudoso mérito de haber sido “*el primero en reducir el ateísmo a sistema y en hacer de él un cuerpo de doctrina ligado y tejido a la manera de los geómetras*”.³⁹ El problema parece ser, pues, especialmente en el aspecto metódico y sistemático, el racionalismo exacerbado de Spinoza, y no tanto las conclusiones a las que lo conducen sus principios, pues en tanto tales, ya eran conocidas y habían sido defendidas por

³⁶ Bayle 1740 (reimpr. 1982) p. 253; trad. cast. Bahr 2003 p. 315.

³⁷ Véase Czeliński-Uesbeck 2007 p. 53.

³⁸ “... la plus monstrueuse Hypothese qui se puisse imaginer, la plus absurde, & la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit” (*Ibid.* p. 259; trad. cast. Bahr 2003 pp. 332-3).

³⁹ “Je croi qu’il est le premier qui ait réduit le Systême l’Athéisme, & qui en ait fait un Corps de Doctrine lié & tissu selon les manieres des Géometres” (*Ibid.* p. 253; trad. cast. Bahr 2003 p. 315). Bayle ofrece una larga lista de personas que abrazaron la misma doctrina, entre quienes incluye a Platón, Aristóteles y Pedro Abelardo.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

diferentes filósofos a lo largo de la historia. El problema es haber pretendido que la razón humana podía demostrar de un modo absoluto, al igual que los geómetras demuestran sus teoremas, la posición según la cual no hay más que un solo ser, una sola sustancia.

“On n’a pas tort de penser que l’abus, qu’il fit de quelques Maximes de ce Philosophe [Descartes], le conduisit au précipice”⁴⁰ escribe Bayle. Como Leibniz, Bayle parece atribuir el ateísmo spinoziano a un abuso. Spinoza habría caído en el precipicio del ateísmo sin quererlo, *por haber abusado* de ciertas máximas cartesianas.

Bayle ofrece una refutación de este sistema, que consiste en mostrar sus contradicciones internas y en denunciar los absurdos a los que conduce. Para esto, presenta los conceptos spinozianos de sustancia, atributos y modos, y concluye que el Dios de Spinoza es la única sustancia, el único ser y es causa inmanente de todos los cuerpos y todas las almas, que no se diferencian de él. Este Dios, además de ser identificado con la extensión, sería *el único agente y el único paciente*, de modo que, por un lado, Spinoza debería atribuirle todos los crímenes que se comenten así como todas las imperfecciones del mundo⁴¹ y, por otro, contradiría el principio según el cual las modalidades incompatibles exigen sujetos diferentes, lo cual supone “el derrumbamiento de los primeros principios de la metafísica”.⁴² Así, el Dios inmanente de Spinoza es para Bayle una monstruosidad tanto en el sentido de sus implicancias prácticas, morales —yε que Dios sería el responsable del mal en el mundo— como en sentido lógico —pues Dios sería el sujeto al que se le adjudican predicados contradictorios—. Que *Dios*, protesta Bayle, *modificado en turco* haga la guerra contra sí mismo *modificado en húngaro*, es algo que sobrepasa “todos los desarreglos quiméricos de las cabezas más locas que se hayan encerrado alguna vez en un manicomio”.⁴³

Sin embargo, Bayle reconoce que las dificultades a las que se enfrenta Spinoza son las dificultades a las que se han enfrentado todos los pensadores que han intentado hacer lo mismo que él, esto es, fundar un sistema racional:

“Se diría que la providencia castigó de manera particular la audacia de este autor, cegándolo de tal forma que, *para huir de las dificultades que podían causar problemas a un filósofo*, cayó en confusiones infinitamente mayores y tan visibles que ningún entendimiento recto sería capaz de

⁴⁰ Bayle 1740 (reimpr. 1982) p. 258. Esta idea de la inocencia de Spinoza, que se excede en su pensamiento, que lleva demasiado lejos sus supuestos, será retomada por Mendelssohn en sus *Philosophische Gespräche*, de 1755.

⁴¹ Cf. *ibid.* p. 259.

⁴² “le renversement des premiers principes de métaphysique” (*Ibid.* p. 261; trad. cast. Bahr p. 340).

⁴³ “... c’est ce qui surpasse tous les monstres, & tous les dérèglements chimériques des plus folles têtes qu’on ait jamais enfermées dans les petites maisons” (*Ibid.* p. 261; trad. cast. Bahr p. 342).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

negarlas. Los que se quejan de que los autores que intentaron refutarlo no tuvieron éxito confunden las cosas: *querrían que desaparecieran completamente las dificultades a las que él sucumbió*; les debería alcanzar, sin embargo, con que se derribara totalmente su supuesto, algo que han conseguido hasta sus más débiles adversarios.”

“On diroit que la Providence a puni d’une façon particuliere l’audace de cet Auteur, en l’aveuglant de telle forte que pour fuir des difficultez qui peuvent faire de la peine à un Philosophe, il se soit jetté dans des embarras infiniment plus inexplicables, & si sensibles que jamais un esprit droit ne será capable de les méconnoître. Ceux qui se plaignent, que les Auteurs qui ont entrepris de le réfuter n’ont pas réussi, confondent les choses: ils voudroient qu’on leur levât pleinement les difficultez sous lesquelles il a succombé; mais il leur devoit suffire que l’on renversât totalement sa supposition, comme l’ont fait les plus foibles mêmes de ses Adversaires.”⁴⁴

Las dificultades imposibles de resolver son, según Bayle, las siguientes: que la materia sea eterna y diferente de Dios, que ella haya sido producida de la nada y que un espíritu infinito y libre, creador de todas las cosas, haya podido producir el mundo tal como existe.⁴⁵ La razón humana es incapaz de dar respuesta a estas cuestiones, porque la razón no se acomoda a la idea de una materia que existe necesariamente, desprovista de actividad y sometida al poder de otro principio. La razón no puede tampoco concebir un acto voluntario por el cual a partir de la nada se crea una sustancia. Bayle explica esto haciendo referencia al principio de los antiguos *ex nihilo nihil fit* (nada proviene de la nada) y que, según él, “nos obliga a soltar la presa en caso de que hayamos empezado a concebir algo acerca de la creación.”⁴⁶ Finalmente, la razón humana no logra explicar cómo puede ser que un Dios infinitamente bueno y libre, pudiendo haber creado creaturas siempre santas y felices, haya preferido hacerlas malas y desgraciadas; cómo puede existir el pecado en un mundo regido por una providencia justa, libre y buena.

Según Bayle, la pretensión de dar una respuesta a estas cuestiones condujo a Spinoza a la identificación de Dios con la materia y a postular que Éste actúa en sí mismo, como causa immanente y necesaria. De esta manera se evitan las aporías en las que cae la razón al intentar

⁴⁴ *Ibid.* pp. 259-263; trad. cast. Bahr pp. 333-7. Énfasis nuestro.

⁴⁵ “On ne se trompera pas, ce me semble, si l’on suppose qu’il ne s’est jetté dans le précipice, que pour n’avoir pu comprendre, ni que la matiere soit éternelle & différente de dieu, ni qu’elle ait été produite de rien, ni qu’un Esprit infini & souverainement libre, créateur de toutes choses, ait pu produire un Ouvrage tel que le Monde.” (*Ibid.* p. 262; trad. cast. Bahr p. 345).

⁴⁶ “Ce Principe des Anciens, *ex nihilo nihil fit*, rien ne se fait de rien, se presente incessamment à notre imagination, & y brille d’une maniere si éclatante, qu’il nous fait lâcher prise, en cas que nous eussions comencé de concevoir quelque chose dans la création” (*Ibid.* p. 262; trad. cast. Bahr p. 345). Esta misma idea será retomada por Jacobi, para quien el espíritu del spinozismo consiste en haber afirmación el principio según el cual nada proviene de la nada hasta sus últimas consecuencias.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

concebir una creación a partir de la nada –pues la materia, como Dios, es infinita–, al pretender explicar la productividad de la materia –pues su poder es el poder mismo de Dios– y se anula también el problema de justificar la existencia del mal en el mundo –pues los errores, los crímenes, el dolor son modos de este Dios, tan necesarias como cualquier otra cosa–. Sin embargo, esto no es suficiente para que Bayle acepte su sistema:

“Pésese, por favor, en una balanza precisa los tres inconvenientes que él quería evitar y las consecuencias extravagantes y abominables de la hipótesis que siguió; se encontrará que su elección no es la de un hombre de bien ni la de un hombre de juicio.”

“Pesez, je vous prie, dans un juste balance les trois inconvéniens qu’il a voulu éviter, & les suites extravagantes & abominables de l’Hypothese qu’il a suivie, vous trouverez que son choix n’est ni celui d’un homme de bien, ni celui d’un homme d’esprit.”⁴⁷

Bayle rechaza el sistema de Spinoza, pero no porque tenga razones mejor fundadas para adherir a alguna otra hipótesis que explique lo mismo que Spinoza logra explicar. Sino porque según él el spinozismo contiene conceptos absurdos y consecuencias morales inaceptables.⁴⁸ La contrapropuesta de Bayle es permanecer en la hipótesis cristiana pues, en lo que tiene de claro, es más clara que la spinozista.⁴⁹ Por otra parte, promete un bien infinito después de la muerte y procura muchos consuelos, mientras que la de Spinoza no promete nada más allá de este mundo y nos hace perder la confianza en las plegarias y los remordimientos.⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.* p. 262; trad. cast. Bahr p. 346. Énfasis nuestro.

⁴⁸ Bayle combina esta estrategia de refutación por las consecuencias inaceptables con la del desenmascaramiento mediante la razón de las inconsecuencias y absurdos que Spinoza comete en sus demostraciones. Sin embargo, esta segunda vía refutatoria se ve suavizada en Bayle, cuando atendemos a que, según él, la razón no logra dar una respuesta positiva y definitiva a las dificultades que condujeron a Spinoza a su sistema. Bayle esboza así, en parte, el camino que, algunas décadas más tarde, tomaría F. H. Jacobi, esto es, poner en evidencia que el spinozismo conduce al abismo, puesto que todo racionalismo conduce al spinozismo.

⁴⁹ Bayle sostiene que hay una gran diferencia “entre no comprender la posibilidad de algo y comprender su imposibilidad” [“Il y a bien de la différence entre ne comprendre pas la possibilité, & en comprendre l’impossibilité”] (Bayle 1740 (reimpr. 1982) p. 262; trad. cast. Bahr p. 346). Mientras que comprendemos la imposibilidad de la doctrina spinoziana, no comprendemos la posibilidad de la hipótesis cristiana para explicar la creación, la existencia del mal, y otros puntos que, necesariamente, la razón humana no puede explicar.

⁵⁰ Cf. *ibid.* p. 262; trad. cast. Bahr pp. 346-7. Basándose en este y otros textos de Bayle, F. Bahr señala que éste tuvo que ser consciente de la debilidad de su argumentación y que “apelaba tramposamente a una defensa retórica invitando al lector a pensar aquello que la pluma no declaraba” (Bahr 2005 p. 47). Aquello que el lector puede deducir por sí solo sería, según Bahr, por un lado, que el cristianismo no implica menores problemas lógicos y que su elección no obedece a su certeza filosófica sino a una necesidad que, en última instancia, es política (véase *ibid.* pp. 48 y ss). Así, aún cuando Bayle no se estuviera comprometiendo con una defensa oculta de Spinoza, su apoloía del cristianismo sería voluntariamente frágil.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

La difusión del *Diccionario histórico y crítico* fue enorme y su gran éxito motivó numerosas reediciones. Hacia 1740 se había reeditado siete veces. Fue traducido a varias lenguas: al holandés en 1698, al inglés en 1710, al alemán en 1741 por J. C. Gottsched. Dada su gran circulación, este texto se transformó en el principal medio de divulgación del spinozismo en toda Europa y generó gran interés por esta doctrina entre el público culto.⁵¹ Para muchos, el artículo de Bayle fue la única fuente de datos acerca de la vida y doctrina de Spinoza.⁵² Según Sauder, el *Diccionario* fue una lectura habitual entre los estudiantes de Universidades alemanas.⁵³ Sin duda fue la fuente principal del conocimiento acerca de Spinoza en Alemania.⁵⁴

La caracterización de Spinoza como un *ateo de sistema con un método totalmente nuevo* que Bayle expone en su artículo es recogido por numerosos autores. Entre otros, por J. F. Buddeus, teólogo luterano de Jena, que en 1701 da a la imprenta un tratado dedicado al análisis de esta forma peculiar de ateísmo, titulado *Exercitatio histórico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, en donde el ateísmo spinoziano es sistematizado bajo término técnico *Spinozismus*.⁵⁵ En 1717 publica sus *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben*, en donde afirma que Spinoza fue el

⁵¹ Cf. Meinsma 1983 p. 2 Véase Czelinsky-Uesceck 2007 pp. 52-3.

⁵² Entre ellos, Bahr nombra a Voltaire, Diderot y Hume (cf. Bahr 2005 p. 41). Es digno de mencionar que en su *Tratado de la naturaleza humana* –publicado en 1739 y 1740 y muy difundido en el territorio alemán– Hume retoma la acusación de ateísmo contra Spinoza. “Yo afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que Spinoza es tan universalmente difamado. [...] El principio fundamental del ateísmo de Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que se supone inhiere tanto el pensamiento como la materia. Sólo hay una sustancia en el mundo, dice, y esta sustancia es perfectamente simple e indivisible, existiendo en todas partes sin presencia local. Así, todo lo que descubrimos externamente por la sensación y todo lo sentido internamente por reflexión no son sino modificaciones de ese ser único, simple, y necesariamente existente, y no poseen ninguna existencia distinta o separada. Cada pasión del alma, cada configuración de la materia –por diferente y diversa que sea– inhiere en la misma sustancia, conservando en sí misma sus caracteres distintivos sin comunicarlos al sujeto de inhesión. Un mismo substratum, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin variación alguna. [...] Creo que esta breve exposición de los principios de este famoso ateo bastará para nuestro propósito presente. Y creo también que no será necesario penetrar más en estas sombrías y oscuras regiones para poder mostrar que esta hipótesis monstruosa es casi idéntica a la de la inmaterialidad del alma, que ha llegado a ser tan popular.” (David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981, tomo I pp. 384-5). Duque indica en una nota a su traducción que Kemp Smith ha mostrado que efectivamente Hume jamás leyó a Spinoza y que su conocimiento de su doctrina proviene de Bayle. Duque lamenta este desconocimiento, pues Hume podría haber perfeccionado su doctrina de las pasiones si hubiera leído la tercera parte de la *Ética*. Añadamos a esto que habría encontrado en Spinoza un aliado para su posición deísta –rechazo de la revelación bíblica y postulación de una moral únicamente basada en capacidades naturales–.

⁵³ Cf. Sauder 1975 pp. 83 y ss.

⁵⁴ Las remisiones al artículo de Bayle en el contexto del *Spinozismusstreit* lo ratifican. Mendelssohn, al querer saber más acerca del supuesto spinozismo de Lessing confesado a Jacobi, pregunta a éste si Lessing había dicho estar de acuerdo con la interpretación de Bayle. A esta pregunta, Jacobi responde poniendo en evidencia un conocimiento detallado del artículo (cf. JW IV.1 pp. 92 y ss.). Herder es aún más claro. Hace decir a su personaje Philolaus que fue Bayle quien determinó la opinión del gran público hacia Spinoza, que muy pocos leen los oscuros escritos de Spinoza pero que todo el mundo lee al ameno Bayle (cf. Gott p. 684).

⁵⁵ Al respecto, véase especialmente la sección dedicada a Buddeus en el artículo de Walter Sparr, “Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza” (1984) pp. 47 y ss.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

primero en asentar sus ideas impías de forma sistemática.⁵⁶ Spinoza fue, para él, el *Princeps Atheorum*⁵⁷ y, aparentemente este autor fue el primero en aplicar a Spinoza el término acuñado por Toland, calificándolo como un *panteísta*,⁵⁸ que él consideró sinónimo de la negación de la existencia de Dios y conectó con la tendencia mística y entusiasta a la que ésta doctrina podía servir de fundamento.⁵⁹ También en la obra de Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie* (1731-36) y en obras de consulta como las de J. G. Walch (*Philosophisches Lexicon*, 1740), J. H. Zedler (*Universallexicon*, 1744) y Trinius (*Freydenker-Lexicon*, 1759) pueden encontrarse frases e ideas tomadas directamente de Bayle.⁶⁰

3. Fuentes del spinozismo en Alemania: Dippel y Wachter

Si atacar a Spinoza se había transformaba en un ritual que los miembros de la iglesia y los profesores universitarios debían cumplir para probar su ortodoxia, el hecho de que un hombre como Dippel, no comprometido con el poder estatal ni eclesiástico, alejado de la ortodoxia cristiana y enemigo de la monarquía, se enfrentara al spinozismo y contribuyera, asimismo, a su difamación, pone en evidencia que Spinoza tenía enemigos también entre los cristianos heterodoxos.⁶¹ En

⁵⁶ Cf. Bell 1984 p. 4.

⁵⁷ Buddeus 1717 p. 163.

⁵⁸ Buddeus 1717 p. 165. Cf. Otto 1994 pp. 64-66 y Pätzold 2002 p. 20

⁵⁹ Cf. Sparr 1984 p. 51.

⁶⁰ Véase Bell 1984 p. 4.

⁶¹ La vida de este personaje es ciertamente atractiva. Nació en 1673 en el castillo de Frankenstein y estudió medicina y teología en Giessen. Allí se transformó en un convencido defensor de la ortodoxia luterana. No obteniendo un puesto en la Universidad, se trasladó a Wittenberg, donde tampoco tuvo suerte. Luego fue a Strassbourg, donde enseñó por un tiempo astrología y llevó una vida que hizo que tuviera que huir de sus acreedores. Volvió a Giessen y predicó frecuentemente en Darmstadt con tono pietista aunque no por convicción sino por conveniencia. En Giessen conoció a Gottfried Arnold y se convirtió sinceramente al pietismo, en cuya defensa escribió una serie de violentos panfletos contra el luteranismo ortodoxo (*Orthodoxia orthodoxorum*, 1697; *Papismus protestantismus vapulas* 1698). Estos textos generaron una fuerte reacción en los pastores, que predicaron contra él y lo denunciaron públicamente, alimentando el odio de sus conciudadanos. Dippel fue amenazado y perseguido; sus textos fueron prohibidos y se le impidió enseñar y predicar. Se trasladó entonces a Berlín, donde continuó escribiendo. Se dedicó a realizar experimentos de alquimia y de química: se convenció de haber resuelto el problema de la transmutación, descubrió junto a Diesbach, por error, el color azul de Prusia y desarrolló el aceite que lleva su nombre. Perseguido por su pietismo, tuvo que huir de Berlín a Köstritz. Luego se mudó a Holanda, primero cerca de Amsterdam —donde publicó *Fatum fatuum*— luego a Leyden. Se trasladó más tarde a Altona. En 1719 fue condenado a prisión perpetua, luego de una imprudente intervención en política. Pero la pena no se cumplió rigurosamente, sino que, durante siete años, vivió en la Isla de Bornholmer practicando medicina. Al ser liberado, fue a Suecia y finalmente se transformó en médico del rey Federico I. Sin embargo, sus convicciones religiosas hicieron que el clero lo expulsara del país. Volvió a Alemania, donde finalmente encontró refugio en la corte del conde Cassimir von Wittgenstein, donde murió, inmerso en una controversia religiosa (véanse artículos sobre Dippel en *Neue deutsche Biographie* (Berlín 1957), vol. III, pp. 737 y ss. y en *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, 1952), vol. III p.442). Se dice que la figura de Dippel —deformada por sus adversarios, que hicieron correr el rumor de que experimentaba con cadáveres— sirvió como inspiración para la novela de Mary Shelley, *Frankenstein*.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

efecto, este controversial personaje, cuya posición filosófico-teológica puede caracterizarse como una mezcla de pietismo, mística y racionalismo,⁶² se opuso prácticamente a todas las corrientes filosóficas de su época y con especial vehemencia al luteranismo ortodoxo. Así, al enfrentarse a Spinoza, paradójicamente, se situó en un mismo frente de batalla junto con muchos de sus enemigos.

Dippel reacciona contra la doctrina spinoziana en su libro *Fatum fatuum*, escrito en 1708 durante su estadía en Holanda, publicado en Amsterdam en 1709 en holandés y un año más tarde, en alemán. Spinoza no es aquí el único objeto de sus críticas, sin embargo, es contra quien Dippel se expresa con más saña. El libro se encuentra repleto de insultos y lenguaje violento. Dippel se refiere a Spinoza, por ejemplo, como loco [*närrische*] e insensato [*unsinnige*], como el judío degenerado [*degenerirte Jud*], el impresionante bobo [*verblendete Tropf*], el arbusto espinoso [*Dornbush*].⁶³ Su objetivo se encuentra resumido en su extenso subtítulo. *Fatum fatuum* o la estúpida necesidad apunta a exponer “la prueba evidente de que todos aquellos que, en el ámbito de la teología y de la ética, discuten la libertad de la voluntad en las criaturas racionales, son conducidos, por motivos obvios, a anular la libertad en la esencia de Dios mismo”, lo cual coincide con el objetivo de “establecer el ateísmo de Spinoza” y al mismo tiempo, expone “los misterios de la filosofía cartesiana” y muestra “cuán absurdamente estos artificios se destruyen a sí mismos y cuánto daño le provocan al bien común.”⁶⁴

De modo que la crítica de Dippel al spinozismo consiste básicamente en denunciar la noción spinoziana de necesidad como estúpida y contradictoria, por lo tanto, como inaceptable. Esta es también la razón por la cual lo considera un ateo: la negación del libre arbitrio conduce a la aniquilación de la libertad divina y esto equivale, para Dippel, a negar a Dios.

Esta crítica se comprende por el hecho de que el principio fundamental del sistema filosófico-teológico de Dippel es la *libertad*. Y si bien esto puede sonar spinoziano, Dippel entiende este concepto de un modo que excluye cualquier posibilidad de acuerdo con Spinoza, esto es, como

⁶² Acerca de Dippel y de su relación con Spinoza, la bibliografía es escasa. Nuestro breve abordaje de este autor se basa en el apartado que le dedica Grunwald, en su *Spinoza in Deutschland* (1897; reimpr. 1986), en el artículo de Gerhard Alexander, “Spinoza und Dippel” (1984) y en el breve capítulo que le dedica Stefan Winkle en su libro *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit* (1988). Curiosamente, ni Rüdiger Otto ni Winfried Schröder se ocupan de este autor en sus investigaciones que abordan este tema y este período.

⁶³ Cf. Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 67 y Alexander 1984 p. 106.

⁶⁴ *Fatum fatuum, das ist, die thörige Nothwendigkeit, oder augenscheinlicher Beweis, daß alle die in der Gotts-Gelehrtheit und Sitten-Lehre der vernünftigen Creatur die Freyheit des Willens disputiren, durch offenbare Folgen gehalten sind, die Freyheit in dem Wesen Gottes selbst aufzuheben, ooder des Spinozae Atheismum vest zu setzen. Wobey zugleich die Geheimnisse der Cartesianischen Philosophie entdeckt und angewiesen, wie absurd diese Gauckeley sich selbst vernichtig.*

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

la posibilidad de actuar de un modo totalmente indeterminado.⁶⁵ Según él, Dios creó al mundo de un modo totalmente libre, sin adecuar su acción a ninguna ley —ni natural ni lógica— e hizo al hombre igualmente libre. Esta posición hace que Dippel se enfrente tanto a Lutero, quien no acepta la existencia del libre arbitrio,⁶⁶ como a toda la filosofía moderna racionalista inaugurada por Descartes. La explicación mecanicista de la naturaleza llevada a cabo por esta corriente filosófica ponía en peligro no sólo la existencia de milagros, sino también la posibilidad misma de la acción verdaderamente libre, tal como Dippel la entiende, tanto en los seres humanos como en Dios mismo. En este sentido, Spinoza y Descartes son desenmascarados en el mismo libro como pensadores del absurdo, cuyas doctrinas ponen en peligro el bien común y encubren un ateísmo, pues niegan al Dios creador y libre del universo al someterlo a una ley natural e incluso a las leyes de la lógica.

Es, pues, en tanto que la doctrina spinoziana excluye la posibilidad de que haya algo indeterminado, que no responda a una legalidad, que ésta se opone al espiritualismo ético de Dippel. En efecto, según Spinoza sólo se es libre al actuar según las leyes de la propia esencia y esto sólo es posible si existe una sustancia cuyas leyes son eternas y se cumplen en todas partes sin excepción. Coincidiendo en este punto con Lutero, Spinoza rechaza la idea de una voluntad libre en el sentido de ser indeterminada y construye una noción de libertad que no sólo es compatible con la necesidad, sino que incluso es imposible sin ella. Dippel sostiene que, por haber postulado una necesidad absoluta en la naturaleza que remite a una única causa de todo cambio y movimiento, el sistema de Spinoza conduce indefectiblemente al absurdo:

“... como el tonto ya había colocado como fundamento el diabólico *Fatum* y no quería establecer ningún movimiento singular ni causas vitales individuales [...], necesariamente tuvo que caer con toda su inteligencia aún más profundamente en las redes del Diablo y postular la esencia de Dios desde toda la eternidad, tal como su estúpida inteligencia la encontró en el presente, [...] a cuyas leyes de la *mathesis* tuvo que dejarlo sometido.”

“Aber weil der Tropf das teufelische *Fatum* schon zu Grunde geleget, und keine singulaire Bewegung oder individualen Lebensgrund, wollte statuiren [...], so musste er notwendig bey aller Klugheit noch weiter in des Teufels Netz fallen, und alsobald das Wesen Gottes selbst von aller

⁶⁵ Alexander remite especialmente al texto de Dippel *Vera demonstratio evangelica, das ist, ein in der natur und dem Wesen der Sachen selbs so wohl, als in heiliger Schriffi gegründeter Beweiß der Lehre und des Mittler-Amts jesu Christi* (1729).

⁶⁶ Véase Lutero, *De servo arbitrio* (1525).

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

Ewigkeit so unterstellen, wie er es nach seiner dummen Klugheit gegenwärtig fande, [...] und denen legibus der Mathesis unterworfen bleiben lassen”⁶⁷

Dippel considera, pues, que es la *razón* aplicada a la especulación filosófica lo que conduce a Spinoza a esta posición absurda de declarar que Dios es eterno y se encuentra eternamente sometido a las leyes naturales de la *mathesis*. Spinoza es presa de su *dumme Klugheit*. Así pues, este pensador pietista heterodoxo encuentra y denuncia la raíz del error de Spinoza en el hecho de que éste permaneció fiel al racionalismo. En efecto, Dippel afirma que Spinoza, al transformar tanto el pensamiento como la extensión en atributos divinos, *corrige* el pensamiento de Descartes y de Hobbes, según quienes Dios crea el universo fuera de sí mismo.⁶⁸ Con ello, admite Dippel, “se acercó más a la verdad” que Descartes y Hobbes, siempre y cuando, añade, Spinoza entienda por extensión la causa materialista de todas las creaturas y no un cuerpo, que se encuentre sujeto a las leyes de la *mathesis*.⁶⁹

No es la razón en sí misma lo que Dippel rechaza. Grunwald lo caracteriza incluso como un racionalista⁷⁰ y, como señala Alexander, Dippel afirma en reiteradas ocasiones que su propia doctrina puede ser conocida y comprendida mediante la *sana razón* [*gesunde Vernunft*], pues según él, hasta el más simple de los campesinos puede comprender sus argumentaciones.⁷¹ El problema surge, según él, cuando la razón se aplica a la especulación filosófica e intenta explicar el mundo y a Dios mediante sus leyes lógicas y necesarias. El resultado es un universo en el que todo está determinado, incluso la creación divina, lo cual conduce no sólo al ateísmo sino también al absurdo. Ahora bien, Dippel reconoce a Spinoza el mérito de haber sido, entre los insensatos y errados filósofos racionalistas, el más coherente.⁷²

Tal vez por la debilidad de la refutación de Dippel y seguramente por la coincidencia que algunas de sus doctrinas presentan con ciertos conceptos spinozianos, muchos han creído ver en él a

⁶⁷ Dippel, *Fatum fatuum*, p. 77; cita tomada de Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 69.

⁶⁸ “... so war es klar genug, dass dem Wesen Gottes selbst alles konte ohne einige Furcht der Impietät heimgeschrieben werden, was Cartes und Hobbes, noch als Wirkung des Geschöpfen ausser dem Wesen Gottes angesehen, indem der Actus der Schöpfung nach der Schrift aus Gott, und also aus dem ersten Wesen seinen Object hat. Er sahe auch das dabey, dass die Machine in ihrem Band viel vollständiger würde erscheinen, wann überall des Cartesii Dencking mit des Hobbesii mathematischer Ausbreitung wesentlich vereiniget stünde; deshalb corrigierte er getrost des Cartes allzu subtile Abstractiones und suchte in dem Wesen Gottes selbst nicht nur die Dencking, sondern auch die Ausbreitung (...)” Dippel, *Fatum fatuum* p. 75; cita tomada de Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 68).

⁶⁹ “... worinnen er in soweit der Wahrheit nähre kam, als Hobbes und Cartes, wann die Ausbreitung so viel heissen sol, als der materialische Grund aller Geschöpfen, und nicht ein Körper, der unter denen Gesetzen der Mathesis liegt” (Dippel, *Fatum fatuum* p. 76; cita tomada de Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 68).

⁷⁰ Cf. Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 67.

⁷¹ Cf. Alexander 1984 p. 106.

⁷² Alexander 1984 p. 106.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

un spinozista.⁷³ Entre otras cosas, Dippel sostiene que el objetivo de la vida humana es el amor a Dios, que caracteriza de modo similar al *amor intellectualis* de la quinta parte de la *Ética*; considera asimismo a Dios como el bien supremo, como el ser absolutamente independiente, causa de sí mismo; y, aún más claramente, coincide con Spinoza en su afirmación de que la Biblia es un producto humano que se orienta a un público determinado en un momento histórico determinado y que, más que la instrucción, busca la obediencia.

Los escritos de Dippel fueron muy difundidos durante el siglo XVIII. Hermann Samuel Reimarus hace referencia explícita a él en una obra que aparece en 1754 bajo el título *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*. Lessing, por su parte, admite que la lectura de Dippel fue, en gran medida, lo que lo condujo a estudiar a Spinoza.⁷⁴

Aún más ambigua es la posición de Georg Wachter frente a Spinoza y su doctrina. Wachter había estudiado teología en Tübinga. Su padre y su abuelo también habían sido pastores luteranos. Entre 1698 y 1699 realizó una estancia de estudio en Holanda, donde entró en contacto con la filosofía mística judía y con las ideas spinozianas.⁷⁵ Contra ambas posiciones combate. Sin desafiar la lectura corriente del spinozismo como la doctrina según la cual Dios y el mundo son idénticos, la interpretación de Georg Wachter propone la novedosa hipótesis de que el origen de esta posición se encontraba en la Cábala judía. Wachter publica en 1699 su texto titulado *Der Spinozismus im Judenthumb oder, die von dem heütigen Judenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt [El spinozismo en el judaísmo o el mundo divinizado/idolatrado por el judaísmo actual y su Kabbala secreta]*.⁷⁶

Por un lado, Wachter intenta mostrar que la mística judía propicia la identificación entre Dios y el mundo y es, por tanto, la fuente fundamental de la metafísica de Spinoza así como la clave para su comprensión correcta.⁷⁷ Por otro lado, se propone refutar el endiosamiento del mundo y su

⁷³ Cf. Alexander 1984 pp. 95 y ss.

⁷⁴ Cf. *Lessing im Gespräch: Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, München, 1971, p. 171.

⁷⁵ Respecto de la vida y obra de Wachter, véase el excelente capítulo que le dedica W. Schröder en *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung* (véase Schröder 1987 pp. 59-123).

⁷⁶ El origen de este texto es una controversia en la que Wachter se vio involucrado durante su estancia en Amsterdam con Johann Peter Spaeth, quien había abandonado su religión de nacimiento, el catolicismo, y luego de pasar por varias religiones (luteranismo, socinianismo, cuaquerismo), se había convertido al judaísmo —adoptando el nombre Moses Germanus— y era una de las figuras más importantes de la escena religiosa de aquel momento (véanse Scholem 1984 pp. 15-18 y Schröder 1994 pp. 15-22).

⁷⁷ Scholem analiza las fuentes del conocimiento de Wachter acerca de la Cábala judía. Como indica Scholem, Wachter no sabía hebreo. Sus fuentes son, entonces, los textos latinos. En primer lugar, el libro de Knorr de Rosenroth, *Kabbala demudata* (1677-1684) que contiene extractos y fragmentos traducidos al latín de tratados cabalísticos antiguos y recientes. Pero además, Scholem indica que, entre todos los cabalistas —que principalmente escribieron en hebreo y arameo— existió uno que escribió en español a principios del siglo XVII en Amsterdam: Alonso Nuñez, perteneciente a una familia de cripto-judíos originalmente de Córdoba. Al llegar a Amsterdam, cambió su nombre marrano por el de

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

principal exponente, la filosofía spinoziana, así como sus consecuencias éticas. En efecto, Wachter considera que el spinozismo excluye los dos pilares sobre los que se sustenta la religión natural, según él la comprende: la existencia de un Dios extramundano y la existencia de normas morales naturales.

Tal como reconoce Schröder, la crítica al panteísmo spinozista de Wachter se basa en la identificación inmediata de la divinidad con cada parte del mundo de los entes. De acuerdo a Wachter, la *natura naturans* y la *natura naturata* son una misma realidad, la sustancia o Dios o el mundo.⁷⁸ Así pues, al igual que muchos otros de sus críticos, Wachter expone la posición spinoziana de tal modo que ésta resulta absurda y, por lo tanto, imposible de sostener.

“Dios debe, pues, hacer la guerra contra sí mismo y herirse sus propias entrañas. Hay que admitir que los seres humanos son dioses y diosas, que Dios vive en los seres humanos, duerme y yace con ellos.”

“So muß [...] Gott Kriege wider sich selbst führen und in seine eigne Därmer rasen [...]. Mann muß sagen daß die Menschen Götter und Göttinnen seyn [...], daß Gott in den Menschen lebe [...] schlaffe, beyschlaffe, usf.”⁷⁹

El texto tuvo una gran difusión y se transformó en una de las fuentes más importantes de información sobre Spinoza durante todo el siglo XVIII en Alemania.⁸⁰ Schröder sostiene que se trata de uno de los libros sobre Spinoza más influyentes que se publicaron en los 100 años posteriores a la aparición de las *Obras póstumas*. Además, la tercera parte –titulada “*Darinnen die Vergötterung der Welt an B. de Spinoza widerlegt wird*” [En la que se refuta la divinización del mundo hecha por B.d.S.]– reproduce muchos pasajes de la Primera Parte de la *Ética* traducidos al alemán, permitiendo así que un público más amplio accediera a algunos de estos textos.

Sin embargo, por tomar un tono abiertamente hostil –Wachter habla, por ejemplo, de la *monstrum Kabbalaeo-Spinozianum*– la obra presenta el carácter de un panfleto en el que, tal como

Abraham Cohen Herrera. Su libro titulado *Puerta del Cielo* se conserva en manuscritos y existieron traducciones al hebreo. Fue un libro famoso en su momento y según Scholem Spinoza debió haberlo conocido. Knorr de Rosenroth tradujo parte del texto al latín y lo incluyó en su *Kabbala demudata*. Esta es la fuente principal en la que Wachter basa su interpretación según la cual el ateísmo spinoziano tiene su origen en la Cabala judía. Scholem está dispuesto a admitir que, al leer el texto original de Herrera en español o en hebreo, se comprueba la existencia de una “llamativa afinidad de sus tesis” [“wirklich auffallende Verwandtschaft der Thesen”] con las ideas de la primera parte de la *Ética* (cf. Scholem 1984 pp. 16-17 y p. 24).

⁷⁸ Wachter, *Der Spinozismus im Judenthum*, p. 60.

⁷⁹ Wachter, *Der Spinozismus im Judenthum*, pp. 61-62. Este pasaje puede ser puesto en paralelo con una de las objeciones contra Spinoza hecha por Bayle a la que hicimos referencia más arriba.

⁸⁰ Cf. Schröder 1994 pp. 16 y 22. Respecto de la importancia de Wachter, también véase Bell 1984 p. 5.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

lo juzga años más tarde Hamann, la ferviente convicción del autor parece querer compensar su incompetencia filosófica.⁸¹ Por otro lado, la conexión con la Cábala transformaba al spinozismo en una doctrina aún más oscura y misteriosa, y cumplía el efecto de expulsar a Spinoza del ámbito de la filosofía para situarlo en el camino de la mística religiosa. Así pues, Wachter no sólo contribuyó a la construcción de una imagen distorsionada del spinozismo sino que, además, al no intentar comprender su lógica interna, denunció la doctrina como absurda por sus consecuencias morales y religiosas y no se preocupó por ofrecer una refutación seria.

El hecho de que algunos años más tarde Wachter se retracta de esta interpretación y asumiera la defensa de la doctrina que tan duramente había criticado no anula el efecto de su primera obra y, al contrario, contribuye a agudizar el carácter problemático de la recepción del spinozismo en Alemania. En efecto, en 1706 aparece su *Elucidarius Cabalisticus* (Roma o Halle 1706), donde admite haber comprendido mal el verdadero pensamiento de Spinoza, tanto a causa de su sutileza como por los prejuicios vulgares difundidos contra él.⁸² Convertido ahora en un partidario del spinozismo, Wachter arriesga una interpretación diferente de esta doctrina.

Si bien mantiene y refuerza la afirmación de que Spinoza ha tomado muchas de sus doctrinas de la Cábala, sostiene ahora que ni la doctrina spinoziana ni la mística judía pueden ser consideradas como ateístas. Según esta nueva lectura, es un error creer que estas posiciones confunde a Dios con el mundo. Basándose exclusivamente en las *Obras póstumas*, Wachter encuentra la clave de su nueva interpretación en el concepto de indivisibilidad que, según él, sólo puede ser atribuido a una sustancia espiritual y, por tanto, evita entender la sustancia spinoziana en sentido materialista. Así, Wachter ve en Spinoza un monismo idealista que responde a la teoría emanacionista de raíz neoplatónica. Esta nueva interpretación permite evitar la acusación de panteísmo, estableciendo una relación de causa-efecto entre Dios y la naturaleza y no una mera identificación.⁸³ Pero además, esta lectura le permite afirmar que la relación entre la sustancia spinoziana y sus modos es compatible con cierta "cristología" metafísica, en la que el Padre es el Uno y el Hijo el universo de la pluralidad. Así, Wachter intenta mostrar la compatibilidad del spinozismo con el cristianismo al señalar que Spinoza había reconocido la divinidad de Cristo y la había establecido como necesaria para la salvación.⁸⁴

⁸¹ Este es el parecer de Hamann, que, luego de estudiar el libro, en una carta a Jacobi escribe que se trata de un "eckles Buch, wo Spinoza nicht um ein Haar beßer als Machiavel widerlegt wird" (carta a Jacobi del 27 de abril de 1787 en JW IV.3 p. 550).

⁸² Cf. Friedmann 1964 p. 138 Cf. Scholem 1984 pp. 15 y ss.

⁸³ Cf. Schröder 1987 pp. 84 y ss.

⁸⁴ Cf. Bell 1984 p. 16.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

En este sentido, Wachter se revela como un continuador, al menos parcialmente, de la estrategia de reivindicación del spinozismo inaugurada por Jelles. Pues si bien su interpretación emanacionista del sistema metafísico de Spinoza no se encuentra en el Prefacio de las *Opera posthuma*, sí coinciden en la afirmación de que el spinozismo no sólo es inofensivo para el cristianismo sino que incluso coincide con su mensaje fundamental.

Como era de esperar, Wachter fue acusado de spinozismo y su apología fue públicamente condenada. Sin embargo, la circulación e influencia del *Elucidarius Cabalisticus* fue amplia, aunque no tanto como la de su libro anterior. Se sabe que Leibniz estudió la obra, pues su ejemplar, conservado en el archivo de Hannover, está repleto de sus anotaciones.⁸⁵ Gottsched, por su parte, invita a Wachter a defenderse de la acusación de spinozismo e incluye esta defensa en las notas a su traducción del artículo de Bayle sobre Spinoza.⁸⁶ Tal vez por el hecho de que esta segunda obra fue escrita en latín y, por lo tanto, alcanzó a un público menor, no tuvo tanto impacto en la recepción alemana del spinozismo.

La importancia de Wachter en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania es enorme. Comparable incluso a la del artículo de Pierre Bayle. Durante el *Spinozismusstreit*, Jacobi, Mendelssohn y Herder hacen referencia a la tesis según la cual Spinoza toma el fundamento de su sistema de la Cábala. Mendelssohn hace referencia explícita a *Der Spinozismus im Judenthumb* y acepta su tesis principal. En sus *Morgenstunden*, donde presenta su propia interpretación del spinozismo, remite a la tesis de Wachter para fundamentar la idea de que el spinozismo se conecta con la *Schwärmerei* de la mística judía.⁸⁷ Jacobi por su parte parece convencido de la tesis de Wachter e incluso toma de la Cábala el término *Ensoph*, con el que se refiere a la sustancia spinoziana.⁸⁸ En una de sus tesis breves con las que intenta resumir el pensamiento de Spinoza, sostiene que “la filosofía cabalística, en tanto que es filosofía, no es otra cosa que spinozismo implícito y encubierto.”⁸⁹ Herder, por su parte hace referencia a esta tesis de Wachter en su libro *Gott, einige Gespräche* como una de las opiniones generalmente aceptadas acerca del spinozismo.⁹⁰ Él sin embargo, no adhiere a ella. Pero Jacobi detecta una afinidad entre la interpretación herderiana de Spinoza y la segunda tesis de Wachter, según la cual el spinozismo no es un ateísmo e incluso no

⁸⁵ Cf. Scholem 1984 p. 23.

⁸⁶ Scholem indica que esto se debe también al hecho de que este segundo libro fue escrito en latín y que, por lo tanto, únicamente fue leído por el público culto (cf. Scholem 1984 p. 23).

⁸⁷ Cf. JubA 3.2 p. 104.

⁸⁸ Cf. JW IV.1 p. 56.

⁸⁹ “Die Kabalistische Philosophie ist, als Philosophie, nichts anders als unentwickelter oder neu verworrener Spinozismus.” (JW IV.1 p. 217).

⁹⁰ Cf. Gott p. 532.

III. La paradójica imagen de Spinoza en el cambio de siglo

se opone a las doctrinas fundamentales cristianas.⁹¹ En efecto, también Herder recurre a una reinterpretación de la metafísica spinoziana, de modo que lo transforma en un sistema no atea, compatible con la existencia de una divinidad que, según él la entiende, es asimismo armonizable con el cristianismo.

De este modo, y si bien las diferencias doctrinales entre ellos son importantes, la posición de Wachter en el *Elucidarius Cabalisticus* coincide con la que Jelles había defendido en el Prefacio de las *Opera Posthuma* y la misma que Goethe y Herder adoptarían años más tarde. Todos ellos disputan la identificación del spinozismo con un ateísmo y, de esta manera, pretende salvar a Spinoza de la principal acusación que la mayoría de sus lectores e intérpretes habían dejado caer sobre él. En realidad, al afirmar que el spinozismo no es un ateísmo, estos filósofos están disputando qué ha de entenderse por ateísmo. Pues tanto el Dios spinoziano que Jelles defiende, como el modelo emanacionista postulado por Wachter, como el Dios inmanente de Goethe y Herder se oponen al Dios del teísmo. Así pues, estas reinterpretaciones del spinozismo ponen de manifiesto que, al recurrir a Spinoza, se toma partido por una posición no ortodoxa de la divinidad. Al discutir acerca del spinozismo estos pensadores discuten, en realidad, acerca del problema de determinar cuál es el Dios verdadero, fundamento ontológico del universo, fuente de la moral y objeto del amor de los seres humanos.

⁹¹ "Usted parece dispuesto a explicar a Spinoza más o menos como Wachter en su *Elucidario*, y como algún otro filósofo bienintencionado y buen cristiano." ["Sie scheinen geneigt, den Spinoza zu erklären, ungefähr wie Wachter in seinem *Elucidario*, und sonst noch mancher wohlmeinende Philosoph und gut Christ." (Jacobi a Herder 30 de junio de 1784 en Jacobi Briefwechsel I.3 p. 328). Este otro filósofo de buenas intenciones podría ser, tal vez, Lessing.

Capítulo IV

Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana.

De la clandestinidad a la polémica filosófica

Durante las primeras décadas del siglo XVIII, la identificación entre spinozismo y ateísmo se mantuvo vigente en todo el territorio alemán. Como resultado de la gran difusión de sus biografías, así como de los textos de Dippel y especialmente de Wachter, la imagen que los hombres cultos tenían de la doctrina spinoziana remitía a un manojo de posiciones, todas ellas contrarias a la cosmovisión cristiana: panteísmo, misticismo, materialismo, fatalismo.¹ El intento de Wachter por hacer de la metafísica spinoziana un sistema emanacionista, compatible con una cristología cristiana de corte neoplatónico no encontró defensores entre los pensadores alemanes. La posición oficial continuó siendo la denuncia del spinozismo como peligroso y, en tanto tal, sus ideas fueron duramente combatidas. Esto se comprueba al analizar los casos de ciertos hombres que, durante las primeras décadas del siglo XVIII, fueron sospechados y acusados por sus contemporáneos de simpatizar con Spinoza y que fueron castigados por las autoridades civiles con prohibiciones, cárcel y hasta el destierro. Este capítulo estará dedicado a ellos.

En primer lugar, nos detendremos en los denominados *spinozistas secretos*, entre los que se encuentran Friedrich Wilhelm Stosch (1646-1704), Theodor Ludwig Lau (1670-1740) y Johann Christian Edelmann (1698-1767). Se trata de un conjunto de pensadores disconformes con la situación de la Iglesia luterana. Según ellos, la tendencia a la jerarquización y la máxima autoridad atribuida a los textos sagrados traicionaba los principios de la reforma y se volvía cada vez más

¹ Otto brinda apoyo textual para mostrar que, si en la década de 1690 el término spinozismo aún no era conocido y utilizado en Alemania, luego de la aparición de las primeras biografías de Spinoza y de numerosos escritos críticos de su doctrina, hacia 1720 se encuentran pruebas de su utilización frecuente y su asociación a los conceptos de panteísmo y materialismo (cf. Otto 1994 pp. 58-74).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

similar a la Iglesia católica de la que intentaban alejarse,² recurrieron a los textos de Spinoza como fuente de inspiración para su rebeldía. En Spinoza encontraron a un aliado en muchas de sus causas políticas —como la reivindicación de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia— así como también en algunas de sus convicciones teológicas. En efecto, la doctrina spinoziana de la immanencia apoyaba la idea de que cada individuo puede acceder directamente a Dios, sin necesidad de mediaciones externas. Spinoza no es, para ellos, un ateo en el sentido de negar absolutamente la existencia de Dios, sino que proveía un concepto diferente de la divinidad que permitía mantener una posición que ellos consideraban cristiana, aunque se alejara de la ortodoxia.

Ahora bien, en qué medida estos cristianos reformados disconformes contribuyeron a la recuperación de Spinoza, es algo problemático. Spinoza es para ellos una fuente entre muchas otras, un instrumento utilizado en el contexto de una disputa teológica, con implicancias políticas y morales, pero de ningún modo es el centro de la discusión ni tampoco el motivo de ésta. La comprensión de su doctrina como panteísta y materialista que estos spinozistas clandestinos proponían, si bien excluía el cargo de ateísmo en sentido vulgar, no desafiaba realmente aquella sostenida por los teólogos a los que éstos se enfrentaban.³ Al contrario, su recurso a Spinoza sólo tenía valor para ellos si se mantenía la construcción que sus enemigos habían hecho de él, especialmente en tanto que representaba una amenaza para el orden religioso y político. De este modo, al recurrir a ideas y argumentos spinozistas en sus batallas, estos personajes contribuyeron más bien a oscurecer la ya pésima fama del filósofo maldito, que a propiciar su rescate y a transformarlo en un peligro aún más tangible, que debía ser combatido. El hecho de que todos ellos hayan sufrido las consecuencias de la acusación de spinozismo es signo de ello.

Pero fue justamente una acusación de spinozismo surgida en el ámbito de una disputa universitaria y llevada luego a la justicia donde se dictaminó el destierro del acusado, lo que desencadenó una serie de acontecimientos que condujeron a la inauguración de una nueva etapa en la recepción del spinozismo. Nos referimos al episodio en el que el renombrado filósofo Christian Wolff fue expulsado del reino de Prusia por el rey Federico Guillermo I, luego de que sus colegas de la universidad de Halle lo denunciaran como un ateo y un spinozista. Esta polémica, que puede ser considerada una segunda polémica del spinozismo en territorio alemán, revela los dos bandos en

² Grossman indica que la ortodoxia luterana del siglo XVII y XVIII evolucionó hacia una doctrina cada vez más autoritaria acerca del carácter de los textos bíblicos. Sus defensores remitían a la interpretación de Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) quien defendía la doctrina de la inspiración divina. Quenstedt afirma que la autoridad de las Sagradas Escrituras y la de Dios es una y la misma. La autoridad de las Escrituras es el resultado de una decisión de Dios y el hecho que prueba que Éstas fueron escritas con inspiración divina. Por lo tanto, las Escrituras eran consideradas como un producto de las manos de Cristo y el texto como sacrosanto. La crítica bíblica era, pues, considerada herética (cf. Grossmann 1972 p. viii).

³ Cf. Bell 1984 p. 15.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

los que se encontraba dividida la escena intelectual alemana. Por un lado, los racionalistas –o neologistas– que sostenían que la razón era capaz de demostrar la existencia de Dios, la providencia y la inmortalidad del alma, que consideraban la revelación como algo carente de valor en la búsqueda de la verdad. El otro bando estaba conformado por los pietistas, que –sin oponerse completamente a los valores de la naciente *Aufklärung*– defendían una posición fideísta según la cual la existencia de Dios, la providencia y la inmortalidad eran objetos de la fe y que ésta sólo podía surgir a partir de la revelación, ya fuera bíblica o basada en los sentimientos, que si no era contraria a la razón sí debía ser al menos independiente de ella.⁴ Los acusadores de Wolff, un grupo de teólogos pietistas, denunciaron su racionalismo y su rechazo de la necesidad de la revelación como una posición ateísta y peligrosa. Desde el exilio, Wolff escribe una refutación de la doctrina spinoziana, que apareció en 1737 en la segunda parte de su *Theologia naturalis* y representa la primera refutación filosófica del spinozismo. Esta refutación, que no recurre a insultos ni a deformaciones y se propone comprender la doctrina spinoziana antes de criticarla constituye el primer momento del proceso de discusión pública y abierta de esta doctrina. Wolff mostraba allí –o al menos pretendía hacerlo– que Spinoza podía ser refutado y que su propia filosofía era superadora de aquella.

La publicación del texto de Wolff coincidió con la inauguración de una nueva era en la historia de la filosofía alemana. En 1740 Federico II asumió el trono de Prusia y se propuso explícitamente difundir los valores de la Ilustración, que desde hacía años se expandía por Inglaterra y Francia, en todo el territorio prusiano.⁵ La censura fue suavizada y se experimentó un clima de tolerancia y libertad de expresión sin precedentes en Prusia. Wolff fue restituido en su puesto de la Universidad de Halle y su refutación del spinozismo, celebrada por los intelectuales, fue la condición que permitió la publicación, en 1744, de la primera traducción al alemán de la obra capital de Spinoza. Efectivamente, el libro llevaba por título *B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*. La importancia de esta publicación, que no sólo contenía la *Ética* y la refutación wolffiana sino también el Prefacio de Jelles y un índice temático incluido al final permitió un acceso directo a la obra a un público mucho más amplio. Mendelssohn y Lessing, Goethe y Charlotte von Stein descubrieron el pensamiento spinoziano a través de esta edición alemana, que fue asimismo el texto oficial sobre el cual se desarrollaría años más tarde el *Spinozismusstreit*.

⁴ Cf. Beck 1969 p. p. 276; Beiser 1984 p. 233; Allison 1966 pp. 24 y ss. Acerca del movimiento denominado “neología”, véase Allison 1966 pp. 83 y ss.

⁵ El tiempo de la Ilustración, dirá Kant en 1784, también puede llamarse “el siglo de Federico” [“das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friederichs”] (“Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” AK VIII p. 40).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

De modo que este capítulo expone cómo el spinozismo, que es la fuente de pensadores clandestinos, es objeto de denuncias y persecución durante las primeras décadas del siglo XVIII, se transforma en un objeto de discusión filosófica y pública luego de que en 1740 ciertas condiciones políticas y religiosas se modifican en Prusia, con la llegada al trono del ilustrado Federico II.

1. Spinozistas clandestinos

Hablar de la existencia de *spinozistas* en el territorio alemán durante las primeras décadas del siglo XVIII es sumamente problemático. Durante los años posteriores a su muerte, Spinoza no tuvo discípulos que se dedicaran a estudiar sus obras, transmitir su sistema y difundir sus ideas.⁶ No existió una escuela spinozista –como sí existió, por ejemplo, una escuela cartesiana–. Sin embargo, durante lo que suele señalarse como *Frühauflklärung*, el período de gestación de la Ilustración alemana a través de autores que permanecen en el trasfondo de las discusiones filosóficas, Spinoza encontró ciertos adeptos. El spinozismo fue reivindicado por ciertos pensadores anónimos y clandestinos en el contexto de la discusión suscitada por la crisis al interior de la Iglesia Reformada y el surgimiento del movimiento pietista, que intentaba hasta cierto punto conciliar el luteranismo con algunos elementos propios del ideario ilustrado.⁷ Estos pensadores denunciaron la situación de la Iglesia protestante como una verdadera traición a todos los principios de la Reforma pues veían que, desde que la Iglesia Luterana era parte del Estado, había desarrollado una estructura autoritaria propia, transformándose en dogmática y elitista. En su lucha contra la ortodoxia luterana, estos pensadores disconformes coincidieron con ciertas tesis spinozianas.

En efecto, estos hombres luchaban por la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la separación entre Iglesia y Estado. Defendían además la necesidad de realizar una lectura histórica y filológica de la Biblia. El método de exégesis textual presentado en *Tratado teológico político*, que proponía realizar la interpretación *ex Scriptura sola* para comprender el sentido de las Sagradas Escrituras y presentaba una fuerte impronta racionalista, hacía a todo el mundo capaz de leer la Biblia en busca de las verdades de la religión. Por lo tanto, el método exegético spinoziano parecía adecuarse al principio más fundamental del protestantismo que estos protestantes disconformes intentaban recuperar. Pero además, la metafísica de la *Ética*, presentaba muchos aspectos afines, en particular, al pietismo, con el que muchos de estos spinozistas clandestinos se hallaban

⁶ Cf. Otto 1994 p.75; véase también Schröder 2002 p. 122.

⁷ Este es el motivo por el cual, según Sparr, el Pietismo es doblemente sospechoso para los luteranos ortodoxos (cf. Sparr 1984 p. 29).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

comprometidos. Principalmente, la inmanencia de Dios, que no se distingue del universo, aseguraba la posibilidad de la relación directa con la divinidad que, según había proclamado Lutero, cada persona podía conseguir por sí misma, sin necesidad de la mediación de sacerdotes, obispos ni papas. Si la ortodoxia luterana había visto en la Biblia el medio que podía posibilitar la relación entre los fieles y la divinidad. El panteísmo spinoziano ofrecía otra alternativa. Para aquellos que no veían en las Sagradas Escrituras una vía infalible para acceder a la palabra de Dios, para aquellos que no creían que se tratara del producto de la inspiración divina sino de la necesidad histórica y cultural de algunos seres humanos, el Dios del panteísmo ofrecía un modo diferente de solucionar el problema de la relación inmediata del hombre con Dios.⁸

Ahora bien, tal como señala Gilli, existen dos grandes tendencias al interior de la posición panteísta, en la que Dios y la naturaleza son considerados como un único ser.⁹ Existe una tendencia espiritualista, que identifica la naturaleza con Dios y de este modo realiza una cierta divinización del universo. Gilli indica que los filósofos de esta tendencia evolucionan hacia una interpretación idealista. La otra tendencia es la que resulta en una interpretación materialista del panteísmo, pues consiste en ver en esta posición un naturalismo en el que Dios se funde con la naturaleza y adquiere sus propiedades. Stosch, Lau y Edelman se inscriben dentro de esta segunda línea de interpretación y leen el sistema spinoziano como un panteísmo materialista. Sin embargo, ninguno de ellos considera que, al proponer la materialidad de la divinidad y su identificación con la naturaleza, estén abandonando la posición cristiana desde la cual reflexionan. Ninguno de ellos reivindica una posición atea absoluta, pues sostienen que Dios existe y es la naturaleza.¹⁰

Entre los textos producidos en este espíritu de oposición al orden eclesiástico vigente en la Iglesia reformada, encontramos el de Friedrich Wilhelm Stosch, *Concordia Rationis et Fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae*,¹¹ publicado en 1692 probablemente en la ciudad de Guben, en la provincia de Brandemburgo. Este texto representa uno de los documentos

⁸ Beiser sostiene que es sumamente importante comprender la conexión entre el panteísmo y los ideales políticos de estos radicales, pues el renacimiento de Spinoza a finales del siglo XVIII en Alemania fue, según él, una reafirmación de las ideas políticas de la Contra-Reforma protestante (cf. Beiser 1987 pp. 51-52).

⁹ Cf. Gilli 1983 p. 591.

¹⁰ Gilli sostiene que el panteísmo y la doctrina de Spinoza son fuentes fundamentales de lo que ella denomina el *materialismo alemán*, cuyo desarrollo investiga. Según su lectura, esta tendencia es inaugurada por Knutzen, continuado por los tres autores que analizaremos en lo que sigue –Stosch, Lau y Edelman– y por un puñado de pensadores relativamente desconocidos, como Knolblauch, Lichtenberg y Einsiedel. Sin embargo, señala que por haber partido de bases religiosas, el materialismo alemán permanecerá siempre por detrás del francés que no teme en abrazar el ateísmo (cf. Gilli 1983 p. 590 y ss.).

¹¹ W. Schröder reeditó este texto en *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung* (vol. I.2, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992). Un fragmento del libro se reproduce en el artículo de Stiehler 1955-6 pp. 113 y ss. Acerca de Stosch, véase Schröder 1987 pp. 32-58; Otto 1994 pp. 91-95; Walther 1995 pp. 200 y ss; Israel 2001 pp. 641-645.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

más importantes, si no el más significativo, de la recepción de Spinoza en la temprana Ilustración alemana. Stosch es el primero en utilizar expresamente términos y conceptos spinozistas de modo positivo.¹²

Educado en un ámbito calvinista liberal, Stosch entró en contacto con círculos socinianos y luchó por la tolerancia religiosa y la reconciliación de luteranos y calvinistas. Contra la posición de la ortodoxia que intentaba mantener la fe y la razón en compartimientos separados, Stosch apunta a demostrar no solo la completa armonía entre ellas, sino incluso la superioridad del conocimiento racional. Según él, dado que la revelación es muchas veces oscura, la razón debe examinarla y volver claro su contenido.¹³ Además, pone en cuestión la divinidad de los textos sagrados y afirma que muchos de sus pasajes están llenos de contradicciones y conceptos oscuros.

Aún cuando se discute si la principal inspiración de Stosch proviene de la doctrina spinoziana o de su contacto con los Socinianos,¹⁴ la influencia de Spinoza, tanto a través del *Tratado teológico político* como de las *Opera Posthuma*, en la obra es indudable por las numerosas referencias explícitas a él así como por la adopción de algunas de sus doctrinas. Principalmente, Stosch toma y reproduce la metafísica de la sustancia y los modos y, según Bäck, también la teoría de los afectos.¹⁵ Identifica a Dios con la naturaleza y afirma que "*Deus est unica et sola substantia*".¹⁶ Rechaza la distinción cartesiana entre pensamiento y extensión como absurda.¹⁷

Stosch interpreta a Spinoza desde una perspectiva atomista según la cual tanto el cuerpo como el alma son entidades materiales que se comportan de modo mecánico. En efecto, Dios es identificado aquí con la naturaleza y la naturaleza es considerada como un sistema atomístico material.¹⁸ Así, la adopción de la metafísica spinoziana —si bien puede ser considerada parcial y se entremezcla con otras doctrinas— fundamenta la posición materialista de este pensador clandestino de finales del siglo XVII, que continúa y profundiza esta tendencia, inaugurada según algunos por Matthias Knutzen,¹⁹ dentro de la compleja recepción del spinozismo en Alemania.

Stosch se inclina por una lectura panteísta del spinozismo. Sin embargo, a diferencia de los que interpretan el panteísmo de un modo espiritualista, Stosch se inscribe en la tendencia que ve en el panteísmo un naturalismo en el que Dios se funde en la naturaleza. Dios es, pues, la causa

¹² Cf. Walther 1995 p. 210.

¹³ Cf. Stosch, *Concordia Rationis et Fidei*, pp. 97-98.

¹⁴ Véase Schöder 1987 p. 35.

¹⁵ Cf. Bäck 1895 p. 50.

¹⁶ Stosch, *Concordia Rationis et Fidei*, p. 35.

¹⁷ *Ibidem*. Véase Israel 2001 p. 642.

¹⁸ Israel señala que la concepción del cuerpo humano de Stosch, estrictamente materialista, se basa en las enseñanzas del cartesiano holandés-alemán Theodore Craanen (cf. Israel 2001 p. 642).

¹⁹ Cf. Pfoh 1965 y Gilli 1983 p. 593.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

primera del mundo y se identifica con la naturaleza, que es puramente material. El ser humano no es más que una modificación de este único ente existente. Es una máquina particular, al igual que todos los otros seres vivos. Su vida y su alma consisten en un mecanismo de sangre y humores; el pensamiento es una función del cerebro y depende de sus movimientos.²⁰ En el plano de la moral, Stosch acepta el relativismo de los términos bueno y malo, que según él refieren únicamente a lo que promueve o es contrario a la vida.²¹

El libro, del que sólo se imprimieron 100 ejemplares, fue vendido en librerías de la provincia de Brandemburgo y generó un escándalo.²² El clero se mostró inmediatamente descontento. Se inició una investigación para dar con el autor, anónimo, y se descubrió que el texto había sido publicado en Guben y no en Amsterdam, tal como decía el pie de imprenta. El texto fue prohibido, en razón de sus puntos de vista heterodoxos. Las copias confiscadas fueron quemadas públicamente. Stosch fue perseguido y apresado. Perdió su puesto de Secretario en la corte del príncipe elector de Brandemburgo y fue obligado a retractarse. Durante la investigación y el proceso en su contra, Stosch no fue inmediatamente identificado como un seguidor de Spinoza, a quien hacía referencia entre muchos otros autores de dudosa reputación como Descartes, Hobbes, Lucrecio y Gassendi. Los cargos contra él fueron, explícitamente, de socinianismo.²³ Si esto puede querer indicar, tal como lo sostiene Schröder, que en esa época Spinoza no era aún percibido como una amenaza en las regiones del norte de Alemania, es probable que la acusación de socinianismo y la no enfatización de la influencia de doctrinas spinozianas respondiera más bien, como argumenta Israel, al contexto de discusión teológica al interior de la Iglesia de Brandemburgo y a los métodos de supresión peculiares usualmente utilizados en esa zona durante esa época.²⁴ El socinianismo era, probablemente hacia finales del siglo XVII, un peligro mayor y un tema de discusión más habitual. Pero hacia principios del siglo XVIII Stosch fue identificado como un seguidor de Spinoza. Efectivamente, en 1707 el libro fue denunciado por contener "atrocidades spinozistas". Estas atrocidades consistían precisamente en defender un punto de vista según el cual Dios y el mundo se confundían, es decir, por presentar una posición atea basada en una doctrina filosófica que hacía de todo el universo –Dios incluido– un ser material.²⁵

²⁰ Stosch, *Concordia Rationis et Fidei*, p. 48. Véase Gilli 1983 p. 594.

²¹ *Ibid.* p. 35. Véase Israel 2001 p. 642.

²² Cf. Schröder 1992 p. 10.

²³ Cf. Schröder 1987 pp. 36-37; Otto 1994 p. 94; Walther 1995 p. 210.

²⁴ Cf. Israel 2001 p. 644.

²⁵ Cf. Schröder 1987 p. 36; Otto 1994 p. 95; Walther 1995 p. 212.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

A pesar de la escasez de ejemplares y de la destrucción por parte de las autoridades políticas de muchos de ellos, durante las primeras décadas del siglo XVIII el libro de Stosch circuló en los ámbitos eruditos y fue celosamente buscado y requerido por coleccionistas, como una rareza. También se sabe que circularon copias manuscritas que permitieron que Stosch y su doctrina no cayeran en el olvido. Las referencias a su pensamiento en léxicos, en relación a la recepción del Spinoza, es habitual. Años más tarde, en 1743, luego de que la ascensión al trono de Federico II propiciara un clima de mayor libertad intelectual, el director del Gymnasium de Berlín, Georg Gottfried Küster, pronunció un discurso sobre Stosch y el *Concordia Rationis et Fidei*, en el que, sin entrar en detalles acerca de las posiciones escandalosas del autor, sí proveía a los interesados con datos precisos acerca de los autores que se habían ocupado, durante esos años, de exponerlas y examinarlas.²⁶

Theodor Ludwig Lau, un hombre bien instruido —estudió en Königsberg, Halle y Leiden— que hizo carrera en la burocracia del reino de Prusia, sí fue explícitamente identificado como un spinozista por sus contemporáneos.²⁷ Él mismo hace mención a ello en el prólogo a sus *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, publicado anónimo en 1717. Leo Bäck, y con él, muchos otros estudiosos del tema, sostiene que la influencia de Spinoza en Lau es indudable.²⁸ Otros, en cambio, ponen en duda incluso que haya conocido sus textos.²⁹ Sin embargo, el hecho de reconocerse y ser reconocido como un seguidor de Spinoza ya lo transforma en un protagonista indiscutido del proceso de recepción del spinozismo en Alemania.

El spinozismo de Lau también radica en su posición panteísta, según la cual Dios se identifica con la naturaleza. “En mi opinión, Dios es la naturaleza que todo lo produce (*natura naturans*), yo soy la naturaleza, que ha sido producida (*natura naturata*)”,³⁰ escribe. De esta manera, tanto Dios como la naturaleza quedan del lado de la *natura naturans*, el principio activo y productivo. El ser humano y las otras creaturas finitas son, pues, la *natura naturata*, resultado, producto. La conexión entre ambas, la *natura naturans* y una *natura naturata*, fundamenta y garantiza la íntima comunión entre la divinidad y los individuos. “Dios es el mar, yo soy el río; él el

²⁶ Cf. Israel 2001 p. 645.

²⁷ Cf. Otto 1994 p. 101.

²⁸ Cf. Bäck 1895 p. 60; Gilli 1983 p. 595.

²⁹ Cf. Schröder 1987 p. 130.

³⁰ “Für mich ist Gott die Natur, die alles hervorbringt (*Natura naturans*), ich bin die Natur, die hervorgebracht worden ist (*Natura naturata*)” (Lau, *Meditationes philosophicae* p. 87).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

agua, yo la gota; él el fuego, yo la chispa”, escribe.³¹ De este modo, al igual que Spinoza, Lau sostiene que la revelación divina se encuentra en el universo que rodea a los seres humanos y que éstos experimentan mediante sus sentidos y su razón. De modo que el estudio científico de la naturaleza reemplaza a la Biblia, que Lau considera un producto de la imaginación de los hombres, como vía de acceso a Dios.³² La razón es, pues, explícitamente reivindicada por este pensador de la temprana Ilustración, como la única fuente de verdad y la única capaz de reconocerla.

El libro de Lau, abiertamente hostil hacia la religión revelada —que él considera un instrumento de dominación política³³—, generó un escándalo en Frankfurt am Main, donde fue publicado. La radicalidad de su posición y la dureza de sus expresiones recuerda, como lo indica Schröder, a Knutzen.³⁴ Los pastores luteranos protestaron y las autoridades civiles reaccionaron inmediatamente, confiscando el escrito y quemándolo públicamente. Lau, acusado de ser el autor de tan monstruoso libro, fue encarcelado, declarado un ateo, un peligro para la sociedad y finalmente expulsado de la ciudad. Descontento, Lau apeló a su antiguo maestro de la Universidad de Halle, Christian Thomasius, renombrado profesor y defensor de la tolerancia. Pero Thomasius condenó el libro, señalando que el autor “se deja seducir por la lectura de los escritos del conocido ateo Spinoza”.³⁵

Lau no aceptó las críticas, se defendió de las acusaciones y decidió preparar una segunda parte de su libro, que apareció en Frankfurt y anónima en 1719.³⁶ Desacreditado intelectualmente, continuó su batalla a favor de la tolerancia religiosa. Desterrado de Frankfurt, vagó por diferentes ciudades sin encontrar un empleo firme. Al llegar a Königsberg, su ciudad natal, comprobó que su fama como ateo se había extendido y esto le impidió insertarse nuevamente en la comunidad. En 1729 debió someterse, pues, a una ceremonia pública de reconciliación con la Iglesia luterana, y abjuró de sus errores. Pero continuó siendo tratado como un enemigo público.³⁷ Sus últimos años, según se cree, los pasó en Hamburgo, bajo el seudónimo de Lenz.

³¹ “Er [Gott] ist das Meer, ich der Fluß; das Wasser, ich der Tropfen; das Feuer, ich der Funken. Die Erde, ich die Erdscholle; die Sonne, ich der Sonnenstrahl.” (Lau, *Meditationes philosophicae* p. 87).

³² Cf. Lau, *Meditationes philosophicae* p. 10.

³³ Cf. *Ibid.* p. 44.

³⁴ Cf. Schröder 1987 p. 129.

³⁵ “[Lau hat sich durch] Lesung des bekannten Atheisten Spinosae Schriften verführen lassen” (Thomasius, *Elender Zustand*, 255. Citado en Otto 1994 pp. 104-5).

³⁶ Cf. Schröder 1987 p. 129; Otto 1994 p. 102.

³⁷ Cf. Israel 2001 p. 653.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

Pero fue Johann Christian Edelmann quien, por primera vez en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania, desplegó abiertamente el estandarte del spinozismo³⁸ y protesta contra la opinión generalizadamente aceptada acerca de la doctrina de Spinoza. Estudió teología en Jena y, por influencia de su profesor Buddeus reaccionó contra la nueva filosofía de Wolff, quien en 1723 protagoniza una durísima disputa en la universidad de Halle luego de ser acusado de ateísmo y de spinozismo –que, como veremos en el apartado siguiente, puede ser considerada una segunda polémica del spinozismo–. De modo que ya en sus años de estudiante Edelmann debió conocer el nombre de Spinoza.³⁹ Influido por los escritos de Gottfried Arnold,⁴⁰ Edelmann pronto se apartó de la ortodoxia luterana y se vinculó con diferentes sectas protestantes hasta adherir a los “inspirados”. Luego de trasladarse por varias ciudades y llevar una vida inestable aunque siempre dedicada al estudio y la lectura, en 1740 se le presenta por primera vez la posibilidad de leer a Spinoza.

El testimonio que él mismo ofrece en su *Selbstbiographie* (1752) acerca de su primera lectura del *Tratado teológico-político* pone en evidencia, por un lado, cuán poderosa era aún la imagen de Spinoza como ateo peligroso y maldito y hasta qué punto esta imagen difundida entre los hombres de letras impedía su conocimiento y lectura. Por otro lado, su testimonio muestra que el hecho de leer a Spinoza, autor condenado por sus maestros, era ya en sí mismo un acto de rebeldía. Edelmann recibe la obra de Spinoza en una encomienda de libros que le envía un amigo desde Berlín.

“El primer [libro] que atrajo mi ánimo con una fuerte conmoción interior, fue el *Tratado teológico político* de Spinoza; el atroz retrato que mis profesores me habían transmitido de este libro y de su autor quizás podría haberme conducido a dejarlo de lado sin haberlo leído, si yo no hubiese sabido por experiencia que lo mejor se encontraba en todos los escritos contra los cuales estos Señores solían advertir más fuertemente.”

“Das Erste, worauf mein Gemüth durch einen starken innerlichen Zug gelencket wurde, war des Spinozae *Tractatus Theologico-Politicus*; das scheußliche Portrait, das mir meine Lehrer von diesem Buche und seinem Versaßer gemacht hatten, würde vielleicht vermögend gewesen seyn, mich zu bewegen, es ungelesen wieder von mir zu legen, wenn ich nicht bereits aus der Erfahrung gewust

³⁸ Cf. Grunwald 1897 (reed. 1986) p. 49.

³⁹ Cf. Bourel 1983 p. 584.

⁴⁰ Gottfried Arnold es uno de los impulsores del movimiento pietista y tuvo gran influencia tanto en Dippel como en Edelmann. En su obra titulada *Kirchen- und Ketzer-Histoire* [Historia de la Iglesia y la herejía], publicada en 1700, Arnold establece, por primera vez en lengua alemana, que la imagen generalmente sostenida y ampliamente difundida de Spinoza era contradictoria. Más aún, afirma que, explícitamente, Spinoza no se opuso a la existencia de Dios y que él mismo se había expresado en contra del ateísmo (cf. Arnold *Kirchen- und Ketzer-Histoire*, p. 585). Acerca de Arnold, véase Otto 1994 pp. 130 y ss.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

hätte, daß in alle den Schriften, wovon diese Herren am meisten zu warnen pflügen, das meiste Gute stecke.”⁴¹

Edelmann decide leer el *Tratado teológico político* convencido de que allí encontraría la verdad que sus maestros habían querido mantener oculta. Admite, pues, que lo leyó sin temor y con máxima atención. Su independencia intelectual, el hecho de no pertenecer ni al orden clerical ni a ninguna institución educativa le permitió un acceso al filósofo maldito que otros, social y económicamente condicionados no podían realizar.⁴² Allí descubrió al “honesto Spinoza, cuyo solo nombre lo había hecho estremecer durante sus años de estudiante.”⁴³ El impacto de esta lectura fue inmenso. Descubrió que el verdadero Spinoza no se correspondía con la imagen horrorosa que sus maestros habían pintado de él y ese mismo año redactó en pocos meses su obra *Moses mit aufgedeckten Angesichte* [*Moisés con el rostro descubierto*], en la que se declara públicamente como spinozista.

La obra consiste en un diálogo asistemático y escrito de modo desordenado.⁴⁴ Con una radicalidad sin precedentes en la lengua alemana,⁴⁵ Edelmann adopta la tesis central del *Tratado teológico político* y sin ningún tipo de ambigüedad, niega que la Escritura sea un producto de la inspiración divina. Además, reproduce los tres panfletos de Knutzen y adhiere a sus críticas a los clérigos y a los magistrados, quienes según él sólo buscan ejercer el poder y la dominación sobre los fieles. De modo que Edelmann utiliza a Knutzen y a Spinoza como una fuerza destructiva contra el clero y la estructura jerárquica de la Iglesia. El título del libro indica ya cuál es la propuesta de Edelmann: no aceptar ciegamente lo que dice la Biblia ni lo que el clero establece, sino atender a lo que se esconde detrás del velo de Moisés. Hay que buscar al *vermasquierter Schreiber*, al escritor enmascarado.

Pero además de ser fuente de su inspiración para su ataque contra los dogmas y la estructura de la Iglesia luterana ortodoxa, Spinoza ofrece a Edelmann un elemento positivo sobre el cual construir su propia posición. El spinozismo es una doctrina a reivindicar:

⁴¹ Cf. Edelmann, *Selbstbiographie* p. 350.

⁴² Así lo explica Grossman en su introducción a la reproducción facsimilar de Johann Christian Edelmann, *Sämliche Schriften in Einzelausgaben*, tomo VII.1 *Moses mit aufgedeckten Angesichte*, Fromman Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972, p. vi.

⁴³ “Ich nahm also den ehrlichen Spinozam, dessen bloßen Name mir in meinen Universitätsjahren schon ein Schaubern verursachte, nunmehr nicht nur ohne Furcht in die Hände, sondern ich laß ihn auch mit großer Aufmerksamkeit durch.” (Edelmann, *Selbstbiographie* p. 350).

⁴⁴ Los dos personajes principales llevan los elocuentes nombres de *Lichtlieb* y *Blindling*. Luego se suman un pastor llamado *Stockfinster* –que se traduciría como *Nohecerrada*– y un superintendente de nombre *Frissumsonst* –*¿Devoragratiss?*–.

⁴⁵ Cf. Otto 1994 p. 106. Emanuel Hirsch afirma: “Noch niemals war in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das wie Edelmanns *Moses* den gesamten Bibelglauben und dazu das christliche Dogma von vorne bis hinten verneinte, das sich offen zur spinozistischen Lehre von Gott und Welt bekannte und die üblichen Vorstellungen von Wunder, Vorsehung und Gebet so rücksichtslos zu Boden stieß” (Hirsch 1951 p. 413).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

“Me dirás tal vez que [Spinoza] es un ateo y yo no sabría qué otra cosa responderte, salvo que preferiría ser un ateo con Spinoza en la opinión de tus detractores privilegiados, que un ortodoxo con el Señor Stockfinster.”

“Du möchtest sagen, das war ein Atheist, und ich wüßte dir nichts bessers drauf zu antworten, als daß ich in den Augen deiner privilegierten Verleumder lieber mit Spinoza ein Atheist, als mit dem Herrn M. Stockfinster ein Orthodox seyn wolte.”⁴⁶

Contra la ortodoxia cristiana que fundamenta su Dios en la revelación bíblica, que Edelmann considera una idolatría de la letra, él propone una doctrina de un *Dios viviente*.⁴⁷ El acuerdo fundamental entre Edelmann y Spinoza reside en la afirmación de que Dios es el ser de todas las cosas, *das Wesen aller Dinge*. Para fundamentar esta concepción de la divinidad, recurre a citas de la Biblia, fuentes neoplatónicas y patrísticas. “Los antiguos cristianos fueron buenos spinozistas”,⁴⁸ concluye.

Este Dios viviente es una fuerza que actúa en el interior del ser humano. Es, además, la fuente de toda verdad. La verdad, sostiene Edelmann, “siempre es inspirada por Dios, sea que se encuentre en Ovidio o en la Biblia.”⁴⁹ Dado que la Biblia incluye muchas cosas falsas, contradictorias y ambiguas, su contenido no puede considerarse la palabra de Dios.⁵⁰ Si la Biblia fuese el mensaje divino, sería la misma para todos los pueblos y no existirían desacuerdos respecto de su interpretación. La conclusión de Edelmann coincide con la del *Tratado teológico político*: la enseñanza fundamental de las Sagradas Escrituras puede ser descubierta sin dificultades y consiste en amar a Dios sobre todas las cosas.⁵¹ El Dios verdadero, escondido tras el velo de Moisés, es en realidad el Dios de Spinoza. Por eso Edelmann abraza su supuesto ateísmo.

Edelmann sostiene que Spinoza fue expulsado de Sinagoga y acusado de ateísmo debido a la ignorancia de los hombres acerca de la verdadera naturaleza de Dios. El rechazo de la idea de

⁴⁶ Edelmann, *Moses* I pp. 138-9.

⁴⁷ “Los Dioses bíblicos deben caer, para que el Dios viviente vuelva a ser reconocido por los seres humanos.” [“Der Bibel-Götze muß fallen, soll anders der lebendige Gott wieder von den Menschen erkannt werden”] (Edelmann, *Moses* II p. 45).

⁴⁸ “Die alten Christen waren gute Spinozisten!” (Edelmann *Moses*, II p. 134).

⁴⁹ “[Wahrheit] ist immer von Gott eingegeben, si mag im Ovidio oder in der Bible stehen” (Edelmann, *Moses* I p. 37). La misma idea es más radicalmente expresada pocas páginas después: “Denn die Wahrheit ist allemahl von Gott, es sage sie Aesopus oder Paulus, Christus oder Confucius. Denn es ist und bleibt, wie mehrmals schon erwähnt, nu rein Geist der Wahrheit, und das, was wir als wahr erkennen, das ka nuns von niemand anders als von ihm eingegeben werden” (Edelmann *Moses*, I p. 51).

⁵⁰ Cf. Edelmann *Moses*, I pp. 15 y ss. En este sentido, Bourel sostiene que la teoría de la inspiración sostenida por la ortodoxia es más bien rechazada que refutada por Edelmann (cf. Bourel 1983 p. 588).

⁵¹ Cf. Edelmann *Moses* I p. 108.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

inmanencia divina reside, según él, en cierta necesidad humana de afirmar su propia independencia respecto de Dios, que él identifica con el pecado original. Spinoza, en cambio, no cayó en este error.

Para explicar el concepto de su Dios viviente, Edelmann recurre principalmente a la noción de conciencia [*Gewissen*] y de razón [*Vernunft*], tal como las encuentra en los manuscritos de Knutzen que reproduce completos⁵² y en ciertas fuentes estoicas. Este concepto del Dios viviente, que posee conciencia y razón, entra en conflicto con el Dios de Spinoza.⁵³ Edelmann intenta, sin embargo, buscar el modo de armonizar ambas posiciones y, basándose en una interpretación del spinozismo como un emanacionismo y panteísmo recurre a él para explicar la relación entre Dios y el universo creado.⁵⁴ Y al igual que Stosch y Lau, Edelmann se inclina por una posición materialista. Según él, Dios y la materia son absolutamente inseparables y “sin la materia, Dios jamás podría haber producido un mundo material”.⁵⁵

Moses mit aufgedekte Angesichte apareció el mismo año que Federico II fue coronado como rey de Prusia inaugurando así la era de la *Aufklärung*. Consciente de las contradicciones que un príncipe ilustrado, garante de la libertad de pensamiento y de la tolerancia implicaban, Edelmann concluye su libro con una crítica a la oda que Voltaire había escrito para la ocasión, titulada *Au Roi Prusse –sur son avènement au throne*, cuya traducción al alemán había sido publicada en el *Hamburger Correspondent*.⁵⁶ La oda celebra la llegada al trono de Federico, anunciando una nueva era de tolerancia en Prusia. Explícitamente, hace referencia a Wolff –acusado de ateísmo, a quien Voltaire llama *mártir de la razón* que ha sido *perseguido por el error*– y asegura que sus escritos, así como los de Bayle y Leibniz encontrarían a partir de ese momento la protección del rey. Como indica Grossmann,⁵⁷ además de la repulsión que le genera la glorificación que hace Voltaire de un soberano terrenal, los ejemplos filosóficos elegidos significaban poco para un seguidor de Knutzen y de Spinoza.

⁵² Cf. Edelmann *Moses*, II p. 40. Acerca de Knutzen y su conexión con Spinoza, véase *supra*, capítulo 2. Acerca de cómo conoció Edelmann a Knutzen, véase Grossmann 1972 pp. xiii y ss.

⁵³ Cf. Grossmann 1972 p. xx. La falta de sistematicidad en la exposición y la frecuente ambigüedad de sus expresiones hace difícil valorar hasta qué punto Edelmann coincide con Spinoza. Como indica Bell, muchas de sus doctrinas –como la de un sistema de premios y castigos a la virtud o al vicio, su noción de creación– contradicen los principios básicos de la ética de Spinoza y muchas de sus nociones provenían más bien de otras fuentes, como el pietismo, las corrientes neoplatónicas y herméticas y el pensamiento místico de Dippel (cf. Bell 1984 p. 19; también Otto 1994 p. 107). En realidad, similarmente a los otros supuestos spinozistas clandestinos, el pensamiento de Edelmann consiste en una mezcla de elementos sumamente heterogéneos puestos al servicio de su lucha contra la ortodoxia protestante.

⁵⁴ “... wir sin deben nichts mehr als jene, nemlich gewisse Arten, wodurch Gott bald auf diese, bald auf jene Art beweiset, daß Er ist, wesswegen auch Spinoza, der sich gern kurz auszudrücken gewohnt war, zu sagen pflegte, die Creaturen wären nur Modificationes essentiae divinae” (Edelmann, *Moses* II p. 149).

⁵⁵ “Er [Gott] und die Materie gehören unzertrennlich zusammen und ohne die Materie würde Gott nimmermehr eine materialistische Welt hervorbringen können” (Edelmann, *Moses* III p. 7).

⁵⁶ *Hamburger Correspondent* N. 128, 1740.

⁵⁷ Cf. Grossmann 1972 p. xxix.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

Con un tono sumamente violento, Edelmann logra indicar dos problemas centrales de la *Aufklärung*. En primer lugar, el problema de la veneración del poder terrenal. Según él, sólo Dios merece ser honrado y celebrado. Los hombres, en cambio, son todos iguales: "¿Qué clase de diferencia hay entre el más luminoso de todos los monarcas y el más oscuro de todos los esclavos, cuando es de noche?",⁵⁸ exclama. Basándose en las críticas al orden político y social que se encuentran en los textos de Knutzen, Edelmann critica el endiosamiento de los monarcas desde una convicción profundamente religiosa. En segundo lugar, plantea la cuestión de hasta qué punto se extendería el nuevo régimen de tolerancia. Edelmann parece escéptico acerca de la posibilidad de que Federico imponga una verdadera libertad de pensamiento. En su opinión, la verdad no requiere de ninguna protección real, pues ésta no requiere de una luz que la alumbré, sino que ella misma se presenta en aquellos capaces de reconocerla.⁵⁹ La *autoridad* y la *verdad* son, al parecer, dos conceptos difíciles de armonizar para este hombre que, tal como lo confirmaría la historia inmediatamente posterior, vio correctamente las dificultades a las que se enfrentaba un proyecto espiritual que encontraría sus límites en el ejercicio de la política.

Tanto *Moses* como un segundo escrito publicado por él en 1743, *Die Göttlichkeit der Vernunft*, tuvieron una circulación y una influencia amplísima en su época. La persecución en su contra comenzó inmediatamente. Cientos de panfletos, artículos de revistas y escritos apuntan contra sus tesis. La *Berlinische Bibliothek* brinda detalles acerca del proceso.⁶⁰ Inmerso en las polémicas, el consistorio le pide que haga una confesión. Escribe y publica en 1746 su *Abgenöthigtes Jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniß* [*Confesión de fe impuesta que los otros no están obligados a aceptar*], en donde se refiere a la Biblia como un conjunto de escritos producidos por hombres, que responden a un contexto determinado y sirven asimismo a un fin determinado.⁶¹ Las polémicas no cesaron. Fue expulsado de Berlenburg, la ciudad donde residía, y luego también de Neuwied. Después de errar por el norte de Alemania, encontró refugio en Berlín. En 1750 la *Kayserliche Bücher-Commission* ordenó que se quemaran algunos de sus libros. Vivió sus últimos años en Berlín, sumido en la pobreza y la clandestinidad, impedido de publicar ninguno de sus escritos. Mendelssohn lo conocerá viejo, débil y disminuido.⁶² Muere olvidado en 1767.

⁵⁸ "Was für eine Unterschied ist doch, zwischen dem aller durch lauchtigsten Monarchen, und dem allerstockfinstersten Slaven, wenns Nachts ist?" (Edelmann, *Moses* III p. 155).

⁵⁹ Cf. Edelmann, *Moses* III p. 150.

⁶⁰ Cf. Bourel 1983 p. 585.

⁶¹ Cf. Bell 1984 p. 18.

⁶² JubA XI p. 20-21 (carta a Lessing, 19 de noviembre 1755).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

De modo que, aún cuando 1740 sea la fecha de inicio de una nueva era de tolerancia en el reino de Prusia, la persecución a la que Edelman se vio sometido pone en evidencia que todavía era peligroso declararse spinozista y que incluso en Berlín, sede de la *Aufklärung*, existieron instituciones y mecanismos de censura.

La reacción contra la ortodoxia religiosa y el recurso que hace Edelman al spinozismo, del cual se declara partidario, sí es un indicativo de que algo estaba cambiando. La rebelión frente a la autoridad exterior, tanto en el ámbito religioso al reaccionar contra la divinidad de las Sagradas Escrituras –la idolatría de la letra– como en el ámbito político al denunciar el error de venerar a los monarcas, que no se distinguen realmente del resto de los hombres y cuya autoridad no puede ser comparada a la autoridad de Dios, único rey y legislador, muestra hasta qué punto Edelman puede ser considerado como un verdadero ilustrado. Pero además, con su lectura del spinozismo –parcial y tendenciosa, si se quiere– Edelman se revela como el primer teólogo en indicar la doctrina spinoziana como el criterio de la religiosidad en general.⁶³ De modo que no se limita a establecer, como Jelles y Wachter en su segunda interpretación, que el spinozismo es compatible con el cristianismo. Para él, se trata de una superación del cristianismo ortodoxo o más bien de una vuelta a los orígenes, a ese cristianismo primitivo que reconocía a Dios como el ser de todas las cosas. Este mismo camino será tomado años más tarde por Herder, como un intento explícito de reivindicar al spinozismo en el plano de la religión y la moral.

Paralelamente a esta sucesión de autores que vieron en Spinoza una fuente de inspiración para su lucha contra la ortodoxia y el poder político, siendo acusados y perseguidos por spinozistas y por ateos, en 1720 se desencadena en la Universidad de Halle una polémica en la cual esos mismos cargos serían hechos contra Christian Wolff, padre de la Ilustración alemana. A diferencia de los spinozistas clandestinos, Wolff rechaza esta acusación y no se reconoce como un heredero ni de la doctrina metafísica ni de la posición teológico-política del filósofo maldito. La conexión entre estos pensadores heterodoxos y el gran padre de la Ilustración alemana, heredero y sistematizador de Leibniz reside sin duda en la convicción compartida entre todos ellos acerca de la capacidad de la razón humana para descubrir la verdad sin necesidad de recurrir al auxilio de la revelación bíblica. La acusación de spinozismo lanzada contra Wolff remite, pues, a un sentido mucho más preciso: su racionalismo, inaceptable para los luteranos ortodoxos de Halle.

Ahora bien, la polémica contra Wolff también se entrelaza con la llegada al trono de Federico II y el advenimiento de la Ilustración alemana. Su caso, sin embargo, tal como

⁶³ Cf. Otto 1994 p. 107.

adelantamos al mencionar el poema que Voltaire dedica a celebrar la coronación del nuevo rey ilustrado, parece mostrar la cara más positiva de esta nueva era.

2. La acusación de spinozismo contra Wolff

Con el apoyo de Leibniz y de Tschirnhaus, en 1706 Wolff se trasladó de Leipzig a Halle, para ocupar un cargo de profesor de matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de esa ciudad. Pronto se transformó en uno de los impulsores de ciertos valores hoy identificados con el movimiento ilustrado. Al igual que Christian Thomasius, Wolff decidió escribir en alemán, con la expresa intención de que sus ideas llegaran a la mayor cantidad de personas posible.⁶⁴ A diferencia de Thomasius, Wolff sostuvo desde el inicio una posición racionalista.

Inclinado a las matemáticas, Wolff trasladó la pretensión de universalidad, coherencia y evidencia racional propia de esas ciencias al ámbito de la filosofía. En este sentido, la filosofía es definida por él como la ciencia que, mediante el uso de la razón natural obtiene conocimientos seguros a partir de principios seguros.⁶⁵ La filosofía no permanece, pues, en el mero ámbito de los hechos, sino que avanza hacia el ámbito de la posibilidad de su fundamento; supera el ámbito de lo particular y versa sobre lo universal. Por eso la filosofía es la que delimita los objetos particulares de las otras ciencias y les provee conceptos claros, principios firmes y un método exacto. En este sentido, Wolff considera que la teología puede servirse del método filosófico para examinar racionalmente las verdades obtenidas por otros medios, como la revelación, la inspiración, la gracia. Es conocido el dicho wolffiano según el cual la filosofía puede ser considerada la criada [*Dienstmagd*] de las otras ciencias, en el sentido de que es la encargada de llevar la lumbre, para que las mujeres, que caminan en la oscuridad, no tropiecen.⁶⁶

Al igual que Leibniz, Wolff no cree que las verdades de la teología difieran de las verdades de la filosofía, sino que ambas ciencias alcanzan los mismos resultados aunque por vías diferentes.

⁶⁴ Poco a poco, surgía en Alemania un público lector por fuera de los ámbitos académicos universitarios, interesado en cuestiones de índole filosófica, teológica y científica, lector de las publicaciones periódicas que tanto éxito tuvieron durante el siglo XVIII y que tanto contribuyeron a la difusión de la *Aufklärung*.

⁶⁵ Respecto de la noción de filosofía de Wolff, véase Otto 1994 p.151 y Schneider 1986 pp. 9 y ss.

⁶⁶ "Denn obschon die Weltweisheit in einem nicht gar bequemen Verstande, eine Dienstmagd der höhern Facultäten genant wird, weil sie die Gründe an die Hand gibt, dadurch dasjenige deutlicher und weisser wird, welches es sonst weniger ist; und also eine Dienstmagd genennet wird, in so fern sie ihrer Frauen, die sonst im finstern wandeln würde, das Licht vorträget, damit sie nicht etwa falle; so ist doch einme Weltweisen nichts daran gelegen, mit was für einem Nahmen eine Sache bleget werde, wenn nur die Wahrheit der Sache ausgemachet wird." (Christian Wolff, *In wie ferne die Philosophie keine Magd sey*, en Idem., *Gesammelte kleine philosophische Schriften, welche zu der Vernunftlehre gehören*, t.3, Renger, Halle, 1737, pp. 72-73).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

Su interés no es eliminar la teología, sino asegurarse una *teología natural*, que pudiera alcanzar todas las verdades esenciales de la revelada, pero únicamente por vía racional. Sin poner en peligro la validez de la revelación, Wolff defiende de modo absoluto la autonomía de la razón. Esto, no obstante sus afirmaciones explícitas intentando impedirlo, trae como consecuencia la pérdida para la revelación de cualquier superioridad frente a la razón natural, capaz de acceder por sí sola a todas las verdades, incluidas las de la revelación.⁶⁷ Así pues, a pesar de que no tenía ninguna intención de poner en riesgo el cristianismo, pues creía que la investigación racional de las verdades del cristianismo era el modo de establecerlas más firmemente, el principio de racionalidad y la utilización del método matemático defendidos por Wolff fueron percibidos como una amenaza por muchos de sus contemporáneos.

En 1713, Wolff comenzó a publicar una serie de libros sobre diferentes temas de filosofía que fueron muy exitosos en Alemania y que le trajeron gran notoriedad. Su sistema empezó a enseñarse en otros centros de estudios, él mismo fue nombrado miembro de las principales academias de Europa, le fueron otorgadas pensiones y recibió invitaciones de otras universidades. Sin embargo, en Halle, Wolff tenía numerosos opositores, tanto entre los filósofos como entre los teólogos. Efectivamente, desde el comienzo, sus colegas de las otras facultades de la Universidad de Halle vieron con desconfianza algunos de los principios de pensamiento wolffiano y en seguida lo relacionan con ciertas ideas comúnmente atribuidas a Spinoza.⁶⁸ Los miembros de la Facultad de teología veían su racionalismo con horror, por considerar que conducía al fatalismo y al rechazo de la revelación y los milagros.

En 1721 Wolff fue nombrado rector de la Universidad y su discurso inaugural, titulado *Oratio de Sinarum philosophia practica [Acerca de la filosofía práctica de los chinos]*,⁶⁹ fue el hecho que desencadenó la polémica con los teólogos y Joachim Lange (1670-1744) acusó públicamente a Wolff de ateísmo y de *spinozismo*.⁷⁰

Recurriendo al ejemplo de los chinos confucionistas, el objetivo del *Prorektoratsrede* es mostrar que los principios éticos son independientes de la creencia religiosa. Wolff sostiene que la moral de los chinos se basa en el conocimiento, a través de la razón, de las nociones de bien y de mal y que, por lo tanto, el ejercicio de la virtud depende de la investigación racional de la

⁶⁷ Existe, en este punto, una contradicción entre la intención personal de Wolff y la tendencia científica de su filosofía. Al respecto, véase el artículo de Günter Gawlick, "Christian Wolff und der Deismus" (1986).

⁶⁸ Cf. Otto 1994 p. 137.

⁶⁹ M. Albrecht realizó una edición bilingüe de la obra: Christian Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia practica/ Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Meiner, Hamburg, 1985.

⁷⁰ Acerca de la polémica entre Lange y Wolff, véase el artículo de Bruno Bianco, "Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff" (1989), pp. 111-155. Véase también Beck 1969 pp. 259-261.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

naturaleza. Independiente de toda revelación, la moral se funda únicamente en la razón. El ser humano es, por tanto, capaz de actuar virtuosamente a partir de sus propias capacidades, sin necesidad de una norma exterior que le provea de un criterio para juzgar el bien. Los chinos son, según Wolff, el perfecto ejemplo de los ateos, pues no conocen al creador del universo, que sin embargo son virtuosos, pues su virtud es mundialmente reconocida. De modo que la moral es posible aún sin una religión revelada.⁷¹

Los profesores de la facultad de Teología no tardaron en reaccionar. En un texto titulado *Causa Dei et Religionis Naturalis Adversus Atheismum*, aparecido en 1723, Joachim Lange se ocupa de analizar todos los sistemas que él considera que pueden llevar al ateísmo o que son en sí mismos ateístas. Según Lange, el ateísmo es el resultado de un intelecto corrupto y los sistemas que conducen a él deben ser considerados *pseudophilosophia*.⁷² Mientras que, por ejemplo, la filosofía estoica y la doctrina de Hobbes son presentadas como conteniendo la causa del ateísmo y el sistema cartesiano como una doctrina que puede dar ocasión a este error, Lange afirma que el spinozismo es en sí mismo un sistema ateísta.⁷³ Este juicio se basa en el hecho de que Spinoza considera que Dios es el universo y que el universo es Dios además de que éste establece una absoluta necesidad sobre todas las cosas que elimina la noción de contingencia y anula la posibilidad de los milagros. De modo que el primer error de Spinoza reside, según Lange, en haber hecho de Dios la sustancia del mundo, es decir, de negarlo.⁷⁴ El segundo error es haber establecido, al igual que los estoicos, un “*absoluto mechanismi fato*” que implica la negación de la libertad tanto en Dios como en los hombres.⁷⁵ Entre los seguidores de Spinoza en el territorio germano, Lange nombra a Knutzen y al autor del *Concordia Rationis et Fidei*, obra que cita extensamente.

Un año más tarde, Lange publica otro escrito, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolfischen Systemate Metaphysico...* [*Descubrimiento modesto y preciso de una filosofía falsa y perniciosa en el sistema metafísico wolffiano...*], donde distingue dos clases de spinozismo. Un *spinozismus partialis*, que se limita a reconocer un nexo físico-mecánico entre las cosas, y un *spinozismus totalis*, que combina ese *nexus* con la doctrina de la única sustancia.⁷⁶ Según él, Wolff era un spinozista de la primera clase, moderado, que no había caído tan profundamente en este error como para abrazar una posición panteísta. La acusación, sin

⁷¹ Cf. Wolff, *Oratio de Sinarum* pp. 24 y ss.

⁷² Cf. Lange, *Causa Dei* pp. 32 y ss.

⁷³ “Systema Benedicti Spinozae no tam causam atheismi, quam atheismum ipsum, continet, at verborum ac sophismatum involucris, geometricam evidentiam mentientibus, vaferrime oberctum” (Lange, *Causa Dei*, Proposición X, p. 54).

⁷⁴ Cf. Lange, *Causa Dei* p. 55.

⁷⁵ Cf. Lange, *Causa Dei* p. 56.

⁷⁶ Cf. Lange *Bescheidene und ausführliche Entdeckung* p. 476.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

embargo, seguía en pie: Wolff, al aplicar el método matemático en filosofía, caía en el fatalismo, en el ateísmo, en el spinozismo.⁷⁷

Lo cierto es que sus enemigos veían una coincidencia fundamental entre el sistema wolffiano y el de Spinoza: la adopción del método matemático como garantía de la verdad en filosofía. Los teólogos pietistas de Halle, contrarios a las tendencias ilustradas, y el resto de sus heterogéneos enemigos –entre ellos, el luterano ortodoxo V.E. Löscher, el profesor de la facultad de teología de Jena J.F. Budde, incluso el heterodoxo J.C. Dippel⁷⁸– estaban de acuerdo en que en el uso de este método conducía a una comprensión mecanicista de la naturaleza física y espiritual, que implicaba la negación de la libertad tanto humana como divina y, por lo tanto, la destrucción de la religión y la moral. Como Lange, veían principalmente, una coincidencia entre la teoría de la armonía preestablecida, que Wolff había adoptado de Leibniz, y la doctrina del paralelismo entre atributos defendida por Spinoza.⁷⁹ Las acciones del cuerpo quedaban desconectadas de la dimensión espiritual del hombre y, por tanto, no caían en el ámbito de su responsabilidad.

Tampoco el concepto wolffiano de Dios satisfacía las exigencias de sus religiosos enemigos. Por un lado, la creación por parte de Dios del mejor de los mundos posibles y el hecho de que Él mismo ya conociera todos los acontecimientos que lo conformaban, parecía transformar a Dios en un elemento innecesario para el transcurso de la historia e, incluso, en responsable de la existencia del mal. Por otro lado, la adopción por parte de Wolff del principio de razón suficiente, incluso en el ámbito de las acciones divinas, parecía aniquilar por completo su libertad, pues en efecto, Dios no puede no elegir lo mejor.

Wolff se vio en la obligación de defenderse. En julio de 1723, hizo publicar una nota en el *Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen* de la ciudad de Leipzig, con el fin de establecer las diferencias entre su propio sistema y el de Spinoza. Consideró infundadas las acusaciones en su contra, que en muchos casos recurrían a una voluntaria tergiversación de sus palabras. Nuevamente, en otro texto de 1723, *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, decide aclarar el asunto y establece que la diferencia esencial entre su sistema y el spinoziano reside en su comprensión de las nociones de *posibilidad*, *necesidad* y *contingencia*.⁸⁰ Spinoza identifica lo posible con lo real y aniquila, así, la libertad divina. Para Wolff, en cambio, *posible* es todo aquello que puede ser pensado sin contradicción; *necesario* es todo aquello cuyo contrario la implica. El Dios wolffiano no está, según él, obligado a elegir aquello que es sólo posible, aunque lo elige en

⁷⁷ Cf. Lange *Bescheidene und ausführliche Entdeckung* pp. 78 y ss.

⁷⁸ Cf. Otto 1994 pp. 149-50.

⁷⁹ Cf. Otto 1994 p. 140.

⁸⁰ Cf. Wolff, *De differentia nexus*, pp. 14-23

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

vistas a la creación del mejor de los mundos. Según Wolff, el principio de razón suficiente no se opone al hecho de la libertad divina, así como la providencia de Dios no vuelve necesarias las acciones de los hombres. Éstas son siempre contingentes.⁸¹

Además de argumentar conceptualmente contra su supuesto acuerdo con Spinoza, Wolff protestó ante la corte de Berlín. Pero en vez de conseguir el favor oficial, el 8 de noviembre de 1723, Friedrich Wilhelm I, un ferviente pietista apodado el *Rey soldado*, lo expulsó de su cargo y le ordenó que abandonara el territorio prusiano dentro de las cuarenta y ocho horas o sería ahorcado. Aparentemente, alguien habría convencido al rey de que, de acuerdo con el sistema wolffiano, un soldado que huye en medio de una batalla no sería culpable de desertión, pues según él, esto no era sino el resultado necesario de los mecanismos físicos que rigen la naturaleza corpórea. Además de desterrar a Wolff, el rey ordenó que todos profesores wolffianos fueran expulsados de las universidades y prohibió la lectura y difusión de sus textos. El condenado huyó de Halle y aceptó la invitación de la Universidad de Marburg, de sesgo calvinista.

La polémica contra su doctrina no se detuvo. Lange y Budde continuaron acusando a Wolff de quitar todo fundamento a la moralidad humana, de dar lugar al ateísmo y de ser un seguidor de Spinoza. En Marburg, Wolff no cesó de escribir, aunque a partir de ese momento prefirió hacerlo en latín. Dado que su fama siguió creciendo, diez años más tarde, en 1733, Friedrich Wilhelm I, arrepentido de haber condenado a la figura principal de la filosofía alemana, le extendió una invitación para que regresara al reino con honores. Wolff declinó la oferta.

La asociación de su doctrina con el ateísmo y el spinozismo lo obligaron a continuar intentando desembarazarse de la acusación, que no sólo era considerada injusta por él sino que traía consigo la escandalosa asociación a un personaje durante tantas décadas denostado. Para lograrlo, Wolff tuvo que dedicarse a estudiar los textos de Spinoza, tarea que, es probable, jamás habría emprendido de no haber sido por esta necesidad de defenderse y distinguirse de su doctrina.⁸² El resultado de este estudio es la refutación del sistema metafísico spinoziano que Wolff incluye en la segunda parte de su *Theologia naturalis* publicada en 1737, que representa un verdadero hito en la historia de la recepción de Spinoza en Alemania. Hasta entonces ningún pensador en el territorio

⁸¹ Este argumento no convenció a sus enemigos, que en la sucesión de la polémica, sostuvieron que, incluso si Dios puede elegir entre infinitos mundos posible, cada uno de estos mundos se desarrollaría de modo mecánico y necesario, sin que Dios pueda intervenir en ellos.

⁸² Cf. Gawlick 2002 p. 118.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

alemán se había ocupado de analizar la teoría metafísica de Spinoza, tal como ésta es presentada en la *Ética*, de modo tan serio, filosófico y sistemático.

Sin recurrir a la estrategia que había sido habitual durante los últimos decenios, esto es, las injurias y calumnias y basándose en una lectura directa de la *Ética*, Wolff se propone refutar filosóficamente al spinozismo. Esta actitud, que refleja una enorme confianza en la razón como instrumento para criticar los sistemas filosóficos, es signo de una nueva manera de encarar las disputas filosóficas. Wolff ya no considera necesario oscurecer la figura de Spinoza con etiquetas escandalosas ni desautorizar su doctrina con palabras ofensivas. La razón es suficiente para mostrar que se trata de un sistema erróneo, que debe ser dejado de lado. Esta confianza en la razón refleja, pues, el nuevo clima intelectual que, desde hacía ya algunos años, se imponía en Inglaterra y en Francia y que poco a poco se extendía por el territorio alemán, esto es, la *Ilustración*.

En 1740, con Wolff todavía exiliado, ciertas condiciones materiales se modifican de modo que la situación espiritual da un giro en el territorio alemán. Federico Guillermo I muere y es sucedido en el trono por su hijo, Federico II, quien explícitamente, aunque no sin ciertas contradicciones, se propone hacer ingresar su reino en la era ilustrada. Al poco tiempo de asumir el trono, Federico decide resarcir el daño causado por su padre e invita a Wolff a regresar al reino y a ocupar un puesto en su corte, como consejero. Wolff, quien desconfía de que la cercanía al trono sea beneficiosa para el ejercicio filosófico, da muestras una vez más de su espíritu ilustrado y prefiere ser restituido en su antiguo cargo de la Universidad de Halle.

3. El valor de la refutación wolffiana

Se sabe que Wolff poseía las *Opera posthuma* de Spinoza, pues un viajero se las había traído de tierras extranjeras. Sabemos también por su autobiografía que en 1705 Wolff había conocido en Leipzig a Walther von Tschirnhaus y ambos habían mantenido una discusión acerca del pensamiento spinoziano y especialmente acerca de su noción de Dios y su relación con la naturaleza. Aparentemente, Tschirnhaus le habría asegurado que contrariamente a la opinión común, Spinoza no confunde a Dios con la naturaleza.⁸³

Luego de defenderse de la acusación de spinozismo en diferentes publicaciones durante su polémica con Lange, Wolff emprende una refutación sistemática de esta doctrina en su *Theologia*

⁸³ *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, pp. 123-127, 127; véase Gaulick 2002 p. 110.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

naturalis, confiado en que la racionalidad de sus argumentos pondrán en evidencia, por un lado, la falsedad de la filosofía spinoziana y, por el otro, que él mismo no adhiere a ella.

El objetivo general de la *Theologia naturalis* es demostrar racionalmente la existencia de Dios. Por lo tanto, una de sus utilidades principales es la de refutar a los ateos. La obra consta de dos partes. La primera, de más de mil páginas, demuestra *a priori* la existencia de Dios. La segunda, de más de setecientas, la demuestra *a posteriori* y contiene una sección titulada *De atheismo aliisque agnatis erroribus*, que contiene cuatro capítulos. El primero es titulado *De Atheismo*, el segundo aborda el fatalismo, el deísmo y el naturalismo, el tercero el antropomorfismo, el materialismo y el idealismo, y el último se titula *De Paganismo, Manicheismo, Spinozismo et Epicuræismo*. La refutación de Spinoza abarca los parágrafos 671 a 716. Wolff comienza por definir el spinozismo:

“El spinozismo es una doctrina según la cual no se admite más que una única sustancia, que posee infinitos atributos de los cuales dos son el pensamiento infinito y la extensión infinita, cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito; por su parte, las cosas finitas surgen como resultado de las modificaciones necesarias de los modos en los atributos de esta sustancia, esto es, las almas son modificaciones del pensamiento infinito y los cuerpos son modificaciones de la extensión infinita.”

“Spinosismus est hypothesis, qua non admittitur nisi única substantia, infinitis attributis prædita, quorum duo sunt cogitatio & extensio infinita, & quorum unumquodque æternam & infinitam essentiam exprimit, entia vero finita oriri supponitur necessaria modificatione attributorum istius substantiæ, veluti animas modificatione infinitæ cogitationis, & corpora modificatione extensionis infinitæ.”⁸⁴

Una vez establecido qué entiende por spinozismo, la estrategia de Wolff consiste en analizar el punto de partida de Spinoza, con el fin de determinar si los principios de los que comienza a desarrollar su sistema pueden conducir a conocimientos seguros. Toda la refutación de Wolff consiste, pues, en examinar seis de las ocho definiciones de la primera parte de la *Ética*. Aborda las nociones spinozianas de Dios, de atributos, de sustancia, de *causa sui*, de modo y de finitud y encuentra problemas en ellas. Wolff señala, por ejemplo, que Spinoza confunde el concepto de sustancia —que él define como lo que es en sí y se concibe por sí— con el de “ente a se” —lo que existe en virtud de sí mismo—, es decir, confunde lo que existe en sí con lo que existe por sí,⁸⁵ o

⁸⁴ Wolff, *Theologia naturalis* II § 671.

⁸⁵ Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II § 684.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

indica que confunde la noción de infinito extensivo con la de infinito intensivo, de modo que la suma total de los infinitos modos finitos jamás puede resultar en una sustancia absolutamente infinita.⁸⁶ Su conclusión es que Spinoza ha basado su sistema metafísico “en principios precarios, confusos y ambiguos.”⁸⁷ Esto transforma a todo su sistema en erróneo y contradictorio.

Pero el núcleo de la crítica de Wolff a Spinoza es, según creemos, el hecho de que éste quisiera pensar la extensión de un modo sustancial.⁸⁸ Wolff sostiene que esto es conceptualmente imposible, pues la sustancia extensa sólo podría definirse como la coexistencia de lo múltiple, que existe de un modo exterior, en una unidad.⁸⁹ Pero sobre todo, esto contradice el objetivo mismo de su doctrina, pues, según Wolff, considerar a la extensión de un modo sustancial implica imponer una necesidad que se opone a una teoría de la posibilidad de introducir cambios en el mundo físico. Para Wolff, por el contrario, la extensión no es nada real, no se encuentra efectivamente entre lo existente, sino que presupone otra cosa existente, de modo que, cuando ésta es percibida, aparece como extensa. Al igual que los colores, la extensión es para Wolff algo que sucede en la percepción confusa de los objetos, pero no es nada en sí mismo real.⁹⁰ Así pues, Wolff sostiene que es esta confusión –la de pensar la extensión como algo existente, como un atributo de la sustancia efectivamente real– lo que conduce a Spinoza a postular un fatalismo, esto es, una necesidad ciega que guía también las acciones de los seres humanos y de la cual es imposible abstraerse.⁹¹

El último párrafo de su refutación dice:

“El spinozismo no se encuentra lejos del ateísmo y es tan nocivo como éste. Incluso es, en cierto sentido, aún más nocivo que la negación de la existencia de Dios. Pues aunque Spinoza admite la existencia de un Dios, en tanto que primera y única causa de todas las cosas, él niega que Éste sea sabio y que se comporte según una voluntad libre, y que gobierne este mundo. Además, supone que el cuerpo y el alma, junto con las restantes cosas pensantes, si es que éstas existen, se encuentran en Él como partes en el todo. Así, él construye un Dios, que es total y completamente distinto del verdadero Dios, en tanto que Éste posee la más alta sabiduría y la más grande libertad y rige este mundo con su sabiduría y en tanto que el alma y el cuerpo junto con todas las cosas pensantes, si es que estas existen, no se encuentran contenidas en Él como partes en el todo.”

⁸⁶ Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II § 706.

⁸⁷ “Spinosismus nititur principiis precariis, confuses atque ambiguis” (Wolff, *Theologia naturalis* II § 687).

⁸⁸ Véase Buschman 1994 pp. 131 y ss.

⁸⁹ “multorum extra se invicem existentium coexistentia in uno” (Wolff, *Theologia naturalis* II § 690).

⁹⁰ Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II § 689.

⁹¹ Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II § 709.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

“Spinozismus ab Atheismo parum distat, & æque noxius est, imo certo respect magis nocet, quam Atheismus. Etfi enim Spinosa admittat Deum, omnium rerum causam primam & unicam: quoniam tamen negat ipsum esse sapientem & ex libera voluntate agere, ac universum hoc gubernare, & corpora ac animæ &, si quæ sunt, res cogitantes aliæ, in eodem esse tanquam partes in toto statuit; Deum fingit a vero Deo, qui sapientia summa & voluntate liberrima præditus, universum hoc sapientia sua gubernat, & in quo animæ ac corpora, &, si quæ prætera dantur, res cogitantes, non existunt, quemadmodum partes in toto, prorsus diversum.”⁹²

Según Wolff, Spinoza destruye la religión, al igual que cualquier forma de ateísmo. Pero, dado que el spinozismo es también un fatalismo, esta doctrina es *aún más peligrosa* que la negación de la verdad de las religiones, pues al afirmar una necesidad ciega como guía de las acciones humanas destruye asimismo la posibilidad del comportamiento moral.⁹³ Su posición es, pues, más amenazante para la vida en sociedad que la de los ateos, que únicamente es peligrosa en la medida en que sus actos sean disruptivos del orden. Mientras que los ateos niegan la religión, los fatalistas niegan la moral. Era, pues, de esperar que Wolff se inclinara por denunciar a éstos últimos como intolerables. Pues, tal como había sostenido en su discurso acerca de los chinos confusionistas, la creencia en Dios y la virtud moral son independientes.

Esta crítica de Wolff al spinozismo que encontramos en su *Theologia naturalis* pasó a la historia de la recepción de esta doctrina en Alemania, como la primera refutación filosófica, objetiva y argumentativa.⁹⁴ En efecto, pocos años más tarde, Moses Mendelssohn celebraría la actitud ilustrada de Wolff, al decir que este hombre fue el primero que, antes de refutar al spinozismo, lo expuso bajo su forma más conveniente.⁹⁵

⁹² Wolff, *Theologia naturalis* II § 716.

⁹³ Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II § 716.

⁹⁴ Gawlick y Buchmann sostienen esto (cf. Gawlick 2002 p. 116 y Buchmann 1994 p. 127). Otros, sin embargo, no están de acuerdo y afirman que la crítica wolffiana tal como aparece en la *Theologia Naturalis* es débil y poco convincente. En primer lugar, Wolff no refuta la tesis que él mismo considera como el punto central de la doctrina spinoziana, esto es, que sólo hay una sustancia (cf. Cramer 1981 nota 1 p. 82 y 99). Al contrario, se limita a mostrar ciertas ambigüedades en las definiciones y establece que partiendo de definiciones falaces, cualquier conclusión a la que se llegue flota sobre el aire, sin un fundamento firme. Además, como señala Bourel, Wolff no respeta el orden de exposición de Spinoza y omite analizar las definiciones 7 y 8 de la primera parte de la *Ética*, que tratan de los conceptos de libertad y eternidad; en los casos de las definiciones que sí analiza, se limita a yuxtaponer y comparar las definiciones spinozianas con las acepciones escolásticas de los términos (cf. Bourel 1990 pp. 221 y ss.). Esto refleja una concepción atomística de las definiciones de la *Ética* por parte de Wolff, y explica por qué, según él, cada una debe bastarse a sí misma y ser completa y clara por sí misma. Por eso, Bourel sostiene que la crítica wolffiana es exterior, superficial y formal y que, por lo tanto, este filósofo no lee a Spinoza para hacerle justicia, sino que su refutación constituye la última tentativa de reducir a Spinoza a un ateo y a un mal filósofo (cf. Bourel 1990 pp. 221 y ss.).

⁹⁵ Según Mendelssohn, Wolff fue el primero que “antes de refutarlo, lo mostró en su luz verdadera” [“bevor er ihm widerlegt, in seine gehöriges Licht [setzt]”] (JubA I p. 15). También algunos especialistas contemporáneos aceptan este punto de vista (cf. Bell 1984 p. 9; Otto 1994 p. 155).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

Hay que reconocer que, si bien sus conclusiones no contradicen la opinión que la mayoría de sus críticos había tenido de la doctrina de Spinoza –ateísmo y fatalismo–, Wolff llega a ese resultado por un camino totalmente distinto. Convencido de la evidencia racional de su propio sistema, Wolff no cae en los lugares comunes de la lucha anti-spinozista ni permite que se cuele en su argumentación ninguna clase de prejuicios. Wolff se propone explícitamente no atribuir a Spinoza nada que éste no haya efectivamente sostenido, respetando el texto de la *Ética*. Es en este espíritu que Wolff no teme oponerse a la lectura usual que, durante décadas, le había atribuido una confusión entre Dios y la naturaleza y, en el primer párrafo de su refutación, en el que expone la esencia del spinozismo, Wolff reconoce, presenta y defiende la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata*.⁹⁶

De este modo, la crítica wolffiana pretende ganar en credibilidad frente a todas las anteriores: el fundador de la Ilustración alemana no se deja llevar por intereses extraños, preconceptos ni prejuicios, sino que permanece –incluso en la crítica al peor de los monstruos– fiel a la verdad.⁹⁷ Wolff abre así la posibilidad de un abordaje objetivo y filosófico de la doctrina spinoziana, pues él mismo se ocupó, por primera vez, de Spinoza como de un pensador digno de análisis, digno de ser refutado mediante argumentos y no mediante insultos, difamaciones, injurias.

La excelente reputación de la que gozaba Christian Wolff, que había vuelto del exilio y había sido restituido por Federico II en su cátedra de Halle en el contexto de un nuevo clima de libertad intelectual y tolerancia religiosa, junto con la aparición de la *Theologia naturalis* y su refutación objetiva y desapasionada del spinozismo, que invitaba a comprender al adversario y vencerlo mediante el ejercicio la razón, fueron los factores que hicieron posible la aparición, en 1744, de la primera traducción al alemán de la obra principal de Spinoza. El título del volumen pone en evidencia por qué: *B. v. S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff, aus dem Lateinischen übersetzt [La Ética de B.v.S. refutada por el conocido filósofo de nuestro tiempo, el Sr. Ch.W., traducida del latín]*.⁹⁸

⁹⁶ Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II § 671.

⁹⁷ Cf. Otto 1994 p. 155. Ahora bien, hay que recordar que la crítica de Wolff se enmarca dentro de la polémica contra los pietistas. Este convencido cristiano, heredero de la misión leibniziana, no quería de ningún modo ser considerado un spinozista por sus contemporáneos. Las diferencias entre el punto de vista filosófico de Wolff y Spinoza son, sin embargo, enormes. Como indica Gawlick, Spinoza busca una nueva metafísica mientras que Wolff busca un nuevo método para fundamentar la vieja metafísica teísta, que incluye la noción de un Dios personal, de la creación a partir de la nada y de la contingencia del mundo y sus leyes (cf. Gawlick 2002 p. 110). En este sentido, la refutación wolffiana constituye más bien un intento por distanciarse y diferenciarse del spinozismo que de exponer a Spinoza en su luz verdadera, como años más tarde diría Mendelssohn.

⁹⁸ Acerca de esta primera traducción de la *Ética* al alemán, ver el completo artículo de Ursula Goldenbaum, “Die erste deutsche Übersetzung der *Ethik*” (Goldenbaum 1994 pp. 107-125).

4. La *Ética* a un *Gulden*

Johann Lorenz Schmidt (1702-1749), “el primer racionalista neto y decidido entre los teólogos alemanes”, según Ernest Hirsch,⁹⁹ es el responsable de esta primera traducción alemana de la *Ética*. Hacia 1744, Schmidt no era ningún desconocido en Alemania. Había estudiado teología en Jena, luego en Halle –donde se había hecho admirador de Wolff– y se había trasladado a Wertheim como tutor privado de una familia noble y luego como rector de la escuela de latín de esa ciudad. Su verdadera ocupación había sido, sin embargo, la de producir una nueva traducción de la Biblia. En 1735 publicó su versión alemana del *Pentateuco* a partir del texto original en hebreo. Se trata de la denominada “*Wertheimer Bibel*”, con más de 1600 notas del traductor, que desencadenó una violenta ofensiva contra la filosofía wolffiana por parte de los teólogos, quienes la denunciaron como la raíz de la impiedad y la herejía. En el prefacio de la *Wertheimer Bibel*, Schmidt propone un principio hermenéutico inmanente, según el cual cada autor debe ser comprendido por sí mismo y no a partir de textos posteriores. También neutraliza los milagros, ofreciendo una explicación según leyes naturales. Su posición, que coincide con muchas de las tesis del *Tratado teológico político* de Spinoza, fue escandalosa para los teólogos alemanes.¹⁰⁰ Especialmente violento fue el ataque de Joachim Lange, el mismo que años antes había llevado la voz principal en la polémica contra Wolff, quien denuncia la heterodoxia del traductor en un texto titulado *Der philosophische Religions-Spötter* [*El filósofo burlón de la religión*].

Desde entonces, y dadas las medidas que se habían tomado como consecuencia de este debate, Schmidt vivía escondido en la ciudad de Altona –lugar de refugio para muchos librepensadores perseguidos– bajo el pseudónimo de Schröder. Con la protección de algunos intelectuales y buscado por la justicia, Schmidt continuó trabajando en diversas traducciones. En 1741 publicó la versión alemana del libro de Tindal, *Christianity as old as creation* y en 1744 dio a la imprenta su traducción de la *Ética*. La refutación de Wolff, incluida al final del volumen, es lo que debe haber permitido que fuese aprobado por la censura.¹⁰¹

⁹⁹ Schmidt fue “der erste klare und entschiedene Rationalist unter den deutschn Theologen” (Hirsch 1951 t. II p. 418).

¹⁰⁰ Sin embargo, la seriedad de la investigación de Schmidt es generalmente reconocida, especialmente su investigación acerca del origen de la lengua hebrea (véase Siegmund Jacob Aumgarte, *Geschichte der Religionspartheyen*, Halle, 1766, p. 152, citado por Goldenbaum 1994 p. 123).

¹⁰¹ Tal como señala Goldenbaum, esta primera traducción de la *Ética* al alemán prácticamente no ha sido considerada en las investigaciones acerca de la recepción alemana de Spinoza. Schmidt es, o bien pasado por alto o bien agrupado junto con ciertos spinozistas clandestinos (cf. Goldenbaum 1994 p. 108.). Grunwald, por ejemplo, no habla de Schmidt. Winke se limita a nombrarlo como uno de los spinozistas de Altona, sin analizar en profundidad su figura (Winke 1988 pp. 29 y ss.).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

En realidad, como señala Goldenbaum, al traducir y publicar la *Ética*, Schmidt estaba siguiendo un precepto wolffiano. Pues el mismo Wolff llama a comprender antes de criticar. Por lo que él mismo incluye en su refutación extensos párrafos de la obra de Spinoza, pues sostiene que es necesario leer directamente el texto refutado, y no sólo los argumentos en su contra, para darle más transparencia y hacer más comprensible la argumentación.¹⁰²

En efecto, en el breve "*Vorrede zu dieser Übersetzung*", de apenas cuatro páginas, Schmidt afirma que su intención es hacer pública la victoria de la crítica wolffiana sobre Spinoza, a quien considera el más agudo enemigo de la razón:

"Ningún triunfo es más glorioso para la verdad, que aquel obtenido contra sus enemigos más mordaces. Éstos aguzan todo su ingenio, yendo incluso en contra de ella, con el fin de justificar sus proposiciones absurdas, y son fuertemente respaldados por cierta apariencia de minuciosidad. Por eso los tontos son seducidos por estas corrientes y, para entrar en este campo, aquellos hombres sagaces, cuyas obras no lo son, han de tambalear. Entonces muestra la verdad su poder insuperable, cuando hace caer a estos enemigos peligrosos. El más terrible de este género ha sido hasta ahora Spinoza."

"Kein Sieg ist der Wahrheit rühmlicher, als welchen sie gegen spitzfindige Widersprecher erhält. Diese strengen allen ihren Witz an, zum Trotze derselben ihre widersinnischen Sätze empor zu bringen, und werden durch ein gewisses Ansehen der Gründlichkeit mächtig unterstützt. Daher werden die Blöden von diesem Strome hingerissen, und diejenigen von den Scharfsinnigen, deren Werk es nicht ist, sich in dieses Feld einzulassen, werden wenigstens dadurch wankend gemacht. Alsdann aber zeigt die Wahrheit ihre unüberwindliche Macht, wann sie diese gefährlichen Feinde zu Boden schläget. Der erschrecklichste unter allen von dieser Gattung ist bisher Spinoza gewesen."¹⁰³

El método geométrico, una cierta oscuridad y una evidente ambigüedad dominan, según este prefacio, el sistema spinoziano. Su aparente solidez y la dificultad de aprehender sus ideas explican que sus muchos adversarios hubiesen fracasado al intentar oponerse a él. El honor de haber logrado una refutación "ordenada y minuciosa"¹⁰⁴ pertenece al gran Christian Wolff. Fueron, según Schmidt, sus enemigos, a quienes no se les ocurrió nada mejor para atacarlo que declarar que él mismo era un partidario del spinozismo, los que le brindaron la oportunidad de refutar este sistema y de mostrarles que estaban equivocados. Pues su refutación de Spinoza constituye el gran triunfo de la verdad sobre los errores y debe, por lo tanto, ser difundida por todas partes:

¹⁰² Cf. Goldenbaum 1994 p. 115.

¹⁰³ Schmidt, *Vorrede* pp. 3-4.

¹⁰⁴ "ordentlichen und gründlichen Widerlegung" (Schmidt, *Vorrede* p. 4).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

“Un triunfo tal, que concierne nada menos que a la existencia de Dios y de la libertad, no debe ser mantenido oculto, sino que se lo debe dar a conocer para la alegría y el provecho de cada uno. No hay que ser benévolo con el enemigo vencido. Mejor se lo debe exponer públicamente, de modo que las personas incultas no continúen considerándolo como un espectro, sino que se acostumbren a despreciar el horroroso ruido de sus cadenas.”

“Ein solcher Sieg, welcher nichts Geringeres, als das Daseyn Gottes und die Freyheit desselben betrifft, muß nicht verborgen gehalten werden, sondern man muß denselben zu jedermanns Freude und Nutzen öffentlich bekannt machen. Dabey muß man des überwundenen Feindes nicht schonen: man muß ihn vielmehr öffentlich zur Schau aufführen, damit nicht ungeübte Leute ihn noch länger für ein Gespenste ansehen, sondern sich angewöhnen, sein fürchterliches Gerassel zu verachten.”¹⁰⁵

Spinoza es presentado por Schmidt como un fantasma que mantiene aterrorizada a Alemania. Esta imagen, que será retomada años más tarde por Jacobi, es sumamente adecuada. Spinoza no era más que un espectro, cuyos contornos no podían delimitarse, un muerto viviente que aún no había encontrado la paz... demonizado por sus enemigos y resucitado para la batalla por algunos entre quienes lo reivindicaron, el nombre de Spinoza no era más que un cúmulo de lugares comunes, opiniones injustificadas, rumores, habladurías. Pero sobre todo, era causa de temor.¹⁰⁶ La refutación de Wolff mostraba que, para liquidar de una vez al espectro, era necesario comprenderlo. Esto es, que era no sólo posible sino absolutamente necesario abordar de un modo filosófico la demonizada doctrina. El resultado de la crítica racional y objetiva es según Schmidt esa alegría que todo lector que ama la verdad sentirá al ver que sus dudas acerca de la existencia de Dios y de la libertad son extirpadas. El texto de Wolff era la prueba de que el sistema de ese *Gottesleugner* podía ser destruido en sus fundamentos.

Esta había sido, según Schmidt, la intención de Wolff, y es también la suya propia. Tanto Schmidt como Wolff proponían derribar los prejuicios que, hasta ese momento, habían impedido una verdadera recepción de Spinoza.¹⁰⁷ Pleno de confianza en que la razón se bastaba a sí misma para vencer sobre sus enemigos, el anónimo traductor propone cambiar el temor por el

¹⁰⁵ Schmidt, *Vorrede* p. 4.

¹⁰⁶ Todo esto coincide con lo que Edelmann escribe en su *Selbstbiographie*, a lo que hicimos referencia más arriba en este capítulo.

¹⁰⁷ Goldenbaum propone que es factible suponer que la influencia del prefacio de Jarig Jelles en la edición de Schmidt hasta la polémica del panteísmo fuera aún más poderosa que la de la *Ética* misma (Goldenbaum 1994 p. 120).

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

entendimiento. Para exorcizar a Spinoza era necesario *leer y comprender* su doctrina. La última frase de su prefacio condensa el clima espiritual de la naciente Ilustración:

“Como premio por nuestro esfuerzo, no esperamos más que el gusto de saber, que hemos contribuido al conocimiento de importantes verdades y a la erradicación del error en Alemania.”

“Wir aber verlangen weiter nichts für unser Bemühung, als das Vergnügen zu genießen, daß wir die Erkenntniß wichtiger Wahrheiten und die Ausrottung des Irrthums in Deutschland befördert haben.”¹⁰⁸

Ya las recensiones contemporáneas de la traducción pusieron en duda que el propósito de Schmidt fuera realmente el explicitado por él y consideraron que la traducción del texto de Wolff era, en realidad, un medio para lograr el verdadero fin del traductor, esto es, que todo el mundo pudiera acceder a la *Ética*. La acusación en su contra no tardó en aparecer. Todo el mundo sabía que se trataba del responsable de la escandalosa Biblia de Wertheimer. La vigilancia y la persecución de los heterodoxos hicieron que Schmidt tuviera que huir de Altona. Según Winke, el último registro que se tiene de su seudónimo es en Wolfenbüttel, donde murió en 1749.¹⁰⁹

Entre los estudiosos actuales, sólo Dominique Bourel considera el prefacio de Schmidt hostil a Spinoza y señala que en la traducción del texto de Wolff, Schmidt traduce el término latino *Spinozismus* por *Spinozisterey*.¹¹⁰ Schröder, por su parte, acepta la declaración explícita de Schmidt y cree que no fue un spinozista sino un wolffiano.¹¹¹ Sin embargo, tanto el lenguaje violento contra Spinoza del Prefacio como las alabanzas a Wolff y el tono despectivo adoptado al llamar su sistema *Spinozisterey*, pueden ser considerados como estrategias para evitar una acusación de ateísmo.

Creemos que, al contrario, las sospechas de sus contemporáneos estaban bien fundadas. Sin anunciarlo en el título del libro, Schmidt incluye dos textos que hacen sospechar que su intención no era únicamente la de tranquilizar a los espíritus amenazados por la fantasmagórica aparición del spinozismo. Luego del brevísimo prefacio del traductor y editor, encontramos la traducción del Prefacio de Jarig Jelles a las *Obras póstumas* y a continuación la *Ética*, prolijamente organizada con números marginales que ordenan cada sección. Pero antes de la refutación de Wolff, Schmidt añade un extenso registro de conceptos de casi 60 páginas. Basado en el índice conceptual incluido en las

¹⁰⁸ Schmidt, *Vorrede* 1744.

¹⁰⁹ Winkle 1988 p. 33.

¹¹⁰ Cf. Bourel 1990 p. 222.

¹¹¹ Cf. Schröder 1987 pp. 13 y ss.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

Obras póstumas, este registro permitía acceder al hermético texto de un modo más sencillo, sin necesidad de seguir su exposición geométrica. La refutación de Wolff queda, pues, en último lugar y ocupa una porción muy pequeña del libro, pues comienza recién en la página 599 del volumen de 727 páginas.

Así, este editor clandestino hace mucho más que simplemente poner a disposición del público alemán un texto que era difícil de conseguir, que era frecuentemente criticado pero raramente leído. Pues junto con el texto de la *Ética* y la anunciada refutación de Wolff, publica la apología de Spinoza y su doctrina realizada por Jelles, dejando abierta la pregunta de cuál fue su verdadera intención. Podemos, pues, sospechar que el traductor no sólo deseaba facilitar el acceso material al texto y fomentar una actitud racional frente al peligroso autor. Al presentar el Prefacio de Jelles, en el que, tal como expusimos en el primer capítulo, la integridad moral de Spinoza es aseverada fervientemente y se replica a cada una de las distintas acusaciones que su doctrina había recibido, Schmidt parece querer desafiar la imagen de un Spinoza maldito, ateo y peligroso. En este sentido, puede pensarse que el objetivo de Schmidt era, tal como él mismo lo afirma, *librar* a Alemania de muchos *errores*. Sólo que, a juzgar por la selección de textos que decide incluir junto con su traducción de la *Ética*, esos errores tal vez no eran los errores de Spinoza, sino los de sus muchos e injustos acusadores.

El desarrollo posterior de la historia del spinozismo pone en evidencia que esta refutación wolffiana no constituyó la victoria definitiva de la verdad sobre el spinozismo, tal como Schmidt la presenta en el Prefacio a su traducción. Pocos años más tarde, en una carta de noviembre de 1783 dirigida a su joven discípulo Wizenmann, deseoso de descubrir por sí mismo a Spinoza, Jacobi escribe:

“Mejor cómprese *La Ética de Benedictus de Spinozas refutada por el conocido filósofo de nuestro tiempo el Sr. Christian Wolf*. Bajo esta máscara obtiene una muy buena traducción de la *Ethik* de Spinoza, que es su obra más excelente, y sólo tras ésta el pequeño e insignificante tratado de Wolf.”

“Kaufen Sie sich lieber *Benedictus v. Spinozas Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit H. Christian Wolf*. Sie erhalten unter dieser Maske eine sehr gute Uebersetzung der *Ethik* des Spinoza, welche sein vorzüglichstes Werk ist, nur hinten dran den kleinen unbedeutenden *Tractat v. Wolf*.”¹¹²

¹¹² Jacobi Briefwechsel I.3 p. 247.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

La calidad de la traducción de Schmidt fue reconocida tanto por sus contemporáneas como por los estudiosos actuales. Goldenbaum la presenta como un texto que puede leerse perfectamente bien, aún si ciertos términos que utiliza no se han impuesto en el idioma alemán y hoy en día suenan extraños.¹¹³ Siguiendo en este punto también a su maestro Wolff, Schmidt cree que todas las palabras latinas pueden ser traducidas al alemán, así, por ejemplo, traduce Sustancia por "*bestehendes Ding*", modos por "*Weise*", atributo por "*Eigenschaft*", deseo por "*Begierde*".¹¹⁴ En definitiva, el lenguaje filosófico técnico que utiliza Schmidt es el wolffiano, de modo que esto facilitó grandemente la tarea a los lectores, acostumbrados a esa terminología en alemán. La precisión de la traducción, más allá de sus dificultades terminológicas, reflejan una profunda comprensión de la doctrina de la *Ética* por parte de Schmidt.

El volumen de Schmidt era, pues, una invitación a leer a Spinoza antes de condenarlo, a comprenderlo antes de refutarlo. Más allá de que él mismo estuviera de acuerdo con esta doctrina — lo cual es improbable a partir de la base textual con la que contamos —, sí podemos afirmar que Schmidt quiso fomentar un debate abierto, filosófico, del spinozismo y que debió considerar esto como algo en sí mismo valioso para el desarrollo intelectual del público alemán.

La edición de Schmidt de la *Ética* fue la condición material que permitió la recepción del spinozismo en Alemania durante las décadas restantes del siglo XVIII. Por un lado, pone a disposición un texto que era prácticamente imposible de conseguir. Pero además, hace accesible la doctrina de Spinoza a aquellos que no dominaban completamente el latín, entre quienes se encontraban las mujeres, cuya participación en las polémicas intelectuales de finales del siglo XVIII fue cada vez más frecuente.¹¹⁵ Su circulación fue muy amplia y no era difícil de conseguir. Además, tal como agrega Jacobi antes de concluir la carta a Wizenmann que citamos antes, el libro costaba "*nur ein Gulden*", sólo un florín.¹¹⁶

El hecho de que la censura hubiese permitido la publicación de la *Ética* en alemán debe ser tomado como un signo de la mayor libertad de pensamiento que se vivía en la Prusia de Federico el

¹¹³ Goldenbaum 1994 p. 115.

¹¹⁴ Por otro lado, Goldenbaum indica que la decisión de Schmidt de traducir *affectus* por "*Affekt*" es signo del compromiso del traductor con el sentido del texto, pues no consideró que "*Leidenschaft*" [pasión] ni "*Gefühl*" [sentimiento] eran adecuadas para expresar el concepto spinoziano de *affectus*. El otro ejemplo que da Goldenbaum es la traducción de la noción de idea adecuada, de un modo libre pero correcto, por "*vollständigen Begreifen*" (Cf. Goldenbaum 1994 p. 116).

¹¹⁵ Véase Goldenbaum 1994 p.107. El rol central de Elise Reimarus en la Polémica del spinozismo es una prueba de este cambio en la vida intelectual alemana.

¹¹⁶ Jacobi Briefwechsel I.3 p. 247.

IV. Spinoza en el nacimiento de la Ilustración alemana

Grande. Los eventos que siguen inmediatamente a la aparición del volumen de Schmidt parecen sugerir que Spinoza ya no representa el tabú intelectual que había sido décadas atrás. En 1746, la Academia Real publica una *mémoire* del renombrado jurista Philipp Joseph Pandin de Jariges (1706-1770), titulada *Examen du Spinozisme et des Objections de Mr. Bayle contre ce système*. Sin defender a Spinoza, cuyo pensamiento consideraba repleto de impenetrables absurdos y contradicciones monstruosas, el autor examinaba críticamente los argumentos de Bayle, mostrando que en muchos aspectos el francés no había comprendido la doctrina spinoziana. Poco tiempo después, el joven y aún desconocido Moses Mendelssohn, animado por su amigo Gotthold E. Lessing, daría el siguiente paso: Spinoza no sólo es considerado por él como un pensador central de la historia de la filosofía sino que cree que el filósofo maldito puede ser rescatado de la injusta infamia a la que había sido arrojado.

Irónicamente, es Moses Mendelssohn quien da inicio a la historia de la nueva recepción de Spinoza en Alemania, al presentar al judío excomulgado como una de las grandes figuras de la historia de la filosofía. En vez de concentrarse en sus debilidades, Mendelssohn intentará mostrar que, a pesar de sus errores, la doctrina spinoziana ha hecho un gran aporte a la filosofía y que, injustamente, no le ha sido reconocido.

Capítulo V

La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo.

Moses Mendelssohn es una figura central en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania. Esto es así, en primer lugar, porque fue el primer judío que, sin romper con su comunidad y manteniendo sus convicciones religiosas, se atrevió a desafiar el anatema que, desde hacía más de un siglo, prohibía a todos los judíos, leer sus textos.¹ A esto se añade que su interpretación del spinozismo constituye el primer intento explícito y público por recuperar la figura de Spinoza y por interpretar su doctrina, tan deformada por sus críticos y detractores, de un modo nuevo. En este sentido, la lectura que Mendelssohn hace de la doctrina de Spinoza es en sí misma un hito en el proceso de su recepción. Probablemente motivado por el hecho de que Spinoza también había sido un judío que se había consagrado a la filosofía secular y se había comprometido con los principios del racionalismo, Mendelssohn dedica sus *Philosophische Gespräche* publicados en 1755, a intentar una doble reivindicación del spinozismo.

Dedicaremos este capítulo a analizar esta doble estrategia a poner en cuestión hasta qué punto resulta en un verdadero rescate de la doctrina maldita. Veremos que Mendelssohn presenta a Spinoza como un hombre a quien la historia de la filosofía le había negado, por no haber sabido comprenderlo, el lugar honorífico que se merecía. Su primera estrategia consiste en mostrar que Spinoza representa un momento necesario en el desarrollo de la filosofía racionalista, pues es quien permite la transición entre Descartes y Leibniz. Además, Mendelsson sostiene que, bien interpretado, el sistema metafísico spinoziano es totalmente compatible con el desarrollado por Leibniz y, por lo tanto, también con el teísmo. De este modo, la doctrina tan combatida no se opone

¹ "... nem leer Papel algum feito ou escrito per elle" (Freudenthal/Walther 2006 t. I p. 262, doc. 73).

sino que se armoniza con aquella que constituía el fundamento filosófico sobre el que se construía la Ilustración alemana y que era por aquel entonces la posición oficial de la Academia de Berlín.

Parecería, pues, que Mendelssohn ensaya un salvataje del spinozismo en los dos ámbitos problemáticos en los que, hasta ese momento, Spinoza había sido discutido, esto es, tanto en conexión con sus consecuencias prácticas como respecto del valor filosófico de su propio sistema. Efectivamente, Mendelssohn parece sostener que el spinozismo no se opone a los fundamentos del orden moral, religioso y político vigente en el territorio alemán, pues su doctrina puede ser reformulada en términos leibnizianos. En Segundo lugar, atendiendo al pensamiento mismo de Spinoza, el hecho de sostener que fue él quien, por haber extremado los principios de Descartes, permitió a Leibniz desarrollar su sistema, parece reconocerle al spinozismo un valor en sí mismo. Sin embargo, mostraremos que ambas estrategias revelan que el esfuerzo de Mendelssohn esconde más bien una nueva condena.

Con el *Spinozismusstreit* como horizonte, en la lectura que Mendelssohn hace de Spinoza en su primera obra filosófica, los *Philosophische Gespräche*, es de central importancia en el proceso de recepción de Spinoza en Alemania. Especialmente porque él ya no abandonaría este punto de vista ni modificaría su comprensión, de modo que estos argumentos se repetirán también en su última obra, las *Morgenstunden*, publicada exactamente treinta años más tarde en medio de la polémica con Jacobi. Además, esta obra de Mendelssohn y las tesis allí contenidas serán discutidas por Lessing en dos fragmentos claves para determinar hasta qué punto la confesión que éste le hiciera a Jacobi —y que desencadenaría la polémica con Mendelssohn— puede ser considerada como auténtica. El hecho de que Mendelssohn se haya visto obligado a refutar, con sus últimas fuerzas, la misma doctrina en cuyo rescate había invertido sus primeros esfuerzos filosóficos no sólo aparece como una ironía del destino sino que vuelve a poner en evidencia la ambigüedad de su posición frente al judío de Amsterdam.

1. Mendelssohn, Lessing, Spinoza y la *Aufklärung*

El surgimiento de una figura como la de Moses Mendelssohn, un judío ortodoxo que logró transformarse en una de las principales figuras de la Ilustración alemana, sin duda se explica en el contexto del nuevo clima espiritual que se vivía en Prusia, y especialmente en Berlín, desde la ascensión de Federico II al trono. También la amistad entre Lessing y Mendelssohn fue simbólica

de este nuevo espíritu ilustrado. De hecho, las vidas de los tres hombres se encuentran indefectiblemente entrelazadas.

En 1743, tres años después de la coronación Federico, el joven Moisés Mendelssohn de 14 años, se trasladó a Berlín para educarse bajo la tutela del rabino Fränkel.² Luego de estudiar el Talmud, el pensamiento de Maimónides y la filosofía judía medieval, su curiosidad intelectual lo condujo al mundo de la sabiduría secular.³ Empezó, primero, el estudio del francés –lengua oficial de la corte de Federico y de la Academia Real– y adquirió sus primeros conocimientos del latín. Luego aprendió griego y alemán. Su puesto como contable en la fábrica de sedas de Isaak Bernhard, le brindó cierta tranquilidad económica y le permitió dedicarse al estudio. Poco a poco se familiarizó con la teología cristiana y con las ideas de la Ilustración. Descubrió el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, luego el *Ensayo de teodicea* de Leibniz y los *Vernünftige Gedanken* y la *Ontología* de Wolff.⁴ Pronto se transforma en un filósofo racionalista, partidario del sistema leibniz-wolffiano.⁵ Sin embargo, nunca abandonó el judaísmo ortodoxo. Los principios de la teología natural le permitieron continuar ligado a su religión, pues desde el comienzo consideró que los fundamentos de la religión racional eran coherentes con las verdades más profundas del judaísmo.

Fue en Berlín que Mendelssohn conoció a Gotthold Ephraim Lessing, quien provenía de una familia protestante y había llegado a Berlín en 1748 para dedicarse a las letras y la crítica literaria, tras decidir abandonar los estudios de medicina y de teología comenzados dos años antes en la Universidad de Leipzig. El espíritu de la tolerancia religiosa parecía haberse encarnado en este joven ilustrado. En 1749 escribió una pequeña obra teatral en dos actos, titulada *Die Juden*, en la que por primera vez un judío era representado como un hombre decente, honrado y de carácter noble. Mendelssohn, un judío que no permanecía en los límites de la vida de su comunidad, cuyo talento e inteligencia eran evidentes para quien lo conociera, parecía la encarnación misma del personaje teatral que el joven escritor había imaginado. La amistad que nació entre ellos permitió a

² Había nacido en Dessau el 6 de septiembre de 1729 en el seno de una familia humilde, comprometida con las actividades de la sinagoga de esa ciudad. El rabino Fränkel había sido su maestro en su ciudad natal y ahora era el rabino principal de la Sinagoga de Berlín.

³ Dos de sus maestros son de gran influencia en Mendelssohn durante estos años: Israel Samoscz (1700-1772), un académico y maestro representante de la síntesis rabínico-filosófica que se había trasladado a Berlín para vivir en un ambiente ilustrado, y Aaron Solomon Gumpertz (1723-1769), un joven judío que sirvió de modelo al mismo Mendelssohn, pues se había aventurado al mundo fuera de la comunidad judía, para estudiar y desarrollar sus inquietudes literarias (cf. Altmann 1973 p. 24).

⁴ Estos autores, según él mismo lo admite en un pasaje autobiográfico incluido en *Über die Empfindungen* (1755), lo guiaron hacia la senda firme de la verdadera filosofía, hacia el conocimiento de sí mismo y de su origen. “Han grabado en mi alma las verdades sagradas en las que se fundamenta mi felicidad; me han edificado”, dice Palemon, quien representa la postura de Mendelssohn (JubA 1 pp. 64 y ss.).

⁵ Véase la carta de Mendelssohn a Lavater de 1770 (citada por Altmann 1973 p. 28).

Lessing vivir él mismo ese ideal de igualdad entre los hombres y predicar la tolerancia religiosa con el ejemplo.

Mendelssohn y Lessing se encontraron por primera vez, probablemente, a principios del año 1754.⁶ Ambos tenían 24 años. La amistad que forjaron, tan importante para sus vidas como para sus obras, fue el símbolo de la nueva era de tolerancia religiosa reinante en Alemania durante aquellos años. Spinoza fue, desde el comienzo, un interés compartido por los dos jóvenes ilustrados.⁷

En efecto, Lessing y Mendelssohn fueron los principales representantes de las ideas características de este primer período de la Ilustración alemana, así como de sus tensiones.⁸ Con los ilustrados del resto de Europa –pero también con Leibniz y Wolff–, este par de amigos compartió la confianza ilimitada en el poder de la razón. Ambos aceptaron las premisas metafísicas del universo leibniziano, en el que todo tiene una razón suficiente por la que puede ser explicado y nada permanece misterioso. Encarnaron también la lucha por la libertad de consciencia. En su obra titulada *Jerusalem* (1783), Mendelssohn luchará por la tolerancia religiosa y Lessing no cesará de denunciar los errores y excesos de la Iglesia luterana ortodoxa, participando en acaloradas disputas teológicas y abogando finalmente por la igualdad de todas las religiones en su *Nathan der Weise* (1780). Ambos aceptarán la posibilidad de fundamentar racionalmente los principios de una moral que permitiría la vida en conjunto e intentarán mostrar que los principios últimos de las religiones, judía o cristiana, eran coherentes con las enseñanzas de la razón humana, universal, única, impersonal y autónoma.⁹ Frente al rechazo de lo alemán representado por Federico II, amante de la cultura francesa, ambos se proponen fomentar el desarrollo de un pensamiento y una literatura nacionales, impulsando el abandono de los modelos extranjeros y la servil imitación de Francia.

Que al momento de su primer encuentro con Lessing, sucedido en 1754, Mendelssohn se encontraba ya familiarizado con la filosofía spinoziana y que conocía sus escritos de modo directo,

⁶ Así lo afirma Nicolai en la noticia biográfica que publica en ocasión de la muerte de Mendelssohn en la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 65 p. 627 (1786) y en su Introducción a la Correspondencia entre Mendelssohn y Lessing en *Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften* (Leipzig, 1843-1845). Si bien el hermano de Lessing no confirma este dato, Altmann se inclina a creer que es cierto, ya que Nicolai entabló una relación de amistad con ambos filósofos poco después de que ellos se conocieran (cf. Altmann 1973 p. 36).

⁷ Cf. Goldenbaum 2002 p. 275.

⁸ Cf. Beck 1969 pp. 323-3; Beiser 1987 pp. 92 y ss. Dilthey sostiene que Federico II, Kant y Lessing son las personalidades más poderosas de la Ilustración alemana. "Lessing descuella, sin embargo, sobre las otras dos por la plenitud con que expone en sus obras el ideal moral de la Ilustración" (Dilthey 1953 p. 57).

⁹ Esta posición racionalista la encontraremos explicitada en el ensayo "*Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*" (1763) escrito por Mendelssohn y premiado por la Academia de Berlín, que analizaremos en el próximo capítulo. Lessing también se mantiene en una posición racionalista durante toda su vida y esto podremos verlo tanto en su fragmento *Das Christentum der Vernunft* (1753) como en *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), que analizaremos en el próximo capítulo.

lo confirma su primera obra, los *Philosophische Gespräche*, publicados en 1755. Que Spinoza debió ser tema de las discusiones filosóficas mantenidas entre estos jóvenes amigos, lo confirma la referencia a su pensamiento que encontramos en *Pope ein Metaphysiker!*, obra que escriben en conjunto durante ese mismo año. El motivo por el cual emprendieron esta tarea fue el de ingresar al concurso de la Academia Real, cuyo tema era investigar el significado preciso de la frase 'todo está bien' tal como aparece en el poema *An Essay on Man* de Alexander Pope. La propuesta consistía en analizar su relación con el sistema del optimismo, es decir, con la doctrina leibniziana según la cual Dios elige el mejor de los mundos posibles, y ofrecer argumentos a favor o en contra de esta posición. Altmann indica que la elección del tema obedeció a que un grupo dentro de la Academia, que consideraba demasiado especulativo el sistema leibniziano, esperaba que el concurso fuera ganado por un ensayo que refutara este sistema.¹⁰ Mendelssohn y Lessing decidieron escribir un texto en el que satirizaban el tema, denunciando la consigna del concurso como un intento por elevar a Pope, un simple poeta, al rango de filósofo. La tarea de Lessing sería mostrar lo absurdo de borrar los límites entre poesía y filosofía, mientras que Mendelssohn se dedicaría a poner en evidencia la diferencia entre el optimismo de Leibniz y el de Pope. Debido a graves conflictos entre algunos miembros de la Academia, y probablemente para evitarse problemas, decidieron que era mejor no ingresar este ensayo al concurso y lo publicaron ellos mismos, anónimo. El polémico ensayo apareció antes de que se diera a conocer el ganador del concurso y, de alguna manera, se robó el premio. Ninguno de los dos, sin embargo, reveló el secreto de su autoría.¹¹

Tal como aparece en ambas obras, el Spinoza de Mendelssohn y de Lessing desafía la imagen del filósofo que, hasta ese momento, era generalizadamente aceptada por los intelectuales alemanes. En *Pope ein Metaphysiker!* se hace referencia a Spinoza de un modo que se opone a la tradicional condena contra esta doctrina y en los *Philosophische Gespräche* Mendelssohn arriesga una interpretación del spinozismo explícitamente contraria a la que desde hacía años se difundía por el territorio alemán. Sin duda las condiciones estaban dadas para intentar una interpretación diferente del *filósofo maldito*. La desapasionada refutación de Wolff, la aparición de la traducción alemana de la *Ética*, la publicación del ensayo de Palin contra la interpretación de Bayle del

¹⁰ La mayoría de los miembros de la institución, sin embargo, eran wolffianos y leibnizianos convencidos y encargaron a Martin Künzli, que escribiera a favor de Leibniz. El premio fue finalmente para un ensayo de Adolph Friedrich von Reinhard, que refutaba a Leibniz y la filosofía del optimismo (cf. Altmann 1973 p. 46). Esta circunstancia pone en evidencia que, hacia mediados del siglo XVIII, la filosofía leibniz-wolffiana comenzaba a perder credibilidad y aceptación entre los intelectuales alemanes.

¹¹ Cf. Altmann 1973 pp. 46-48.

spinozismo con la protección de la Academia Real, y todo ello en el contexto del nuevo espíritu de la Ilustración en Prusia brindaban un marco favorable para un nuevo abordaje de Spinoza.¹²

Esta novedosa lectura por parte de Mendelssohn y Lessing no carece, sin embargo, de ambigüedades. Tanto *Pope ein Metaphysiker!* como los *Philosophische Gespräche* ponen en evidencia que, en este momento de sus desarrollos intelectuales, ellos mismos no se consideraron partidarios de este sistema y que incluso no pusieron en duda la falsedad de este sistema. En el ensayo sobre Pope, Spinoza es caracterizado como un “*berufene Irrgläubige*” [renombrado hereje] por haber considerado que la extensión era una propiedad de Dios.¹³ Sin embargo, parecería que no todas sus palabras fueron puros errores. Mendelssohn y Lessing se detienen en la acusación contra Pope hecha por Crusaz, quien le había reprochado haber tomado del “*irrige Lehrgebäude*” [erróneo sistema] de Spinoza la impía opinión de que la naturaleza es el cuerpo del todo y Dios el alma. Los autores del ensayo niegan que Spinoza hubiera podido sostener algo semejante

“Las palabras *Whose body Nature is, and God the soul*, [Cuyo cuerpo es la Naturaleza, y el alma Dios], nunca jamás podrían haber sido pronunciadas por Spinoza; pues la expresión *alma y cuerpo* parece indicar al menos que Dios y la Naturaleza son dos seres diferentes. ¡Cuán distinta era la opinión de Spinoza! Ha habido empero otros filósofos equivocados, que efectivamente han considerado a Dios como el alma de la Naturaleza y que se encuentran tan alejados del spinozismo como de la verdad.”

“Die Worte *Whose body Nature is, and God the soul*, Wovon die Natur der Körper und Gott die Seele ist, würde *Spinosa* nimmermehr haben sagen können; denn der Ausdruck, Seele und Körper, scheint doch wenigstens anzudeuten, daß Gott und die Natur zwei verschiedne Wesen sind. Wie wenig war dieses die Meinung des *Spinosa*! Es hat aber andre irrige Weltweisen gegeben, die Gott wirklich für die Seele der Natur gehalten haben, und die vom Spinosismo eben so weit abstehen, als von der Wahrheit”¹⁴

Más allá de que la defensa es ambigua y de que este breve comentario no llega a revelar el grado de comprensión que Mendelssohn y Lessing tenían en ese momento del spinozismo, queda claro que

¹² Ursula Goldenbaum hace hincapié en esto y enfatiza la importancia del clima de libertad que se vivía en Berlín durante aquellos años como un modo de explicar la posibilidad de realizar una lectura de Spinoza que apunta a su reivindicación (cf. Goldenbaum 2002 p. 279). Véase también Altmann 1973 p. 35.

¹³ Lessing Werke III p. 662. Esta crítica puede rastrearse tanto en el artículo de Bayle (véase el capítulo 3) como en la refutación wolffiana de la *Theologia naturalis* (véase el capítulo 4).

¹⁴ Lessing Werke III p. 662.

Spinoza ya no era, para estos jóvenes ilustrados un *filósofo maldito*, cuyo nombre debía ser borrado de la faz de la tierra.

Esto se confirma nuevamente a partir de una carta de Lessing a Michaelis de octubre de 1754, en la que escribe acerca de Mendelssohn, a quien acaba de conocer:

“Es verdaderamente un judío, una persona de un poco más de veinte años que, sin instrucción, ha conseguido desarrollar una gran fortaleza en lenguas, en matemáticas, en filosofía, en poesía. [...] Su honradez y su espíritu filosófico me permiten considerarlo de antemano un segundo Spinoza, con quien se igualará en todo salvo en sus errores.”

“Er ist wirklich ein Jude, ein mensch von etlichen zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweisung, in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit, in der Poesie, eine große Stärke erlangt hat. [...] Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrtümer fehlen werden”¹⁵

Puede ser que Mendelssohn haya fantaseado con devenir *un segundo Spinoza*. Aunque los eventos posteriores harían pensar que esto es dudoso. Sin embargo, lo que sí queda claro es que, tanto para Lessing como para Mendelssohn, Spinoza había sido un verdadero *espíritu filosófico*, digno, incluso, de imitación. Lo cierto es que Mendelssohn dedica gran parte de su primera obra filosófica –su carta de presentación en los ámbitos literarios y filosóficos de la época– a defender una nueva lectura de la filosofía de Spinoza, a purificarla de los prejuicios infundados que la rodeaban desde hacía décadas y a denunciar ciertas interpretaciones de su pensamiento que, según él, únicamente apuntan a difamarlo y ponerlo en ridículo.

2. Los *Philosophische Gespräche*

Los *Philosophische Gespräche* aparecieron en Berlín a principios de 1755. El editor era Christian Friedrich Voss y el autor del texto permanecía anónimo. El libro consiste en cuatro breves diálogos ficticios entre dos personajes, los tres primeros entre Philopon y Neophil y el último, entre Numesian y Kallisthen. Desde una clara adhesión a la filosofía leibniziana, Mendelssohn se

¹⁵ Carta a Michaelis del 16.10.1754 (Lessings Briefe p. 28).

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

propone examinar críticamente algunos de los aspectos de ese sistema. Sin embargo, su objetivo principal, llevado a cabo en los dos primeros diálogos, es el de reivindicar a Spinoza como pensador y liberarlo del estigma que lo acompañaba desde hacía décadas.

Existen diversos motivos por los cuales Mendelssohn pudo haber adoptado esta actitud de recuperación del *Príncipe de los ateos*. En primer lugar, probablemente sintiera cierta simpatía hacia él por el hecho evidente de que ambos compartían el mismo origen judío y habían recibido la misma educación tradicional.¹⁶ Además, pertenecían a una misma tradición filosófica. Spinoza había desarrollado su pensamiento en el contexto del racionalismo en el que habían pensado también Leibniz y Wolff y del cual Mendelssohn se sintió un continuador.

Así, a pesar de que el joven alemán se encontraba comprometido con su religión y no tenía el propósito de abandonarla, debió haber sentido una profunda pena por este otro judío que, a causa de su compromiso con la investigación racional, había sido expulsado de su comunidad, maldecido por sus maestros. Probablemente vio en este hecho una gran injusticia por parte de la Sinagoga a la que, en tanto poder espiritual, no le correspondía aplicar esa clase de castigos. En efecto, de acuerdo con la postura de Mendelssohn respecto de la libertad de pensamiento en *Jerusalem*, la excomunión sería contraria a la idea de derecho natural, pues una comunidad religiosa no puede recurrir al castigo –propio del Estado que ejerce el *poder temporal*– sino que, en tanto Iglesia que ejerce un *poder espiritual*, únicamente puede recurrir a la persuasión.¹⁷

A esto se suma el hecho de que Mendelssohn debió haber visto cierta cercanía entre la doctrina spinoziana –en tanto filosofía basada únicamente en la razón, que niega la necesidad de la revelación como fuente de acceso a un ámbito distinto de la verdad– con su propia visión respecto de la relación entre la doctrina judía y la razón. Mendelssohn considera, en efecto, que los dogmas de la religión judía pueden ser descubiertos interiormente mediante la inspección racional, por lo que, en este punto, es posible que Spinoza le pareciera más cercano al judaísmo que al cristianismo, cuya posición respecto de la doctrina de la inspiración divina de las Sagradas Escrituras es tradicionalmente mucho más fuerte.¹⁸

Pero defender a Spinoza no era únicamente defender a un judío que había sido víctima de una injusticia, sino, también a un camarada en la lucha contra la superstición y la ignorancia, y a favor de la tolerancia religiosa. Ambos peleaban, pues, desde una posición racionalista, contra la

¹⁶ Cf. Altmann 1973 p. 33.

¹⁷ Al respecto, véase Zac 1989 pp. 11 y ss.

¹⁸ En *An die Freunde Lessings*, texto que escribe como resultado de la polémica con Jacobi a finales de 1785, Mendelssohn afirma que la doctrina de Spinoza se encuentra mucho más cercana al judaísmo que al cristianismo ortodoxo (cf. JubA 3.2 p. 183). Véase el capítulo 8.

V. *La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo*

revelación misteriosa y por la instauración de una moral basada en la razón, idéntica para todos los hombres.

Apuntando sutilmente contra las prácticas del *Philosoph de Sans Souci*, Mendelssohn realiza su recuperación de Spinoza en el contexto de un llamado a los alemanes a valorar su propia filosofía y a abandonar la constante imitación de los franceses, cuya galantería y superficialidad los volvían incapaces de mantener la atención necesaria para los debates metafísicos. La verdadera filosofía se encontraba, pues, en Leibniz y en Wolff, auténticas cabezas metafísicas. Pero, además de esta apelación a apreciar el pensamiento nacional, este joven ignoto que se aventuraba por vez primera a publicar sus ideas en una lengua que no dominaba por completo, debió haber sentido la necesidad de legitimarse a sí mismo como pensador y escritor y debió haber visto en Spinoza, considerado un panteísta, ateo, inmoral, un mal antecesor. Esa fue, probablemente, la razón más importante por la que el Mendelssohn decidió arriesgarse a reivindicar a Spinoza y a reclamar para él un lugar central en la historia de la filosofía: mostrarle al mundo que era posible ser filósofo sin pertenecer al mundo cristiano¹⁹. Spinoza lo había sido y también lo sería él.

“¡A qué grado de perfección ha sido conducida la filosofía por Leibniz, Wolff y varios de sus discípulos! Los alemanes pueden estar muy orgullosos de sí mismos. Sin embargo, de nada sirve atribuirles más de lo que es justo. Permítanos confesar que también alguien que no era alemán, que además no era cristiano, esto es, que Spinoza ha tenido una gran participación en este avance de la filosofía. Antes de que fuera posible abandonar la filosofía cartesiana para pasar a la leibniziana, fue necesario que alguien se despeñara en el inmenso abismo que yacía entre ellas. A Spinoza tocó cumplir este infeliz destino. ¡Cuánto hay que lamentar su suerte! Fue un sacrificio ofrecido al entendimiento humano. Pero una ofrenda que mereció ser adornada con flores. Sin él, la filosofía jamás hubiese podido ampliar tanto sus límites.”

“*Leibnitz, Wolf, und verschiedne ihrer Schüler, zu welcher Vollkommenheit haben sie die Weltweisheit gebracht! Wie stolz kann Deutschland auf sie seyn! Doch was hilft es, sich mehr zuzuschreiben, als recht ist. Lassen Sie uns also immer gestehen, daß auch ein anderer als ein Deutscher, ich setze noch hinzu, daß auch ein anderer als ein Christ, daß Spinosas an der Verbesserung der Weltweisheit einen grossen Antheil hat. Ehe der Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte jemand in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu betauren! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen gezieret*

¹⁹ Cf. Bourel 1988 p. 214.

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können."²⁰

Mendelssohn concibe la historia del género humano como un progreso hacia la verdad.²¹ Los problemas filosóficos se aclaran y resuelven a medida que se suceden las generaciones, mediante un proceso de adopción de nuevas hipótesis y abandono de las viejas. Este avance progresivo no es, sin embargo, ni constante ni lineal. Según él, entre estas hipótesis provisorias puede haber algunas que sean falsas. Su falsedad, no obstante, se vuelve parcial por el hecho de pertenecer a la serie de hipótesis que, eventualmente, conduce a la verdad. Así planteado, Mendelssohn afirma que Spinoza cumple una función ineludible en un momento clave de la historia de la filosofía: permite el pasaje de la filosofía cartesiana a la leibniziana. Así, su sistema que en sí mismo él considera erróneo y hasta absurdo, puede ser visto como una pieza sin la cual Alemania no contaría, en ese momento, con su más grande cabeza metafísica. Sin el sacrificio de Spinoza, Leibniz no hubiese existido jamás.

Si consideramos la historia de la recepción del spinozismo hasta este momento, veremos que Mendelssohn lo presenta bajo una luz completamente distinta: como una víctima de la verdad, como una ofrenda dada en sacrificio al progreso de la filosofía. Spinoza se transforma, así, en un *héroe* pues, según Mendelssohn, ni la maldad ni la venganza animaron su pluma, sino que fue un *error* lo que condujo a este hombre que "vivió moderadamente, retirado y sin vicios",²² a un final nefasto.

"Atrapado en el laberinto de sus reflexiones, terminó apartándose del buen camino y, por error, afirmó todo aquello que permitiría al hombre más vil entregarse a sus bajos deseos impunemente. ¡Cuán injusto es el implacable odio de los filósofos contra un desgraciado como él!"

"Er geräth in dem Labyrinthe seiner Betrachtungen auf Abwege, und behauptete dasjenige aus Irrthum, was der verworfenste Bube wünschet, um ungestraft seinen bösen Lüsten fröhnen zu können. Wie ungerecht ist der unversöhnliche Haß der Gelehrten wider einen solchen Unglücklichen!"²³

²⁰ JubA I p. 14.

²¹ Véase *Jerusalem*, cap. II (JubA 8: *Schriften zum Judentum II*, 1983).

²² "Er lebte mäßig, eingezogen und untadelhaft; er entsagte allen menschlichen Ergötzungen, und widmete sein ganzes Leben dem Nachdenken" (JubA I pp. 14-15).

²³ JubA I p. 15.

Mendelssohn se compadece y se apiada del pobre Spinoza que, lejos de todo divertimento humano y volcado por completo a la meditación filosófica, consiguió lo contrario de lo que realmente pretendía. Sin embargo, 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.²⁴ Era hora de poner fin a una historia de injusticias y establecer una nueva lectura de Spinoza. De hecho, su benévola actitud y su valoración positiva constituyen un punto de quiebre en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania y, aún más, en la historia de su recepción en el marco de la cultura judaica: Mendelssohn fue el primer escritor judío que se atrevió a referirse al maldito Spinoza por su nombre.²⁵

Esto no significa que Mendelssohn haya defendido y adoptado la posición de Spinoza. Tampoco ofrece una exposición detallada de sus ideas. La rehabilitación de Spinoza ocurre mediante la argumentación a favor de dos tesis. Primero, sostiene que Spinoza es el *verdadero inventor* de la doctrina de la armonía preestablecida y que Leibniz la tomó de él. En segundo lugar, afirma que, correctamente interpretado –aunque quizá deberíamos decir *reformulado*–, el sistema spinoziano es *compatible con la verdadera religión*, esto es, con los principios de la religión racional y el teísmo leibniziano.

Si este propósito de reivindicación de la figura de Spinoza transforma la primera obra filosófica de Mendelssohn en una pieza de literatura tendenciosa o si su postura no es más que el resultado sincero de su esfuerzo por aclararse a sí mismo su posición filosófica, es una cuestión difícil de decidir. Pero el tono con el que aborda la delicada cuestión es objetivo y su pretensión es la de fundamentar argumentativa y textualmente sus tesis interpretativas. Es por esto que los *Philosophische Gespräche* se revelan como un punto crucial en la historia de la recepción del spinozismo en Alemania a mediados del siglo XVIII. Aún cuando Bell sostiene que sería erróneo atribuir a Mendelssohn todo el crédito por las nuevas actitudes hacia Spinoza que surgirían algunos años más tarde,²⁶ es cierto que esta obra cumple la función de ofrecer una interpretación novedosa del spinozismo fundamentada y argumentada.

²⁴ Altmann sostiene que Spinoza, héroe que trágicamente encuentra un destino aciago se revela, bajo esta nueva interpretación, como el Cristo que se sacrificó por la filosofía (cf. Altmann 1983 p. 3). Sin embargo, tanto la figura del héroe trágico como la figura de Cristo no parecen poder aplicarse al caso de Spinoza y tampoco a la interpretación de Mendelssohn. Ambas figuras implican la conciencia de que su destino se cumplirá a pesar de todo y, consiguientemente, implican la aceptación voluntaria de este destino. Según Mendelssohn, Spinoza se despeña en el abismo que separa a Descartes de Leibniz a causa del *error*.

²⁵ Cf. Levy 2001 p. 24.

²⁶ Bell 1984 p. 24.

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

Ahora bien, es indudable que uno de los aportes más importantes de los *Philosophische Gespräche* a la historia del renacimiento de Spinoza en Alemania es su contribución al progresivo descrédito de la interpretación de Bayle, pues allí se rechazan explícitamente algunas de sus críticas. La autoridad del *Diccionario histórico-crítico* era generalmente incuestionada. Sin embargo, según Mendelssohn, el francés “ha formulado aquí y allá algunas observaciones correctas contra Spinoza, pero las ha entrelazado con tantos supuestos motivos y resultados, que parece quitarles así toda su fuerza.”²⁷ Entre sus aciertos, Mendelssohn le reconoce –y ya lo había hecho en *Pope ein Metaphysiker!*– haber mostrado que la extensión no puede ser un atributo de Dios. Sin embargo, Mendelssohn considera que la burla y la ironía conducen a Bayle a argumentar de un modo erróneo.²⁸ Según Mendelssohn, esto hace que Bayle atribuya a Spinoza una posición que éste mismo rechaza explícitamente, esto es, que habría imperfecciones desde el punto de vista divino.

“Hasta que él no derribe la trinchera detrás de la que se esconde su enemigo, todas las acusaciones que carga en su contra sirven [...] para volver contra sí mismo los ánimos de la mayoría”

“So lange er diese Schanze, dahinter sich sein Feind verbirgt, nicht niedergerissen hat, dienen alle die Beschuldigungen, die er ihm zur Last legt, höchstens mir dazu, die Gemüther des gemeinen Haufens wider ihn aufzubringen.”²⁹

Bayle debería haber leído más cuidadosamente a Spinoza y haber atendido a que ningún prejuicio guiara su pluma al intentar refutarlo.

Tal vez fue este ataque que él considera injusto y repleto de malicia lo que volvió el ánimo del mismo Mendelssohn contra el del aclamado autor del *Diccionario histórico-crítico* y lo decidió a emprender un rescate de Spinoza siguiendo el modelo de crítica objetiva y desapasionada de la *Teologia naturalis* de Wolff. En efecto, como adelantamos,³⁰ Mendelssohn celebra el hecho de que éste no hubiera recurrido a blasfemias e insultos, como lo habían hecho Bayle y todos los otros.

²⁷ “Er hat zwar hier und da einige richtige Einwürfe wider *Spinosen* vorgebracht, allein er hat sie mit so vielen Scheingründen und Consequenzen durchflochten, daß er ihnen gleichsam alle Kraft zu benehmen scheint.” (JubA I p.15).

²⁸ “¿De qué sirve su observación de que, según Spinoza, cuando los cristianos combaten contra los turcos, Dios combatiría contra Dios o que todo homicidio, robo, adulterio y derramamiento de sangre deberían ser adjudicados al ser supremo?” [“Was nützen die Gleichnisse, daß nach *Spinosens* Meinung, wenn die Christen wider die Türken zu Felde ziehen, Gott wider Gott zu Felde zöge? daß dem höchsten Wesen alle Mordthaten, Diebereyen, Ehebrüche und Blutschändungen zugeschrieben werden müßten u. d. m.?”] (JubA I p. 15).

²⁹ JubA I pp. 16.

³⁰ Véase el capítulo 4.

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

“Antes de refutar al spinozismo, este gran filósofo lo expone del modo más conveniente. Presenta su aspecto más fuerte y, así, encuentra sus puntos débiles de la mejor manera posible”.³¹ Mendelssohn no sólo adopta la actitud objetiva de Wolff sino que acepta también varios aspectos conceptuales de su crítica. “Aquel que ha leído su refutación atentamente jamás caerá en la tentación de apoyar a Spinoza”,³² afirma.

Pero Mendelssohn no emula a Wolff. Su actitud hacia el spinozismo es novedosa en el sentido de que, por primera vez, se propone recuperar sus aspectos positivos. Si el método es el mismo y si ambos coinciden en que la doctrina spinoziana es falsa, sus objetivos son totalmente diferentes. Wolff habían intentado mostrar las diferencias entre su propio sistema y el spinozismo, que denuncia como muy cercano al ateísmo e incluso más peligroso que éste. Mendelssohn, en cambio, se propone reivindicar la figura de Spinoza y mostrar que su filosofía admite ser leída de tal modo que ésta no representa ningún peligro para el orden religioso, moral y político.

Es imposible negar que, hacia 1754, Mendelssohn contaba con un conocimiento suficientemente profundo tanto de la filosofía spinoziana como de los comentarios de Bayle y Wolff. Las extensas citas que encontramos a lo largo de los *Philosophische Gespräche* confirman que el joven ilustrado había estudiado la *Ética* de primera mano.³³ En efecto, sabemos que Mendelssohn tuvo acceso a la *Opera Posthuma* latina y ofrece una versión alemana propia de las proposiciones que cita.³⁴ Además, hacia el momento de la redacción de su primera obra, Mendelssohn evidencia una gran madurez de pensamiento. Su adhesión a los principios de la filosofía leibniziana es indudable. Su posición respecto de Spinoza y de su lugar en la historia de la filosofía se sostiene sobre referencias textuales y argumentos suficientemente meditados. El joven judío de Berlín estaba, pues, en condiciones de emprender el rescate filosófico y moral del pobre Spinoza. Si realmente lo logra, es algo que puede ser puesto en duda.

³¹ “Dieser grosse Weltweise setzt den Spinosismus, bevor er ihn widerlegt, in sein gehöriges leicht. Er zeigt ihn von seiner stärcksten Seite, und eben dadurch hat er seine Schwäche am besten entdeckt.” (JubA 1 p. 15).

³² “Wer seine Widerlegung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird gewiß niemals in Versuchung gerathen Spinosen beyzupflichten.” (JubA 1 p. 15).

³³ F. Niewöhner sostiene que el conocimiento por parte de Mendelssohn de la *Ética* fue de segunda mano, a través de la refutación de Wolff. Sin embargo, Goldenbaum muestra que, mientras Wolff permanece en un comentario de la Primera Parte de esa obra, Mendelssohn argumenta sobre la base de la Segunda y Tercera Parte de la *Ética* (cf. Goldenbaum 2002 p. 280).

³⁴ En una carta a Lessing, lo dice explícitamente (cf. JubA 13.1 p.11).

3. Spinoza: precursor de Leibniz y compatible con la razón y la religión

La primera tesis a la que Mendelssohn apeló para liberar a Spinoza de su infamia no era en absoluto novedosa. Se trata de sostener que Spinoza es el verdadero descubridor de la doctrina de la armonía preestablecida.

Como vimos, Leibniz mismo debió defenderse de la sospecha de que su sistema era, en muchos puntos, similar al del judío de Amsterdam³⁵ y, más precisamente, de la acusación por parte de Ruardus Andala de plagio, pues según él Leibniz había tomado la doctrina de la armonía preestablecida de Spinoza y la había presentado como propia.³⁶ También Wolff había tenido que ocuparse de esta difícil relación entre Leibniz y Spinoza cuando los teólogos pietistas de la Universidad de Halle señalaron ciertas coincidencias entre ellos.³⁷ Como vimos suficientemente a partir de todos los casos expuestos en los capítulos anteriores, la acusación de spinozismo contra una persona, una obra o una doctrina equivalía a una denuncia de herejía religiosa y filosófica. Sostener que la filosofía leibniziana tenía entre sus fuentes a Spinoza significaba un grave cargo.³⁸ Intentar un acercamiento entre ambos parecía haber conducido, pues, al descrédito de la filosofía leibniziana y no a la rehabilitación de Spinoza.

Hacia 1754 la filosofía leibniz-wolffiana era la posición oficial de la Academia real –por más que existieran también opositores– y se enseñaba en la mayoría de las universidades alemanas. Su autoridad, por tanto, no podía ser puesta en duda por una comparación con el spinozismo.³⁹ No obstante, el joven Mendelssohn juzga que la estrategia de acercamiento entre ambos sistemas era una vía posible para realizar la recuperación del spinozismo. Tal vez por esto –para no remitir a los antecedentes de esta comparación– Mendelssohn prefiere presentar su tesis como una novedad absoluta. El primer diálogo inicia en lo que parece ser una conversación en desarrollo, que ha llegado a una conclusión en apariencia absolutamente original: “¿Entonces Leibniz no habría sido el inventor de la doctrina de la armonía preestablecida?”,⁴⁰ exclama sorprendido Philopon. El otro personaje, Neophil –quien representa sin duda a Mendelssohn– intenta evitar tener que justificar esta conclusión a la que ha conducido la conversación entre ellos, pero, ante la insistencia de su

³⁵ Véase el capítulo 2.

³⁶ Cf. Stein 1890 p. 3.

³⁷ Especialmente Buddeus y Walsch son quienes indican que Leibniz ha tomado esta doctrina de Spinoza. Véase el capítulo 4.

³⁸ Jacobi mismo recurrirá a una identificación, en ciertos aspectos, entre Spinoza y Leibniz como una de sus estrategias para desacreditar a todo el movimiento. Según su relato del diálogo con Lessing, éste dirá que Leibniz no era sino un spinozista en su corazón (cf. JW IV.1 p. 65 y JW IV.2 “Beilage V” pp. 81 y ss.).

³⁹ Cf. Otto 1992 p. 184; Altmann 1973 p. 50.

⁴⁰ “Und so hätte Leibniz die vorherbestimmte Harmonie nicht erfunden?” (JubA 1 p. 3).

interlocutor, admite que, en su opinión, esa hipótesis, la de la armonía preestablecida, había sido forjada por otro pensador.

Para probar esta controvertida y supuestamente novedosísima tesis, Mendelssohn comienza por exponer la esencia de la doctrina de la armonía preestablecida, sin hacer referencia a la teoría de las mónadas. Ésta queda, pues, circunscripta a la armonía perfecta que existe entre el alma y el cuerpo, dos sustancias creadas en las que todo sucede según las leyes propias de sus naturalezas y sin interacción de una sobre la otra.⁴¹ Neophil admite, entonces, que está convencido de que Leibniz la ha tomado de una obra aparecida en 1677, es decir, 18 años antes de que él la diera a conocer públicamente. Sin nombrar al autor, este personaje ficticio cita la segunda proposición de la tercera parte de la *Ética*, que afirma que el cuerpo no puede determinar al alma a pensar, así como el alma no puede determinar al cuerpo a moverse, y un extenso pasaje del escolio de esa misma proposición, en donde se establece que, por más que los hombres estén convencidos de que el alma determina al cuerpo a la acción, no hay modo de explicar cómo es que sucede esa determinación. “Los sonámbulos hacen muchas cosas en sueños que no se atreverían a hacer despiertos. De allí se sigue claramente que el cuerpo, en virtud de las leyes del movimiento, es capaz de muchas cosas, que resultan asombrosas para la propia mente”, afirma Neophil, citando de memoria al misterioso autor.⁴² Philopon reconoce inmediatamente a Spinoza como el responsable de estas palabras.

Habiendo mostrado un primer aspecto de la armonía al sostener que los cuerpos no son movidos por la decisión del alma sino por sus propias leyes, Neophil pasa al aspecto anímico de la hipótesis. Para ello cita la tercera proposición de la tercera parte de la *Ética*, que afirma que las pasiones del alma brotan de ideas inadecuadas y sus acciones, de sus ideas adecuadas la séptima proposición de la Segunda Parte de la *Ética*, donde se afirma que el orden y conexión de las ideas coincide con el orden y conexión de las cosas. Esta última proposición contiene, según

⁴¹ Mendelssohn basa su exposición de esta doctrina en el artículo de Leibniz titulado “*Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*”, publicado en el *Journal des Savants* en junio de 1695 (cf. Gerhardt IV pp. 477-487). “Si se le pregunta a un leibniziano cómo es que la mente y el cuerpo están unidos entre sí, este responde que Dios ha dispuesto desde la eternidad una cierta armonía entre ellos según la cual, dadas determinadas representaciones en la mente, se realizan determinados movimientos en el cuerpo, que tienen sus causas eficientes en ambos al mismo tiempo. Es decir, la causa a partir de la cual se originan, se encuentra en las fuerzas mecánicas del cuerpo y la causa de por qué o con qué fin se producen, en el estado de nuestra mente. Al revés, a partir de determinados movimientos en nuestro cuerpo, suceden determinadas representaciones en nuestra mente, que se armonizan con éstos y que encuentran la causa de cómo suceden en la fuerza originaria de nuestra alma y en su estado anterior. Pero por qué suceden se explica a partir de los movimientos de nuestro cuerpo.” (JubA I p. 5). El hecho de intentar distinguir la armonía preestablecida del sistema de las mónadas era absolutamente necesario para la argumentación de Mendelssohn, pues si ambas doctrinas estaban conectadas, entonces Spinoza debió haber podido concluir una a partir de la otra. Respecto de las diferentes acepciones de esta doctrina en Leibniz, véase Zac 1989 (pp. 57-59).

⁴² Cf. JubA I p. 7.

Mendelssohn, la doctrina de la armonía preestablecida de modo originario.⁴³ Leibniz habría tomado esta idea y la habría introducido en su propio sistema filosófico, dándole ese nombre y transformándola en una pieza esencial de su estructura metafísica.

Sin embargo, esto no reivindica la totalidad del sistema spinoziano como verdadero. Éste sigue siendo, y lo será siempre, para Mendelssohn, una construcción errónea. De modo que explica el hecho de que una doctrina fundamental del sistema filosófico verdadero –el de Leibniz– estuviese ya en el infame Spinoza, apelando a la idea de que éste no se encontraba totalmente en el error, sino que era poseedor de una verdad a medias:

“PHILOPON: ¡Qué maravilloso es lo que sucede con el entendimiento humano! Spinoza llega, a partir de fundamentos erróneos y vulgares casi a la misma opinión a la que los conceptos más correctos y más sanos de Dios y del mundo han conducido a Leibniz. Sólo dígame ahora, entonces, ¿qué se debe pensar acerca de una doctrina, que puede ser deducida con igual exactitud de principios contrarios?”

NEOPHIL: Ya le he dicho que *la mayoría de las proposiciones de Spinoza no son tanto falsas como incompletas*. Él se equivoca, pues se conforma, por así decir, con una mitad del saber que sin la otra mitad no puede sostenerse. No es extraño que, a partir de los principios verdaderos que están contenidos en su sistema, él haya podido descubrir muchas otras verdades y las haya podido intercalar en la serie de sus conclusiones. Aquel que lo examine con más detenimiento, se dará cuenta, sin embargo, de que éstas no están conectadas en absoluto con los absurdos que se encuentran en su filosofía.”

“PHILOPON: Wie wunderbar ist es mit dem menschlichen Verstande beschaffen! *Spinosas* geräth durch irrigte und abgeschmäckte Grundsätze fast auf eben die Meinung, auf welche *Leibnizens* die richtigsten und gesundesten Begriffe von Gott und der Welt geleitet haben – – Allein nunmehr sagen Sie mir auch, was soll man von einer Meinung halten, die sich aus entgegen gesetzten Grundsätzen mit gleicher Richtigkeit schliessen läßt?”

NEOPHIL: Ich habe ihnen schon gesagt, die meisten Lehrsätze des *Spinosas* sind weniger falsch, als unvollständig. Er irrete; denn er begnügte sich, so zu sagen, mit der einen Hälfte der Weltweisheit, die doch ohne die andere Hälfte nicht bestehen kann. Was Wunder also, daß er mittelst der richtigen Grundsätze, die in seinem System enthalten sind, viele andere Wahrheiten entdecken und in

⁴³ Cf. E II, 7 y JubA 1 p. 10. El problema con esta tesis de Mendelssohn es que parece haber comprendido a Spinoza de un modo irremediabilmente incorrecto. Si en Leibniz o en Descartes, la comunicación entre el alma y el cuerpo es un grave problema, en Spinoza, para quien alma y cuerpo no son sino lo mismo sólo que considerado ya bajo el atributo pensamiento, ya bajo el atributo extensión, no presenta ninguna dificultad. En efecto, no puede haber una armonía entre el alma y el cuerpo, si éstos no son dos entes diferentes (cf. Altman 1982 p. 40). Lessing mismo hará referencia a este error en su interpretación del spinozismo (véase el capítulo 6).

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

die Folge seiner Schlüsse einflechten konnte? Wer sie genauer besieht, der merket gleichwohl, daß sie mit dem Ungereimten, welches in seinem Lehrgebäude anzutreffen ist, gar nicht zusammenhängen."⁴⁴

Mendelssohn cree firmemente que es imposible obtener una verdad a partir de fundamentos erróneos. Si Spinoza dio con una doctrina verdadera es porque los principios de los cuales la derivó son igualmente verdaderos. La filosofía spinoziana no es, pues, un mero cúmulo de falsedades y absurdos. Ciertos principios verdaderos adoptados por él le habían permitido obtener conclusiones igualmente verdaderas que, sin embargo, convivían en su pensamiento con errores y absurdos imperdonables. Leibniz, que había tenido la lucidez de reconocer esta doctrina verdadera en los escritos de Spinoza, la había adoptado para su propio sistema.

¿Por qué, entonces, Leibniz no había compartido con él este mérito?, se pregunta no sin cierta consternación, Philopon. "Existen personas que juzgan las verdades según una determinada genealogía",⁴⁵ se apresura a responder Neophil, justificando la decisión de Leibniz de no nombrar a Spinoza como su fuente. A estas personas les es suficiente, para rechazar una doctrina, saber que en un determinado autor ésta se encuentra junto a otras erróneas. Si Leibniz hubiese admitido que había tomado lo esencial de su armonía preestablecida de Spinoza, sostiene Mendelssohn, tales personas hubiesen encontrado motivo para la refutación de esta doctrina en el solo nombre de Spinoza.⁴⁶ De hecho, como vimos, esto era exactamente lo que había sucedido: la acusación de spinozismo contra la filosofía leibniziana había bastado para intentar desacreditarla. Mendelssohn no disimula la ironía con la que pretende ser el primero en descubrir ciertas coincidencias entre ambos filósofos.

Leibniz queda disculpado. No así todos aquellos que, llevados por prejuicios, vieron en la filosofía spinoziana puros absurdos y no supieron detectar que también allí había verdades que no sólo podían ser recuperadas sino que podían contribuir al desarrollo de la filosofía universal. Spinoza no se encontró por completo sumido en el error. En efecto, según Mendelssohn, Leibniz había arrancado la doctrina de la armonía preestablecida de entre todas las otras doctrinas erróneas y equivocadas de Spinoza y había logrado purificarla de todo elemento venenoso que, por contagio, pudiera contaminar su propio sistema. De modo que ésta no implica ninguno de los aspectos escandalosos del spinozismo.

⁴⁴ JubA 1 pp. 10-11. El énfasis en la traducción es nuestro.

⁴⁵ "Genug, daß es Leute giebt, welche auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen." (JubA 1 p.10).

⁴⁶ JubA 1 p. 10.

Mendelssohn propone, entonces, una nueva interpretación de este sistema que no por incompleto debía ser descartado totalmente. Esta interpretación apunta a transformar al spinozismo en una doctrina *inofensiva* para la religión y la filosofía verdaderas. Esta es, pues, su segunda tesis en vistas a una recuperación de la doctrina maldita:

“Todo el mundo opina que las afirmaciones de Spinoza son absolutamente absurdas. Pero, en verdad, lo son únicamente en la medida en que él ha querido aplicarlas al mundo sensible exterior a nosotros. Por el contrario, si se considera aquel mundo que, para decirlo con palabras de Leibniz, existió antes de la decisión de Dios (*antecedenter ad decretum*) en el entendimiento divino como una posible conexión entre diferentes cosas, muchas de las afirmaciones de Spinoza pueden coexistir con la verdadera filosofía e incluso con la religión.”

“*Spinosens* Meinungen sind nach dem Geständnisse aller Welt sehr ungereimt. Eigentlich aber sind sie es nur in so weit, als er sie auf diese ausser uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die, mit *Leibnitzen* zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, (*antecedenter ad decretum*) als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat; kann vieles von *Spinosens* Meinungen mit der wahren Weltweisheit, ja sogar mit der Religion bestehen.”⁴⁷

Mendelssohn explica que los leibnizianos conceden al mundo una doble entidad: como existente *en la mente divina*, antes de la decisión de Dios, junto con otros mundos posibles y como existente *fuera de la mente de Dios*, luego de que él decidiera otorgarle la existencia por ser el mejor. “Pero Spinoza permaneció en la primera existencia”,⁴⁸ señala. No creyó que el mundo devendría real fuera de la mente de Dios y atribuyó todo lo que los leibnizianos afirman acerca del plan del mundo, tal como éste existió en el entendimiento divino, al mundo sensible en el que vivimos.⁴⁹

⁴⁷ Cf. JubA 1 p. 10.

⁴⁸ “Nun blieb *Spinosens* bey der ersten Existenz stehen.” (JubA 1 p. 17).

⁴⁹ Mendelssohn justifica esta interpretación haciendo referencia a textos de los filósofos que, sin embargo, al ser analizados parecen poco convincentes. “Aquellos [los leibnizianos] dicen que Dios se ha representado la posibilidad de las cosas, al poder pensar en su propia perfección junto con un determinado grado de limitación. Del mismo modo, Spinoza afirma que ‘todas las cosas singulares expresan las propiedades divinas de un modo determinado limitado.’” [“Jene sagen, Gott habe sich die Möglichkeit der zufälligen Dinge vorgestellt, indem er an seine eigene Vollkommenheiten nebst einem gewissen Grade der Einschränkung gedenken konnte. Eben also behauptet *Spinosens*. »Alle einzelne Dinge drücken die göttliche Eigenschaften nach einer gewissen eingeschränkten Art aus.«”] (JubA 1 p. 17). Altmann señala que Mendelssohn está intentando poner en paralelo un pasaje de la *Theologia Naturalis* (II § 92) y uno de la *Ética* (E I 25, cor). Sin embargo, mientras Spinoza hace referencia allí a los modos en tanto entes singulares que expresan de determinada manera los atributos de Dios, Wolff está, en realidad, hablando de los principios o la posibilidad de las cosas —lo que él llama los *primitiva secunda*—, pero no de las cosas mismas. Además, mientras los

Éste fue su error y no, como señala la mayoría de sus adversarios, el haber confundido lo finito con lo infinito, la naturaleza y Dios.⁵⁰ Spinoza había estado a un pequeño paso de la verdad. Su identificación de Dios y la naturaleza no implicaba, según Mendelssohn, la disolución de la divinidad en el mundo natural sino, al contrario, la elevación de la naturaleza, en tanto que ésta tenía su existencia en la mente de Dios. Si bien esto no lo transformaba en una alternativa filosófica válida, al menos sí desterraba la acusación de ateísmo en su contra. A pesar de que no encontramos aquí ninguna referencia explícita a ello, podemos ver en esta tesis una anticipación de la posición que muchos años más tarde Mendelssohn atribuiría a Lessing y que él denominaría su *geläuterte Pantheismus* [panteísmo purificado].⁵¹

Efectivamente, se trata de una interpretación que hace del spinozismo una posición panteísta. Pero a diferencia de pensadores como Stosch, Lau, Dippel y Edelmann, que habían optado por la lectura materialista del panteísmo de Spinoza, cuyo resultado era la reducción de toda la realidad a la materia,⁵² Mendelssohn se inclina por una lectura idealista. De este modo, el resultado de la posición spinoziana no es la negación de Dios, sino la negación del mundo sensible, cambiante, extenso tal como existe fuera de la mente de la divinidad productora. Toda la realidad queda, pues, reducida a idea en el entendimiento divino.

modos spinozianos existen en la mente de Dios, los principios de las cosas finitas no existen, según Wolff, en Dios, sino que Dios los conoce. La segunda referencia textual apela a E II, 9: "El carácter de las cosas causadas en el entendimiento de Dios es, según los leibnizianos, que éstas no podrían ser concebidas sin la serie infinita de causas. Casi con las mismas palabras, Spinoza afirma que "la idea de una cosa singular, que existe efectivamente, tiene como causa a Dios, pero no en tanto que éste es infinito, sino en tanto que se encuentra en Él el concepto de otra cosa, que también existe efectivamente. Del mismo modo, Dios es la causa de ésta última, en tanto que se encuentra en Él la idea de una tercera y así hasta el infinito." ["Der Charakter der zufälligen Dinge in dem Verstande Gottes ist nach den Leibnizianern, daß sie ohne eine unendliche Reihe von Ursachen nicht begriffen werden können; fast mit gleichen Worten behauptet Spinoza: »Der Begriff eines einzeln Dinges, das wirklich vorhanden ist, hat Gott zur Ursache, und zwar nicht in so weit er unendlich ist; sondern in so weit in ihm der Begriff eines andern Dinges anzutreffen ist, das ebenfalls wirklich vorhanden ist. Gleicher Gestalt ist Gott die Ursache dieses letztern, in so weit in ihm der Begriff eines 3ten anzutreffen ist, und so unendlich fort."] (JubA 1 p. 17). Altman indica que Mendelssohn podría estar pensando en un pasaje de la *Monadologia* (§36), donde se afirma que la razón suficiente para las verdades de hecho contingentes se encuentra en una secuencia infinita de causas. Esta comparación tampoco es convincente. Lo que Mendelssohn intenta es mostrar que tanto en Leibniz como en Spinoza, las cosas finitas son un objeto posible del conocimiento divino y que las cosas contingentes se definen en ambos autores en términos de un número infinito de causas. Sin embargo, Altman sostiene que esto no contribuye a probar el punto que Mendelssohn desea probar pues, para Spinoza, todo hecho contingente no sólo está determinado sino que es necesario y para Leibniz un hecho contingente es determinado pero no necesario. Además, el Dios de Spinoza es causa inmanente, mientras el de Leibniz es siempre causa transitiva. (cf. Altman 1982 pp. 32-33). El acercamiento entre ambos pensadores, al menos con estas bases textuales, no parece ser justificado.

⁵⁰ "¿No es suficiente que él diga explícitamente que lo infinito se sigue de las propiedades de Dios en tanto que es infinito, mientras que lo singular se sigue de Dios en la medida en que existe en él una serie infinita de otras cosas singulares? Su error fue, pues, completamente otro del que sus adversarios señalaron." ["Allein ist est nicht genug, daß er mit ausdrücklichen Worten behauptet, das Nothwendige lasse sich aus den göttlichen Eigenschaften, in so weit er unendlich ist, das Zufällige hingegen, in so weit in ihm eine unendliche Reihe anderer Zufälligkeiten anzutreffen ist, verständlich erklären? Sein Irrthum war also ganz etwas anders, als was vielleicht alle seine Widersacher dafür ansehen."] (JubA 1 p. 18).

⁵¹ Abordaremos esto en el capítulo 8.

⁵² Véase el capítulo 4.

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

Spinoza poseía una verdad, pero una verdad parcial. Sin embargo, como los fundamentos acertados de los cuales se derivan esas verdades se combinan en su sistema con principios falsos, Spinoza arriba también a conclusiones absurdas. Al querer aplicar sus principios al mundo efectivamente existente, cae en interminables errores. Sin embargo, si admitimos que su sistema metafísico no es sino la descripción de uno de los mundos posibles tal como existen en la mente divina, entonces podemos afirmar que mucho de lo que sostiene no se opone a la filosofía ni a la religión. En efecto, así interpretado, el sistema spinoziano es totalmente compatible con la idea de un Dios teísta que piensa el mundo antes de decidirse libremente a crearlo, esto es, totalmente compatible con la divinidad leibniziana.

“Fue a causa del error, y no a causa de la maldad de su corazón, que Spinoza tomó un mal camino”,⁵³ afirma Mendelssohn. Así, el hecho de que Spinoza privara a los hombres y a Dios de libertad y abrazara la necesidad absoluta, también se basaba en un error que, ciertamente, había compartido con muchos otros hombres sabios. Dado que Spinoza “no careció de sagacidad para ver que en un ser racional, la elección es siempre determinada por razones”,⁵⁴ negó la posibilidad de la elección libre. Mendelssohn señala que Leibniz también estuvo de acuerdo en que esta indiferencia absoluta era imposible, pero no creyó que esto aniquilaba la libertad, pues, para él, la libertad no consistía en elegir sin razones sino en *elegir lo mejor* sin ser exteriormente compelido a hacerlo. El determinismo spinoziano se diferenciaba, pues, del leibniziano, en el que éste último no excluía la libertad y dependía del principio de razón suficiente.

Con sus *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn produjo un quiebre en la historia de la recepción del spinozismo y transformó al filósofo maldito en un continuador de Descartes y un precursor de Leibniz, en un pensador cuya filosofía no era el producto monstruoso de una mente perversa sino un error a medias que, bien entendido, no representaba ningún peligro para la moral ni para la religión natural. El quiebre introducido por Mendelssohn consiste, pues, en haber reivindicado públicamente —aunque permaneciendo anónimo— la figura y la doctrina de Spinoza tanto por su lugar en la historia de la filosofía como por el valor intrínseco de su pensamiento.

Ahora bien, la estrategia adoptada por Mendelssohn en su recate de Spinoza pone en evidencia que, en realidad, él mismo no estaba en lo más mínimo preparado para una auténtica

⁵³ “Er ist aus Irrthum und nicht aus Bosheit des Herzens auf Abwege gerathen.” (JubA 1 p. 16).

⁵⁴ “Es fehlte ihm aber an Scharfsinnigkeit nicht, einzusehen, daß die Wahl eines verständigen Wesens allezeit durch Bewegungsgründe bestimmt werde” (JubA 1 p. 18).

V. La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo

reivindicación doctrinal de esta filosofía. Su intento por hacer de Spinoza un leibniziano muestra que Mendelssohn no puede aceptar este sistema, sino transformándolo completamente. Su rechazo del concepto spinoziano de un Dios inmanente reposa en su convicción de que las leyes morales deben fundamentarse en un ámbito de trascendencia. En efecto, según Mendelssohn, sólo un Dios trascendente puede legitimar leyes morales, religiosas y políticas. De este modo, es claro que también él pertenece al conjunto de pensadores que rechazan al spinozismo por sus consecuencias prácticas inaceptables. Aunque sin explicitarlo, la argumentación de Mendelssohn implica que el spinozismo, sin la depuración a la que él lo somete, atenta contra la posibilidad de erigir un orden legal. El teísmo de Leibniz, en cambio, sí lo permite.

También el otro aspecto de su rescate se muestra como un rechazo encubierto. El único valor que Mendelssohn está dispuesto a adscribir a la doctrina spinoziana es el de haber funcionado como un puente necesario entre Descartes y Leibniz. Si bien la función histórica podría ameritar cierto reconocimiento —que es lo que Mendelssohn reclama— esto no implica un llamado a valorar su doctrina por sí misma. De este modo, la historia del racionalismo le debe a Spinoza gratitud, únicamente en tanto que se sacrificó al aventurarse por la senda equivocada. Su experiencia sirvió para que otros evitaran ese camino.

La salvación de Spinoza por Mendelssohn es, pues, una nueva condena. Mendelssohn no rescata ningún aspecto positivo de su doctrina, sino que se limita a mostrar que su doctrina puede ser reducida a otra que él considera correcta y que Spinoza jugó un rol histórico-filosófico necesario al producir un sistema equivocado. Al transformar a Spinoza en un héroe trágico, en una figura injustamente condenada, Mendelssohn parece volverlo más digno de pena que de gloria. Al purificar su doctrina y volverla inofensiva, parece aniquilarla en su especificidad y reducirla al leibnizianismo, aceptado y celebrado por la mayoría de los intelectuales.

Mendelssohn permaneció toda su vida convencido de la corrección de sus dos tesis acerca de Spinoza expuestas y defendidas en sus *Philosophische Gespräche*. No volvió a ocuparse de estudiarlo ni hizo referencia en sus escritos a ninguna de sus obras durante los años siguientes. En 1761 volvió a publicar estas conversaciones junto con otros textos suyos en sus *Philosophische Schriften* y, si bien hizo algunos cambios, los dos primeros diálogos permanecieron prácticamente inalterados. Cuando en 1763 se ve obligado por su amigo Lessing a volver sobre sus tesis y cuando muchos años más tarde la controversia con Jacobi lo fuerza a volver a meditar y escribir sobre el pensamiento de Spinoza, Mendelssohn confirmaría sus ideas tal como aparecen en su primera obra.

Ahora bien, es extremadamente llamativo que ninguno de sus contemporáneos haya discutido su tesis acerca del origen spinoziano de la armonía preestablecida. Más sorprendente aún es que durante los meses siguientes a su aparición, ninguno haya repudiado esta interpretación leibniziana del sistema de Spinoza, que conducía a la reivindicación del *Príncipe de los ateos*. Nadie pareció notar que este pequeño libro rehabilitaba al filósofo durante tantos años difamado y le otorgaba, por primera vez, un lugar privilegiado en la historia de la filosofía. Tal vez sea cierto que el público lector prestó menos atención al contenido del tratado que a su autor. Pese a su publicación anónima, pronto se supo que el responsable de los diálogos era un judío que podía escribir en alemán sobre temas metafísicos.⁵⁵ Parece, pues, que Mendelssohn logró al menos uno de los objetivos –tal vez el más urgente para él– que se había propuesto con esta primera obra: convencer a sus contemporáneos de que un judío ortodoxo podía también ser un filósofo racionalista.

La única consecuencia directa, aunque diferida en el tiempo, de los *Philosophische Gespräche* provino de Lessing, quien en la década siguiente enviaría a Mendelssohn dos fragmentos en los que ponía en cuestión su lectura del spinozismo.⁵⁶ En este sentido, tal vez pueda pensarse que la principal contribución a la historia de la recepción de Spinoza en Alemania de esta obra sea la de haber motivado el estudio de la filosofía spinoziana por parte de su amigo Lessing con el fin de discutirle esta lectura, que, según veremos en el próximo capítulo, le había parecido sospechosa desde el primer momento.

Durante los años siguientes, publicó sus principales contribuciones a la estética: ese mismo año aparecieron sus *Briefe über die Empfindungen*, el año siguiente, sus *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit* y una traducción al alemán del segundo *Discurso* de Rousseau y en 1757 publicó sus *Betrachtungen über die Quellen und die Verbindungen der schönen Künste und Wissenschaften*. En 1760 publicó sus *Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*. Colaboró con Lessing y Nicolai en la publicación de las *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, que aparecieron cada jueves entre enero de 1759 y julio de 1765. Finalmente, en 1763 llegó su consagración. Su ensayo titulado “*Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften*” ganó el primer premio en el concurso de la Academia Real de

⁵⁵ Levy 2001 p. 26.

⁵⁶ Los dos fragmentos son: “*Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*” [“A través de Spinoza, Leibniz dio sólo con la pista de la armonía preestablecida”] y “*Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*” [“Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios”]. Ambos fueron publicados póstumos bajo el título *Spinozistery*. Los analizaremos en el próximo capítulo.

V. *La propuesta de Mendelssohn: un Spinoza heroico e inofensivo*

Berlín y el judío Moses Mendelssohn se transformó en una de las personalidades más destacadas de la Ilustración alemana.⁵⁷

Spinoza no vuelve a aparecer en sus obras ni vuelve a preocuparlo hasta que, en 1783, recibe la famosa carta de Jacobi, en la que éste le informa que Lessing le había confesado su total acuerdo con el spinozismo.

⁵⁷ Analizaremos este ensayo en el próximo capítulo, en el contexto de los fragmentos de Lessing que resultan de su estudio de Spinoza y con los que se opone a las tesis de Mendelssohn acerca del spinozismo.

Capítulo VI

El spinozismo de Lessing

“Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho. ‘Ev και παν! Es todo lo que sé”,¹ afirma Lessing, según el relato de Jacobi, durante una conversación con él en julio de 1780. La difusión de esta escandalosa confidencia desencadenó una polémica que condujo a lo que se conoce como el *Spinozarennaissance*. La revelación del secreto spinozismo de Lessing —que él mismo habría presentado bajo el lema *uno y todo*— hizo que esta doctrina fuera discutida públicamente por primera vez en la historia. A finales del siglo XVIII, Spinoza se transformó en el centro de un debate en el que todos los intelectuales prominentes de la escena filosófica y literaria alemana se vieron obligados a participar.

Lessing es, pues, el responsable de haber desencadenado, aunque fuera *post mortem*, la conocida polémica del spinozismo, en la que Jacobi le asigna el papel de defensor de la doctrina maldita. El escándalo público que generó la atribución a Lessing de una posición spinozista revela que, hacia finales del siglo XVIII, ésta doctrina era aún percibida como inaceptable y escandalosa. La recuperación que Mendelssohn había ensayado en 1755 había pasado inadvertida, quizás porque era evidente que su posición no implicaba una verdadera adopción de puntos de vista spinozianos, sino una reducción del sistema de Spinoza al de Leibniz. Fue, pues, Lessing y no Mendelssohn, el responsable de anunciar a sus contemporáneos que Spinoza podía ser redimido.

En principio, ya el hecho de que él, una de las personalidades más respetadas del ámbito intelectual de su época, se refiriera positivamente al filósofo maldito, admitiendo incluso su acuerdo con él, permitió que muchos otros se acercaran a las obras de Spinoza despojados de los prejuicios

¹ “Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. ‘Ev και παν! Ich weiß nichts anders” (JW IV.1 p. 54).

VI. El spinozismo de Lessing

que sus detractores habían impuesto y difundido desde hacía años. Esto es lo que los spinozistas *clandestinos* como Stosch, Lau y Edelmann no habían logrado por ser ellos mismos personajes sospechosos y polémicos. Una reivindicación del spinozismo por parte de Lessing debió haber escandalizado a sus contemporáneos por el lugar prominente que éste había ocupado en la escena cultural, pero a la vez funcionó como el anuncio de que el spinozismo podía ser considerado como una alternativa válida. Lessing colabora, pues, de un modo clave, a modificar el contexto en el cual el spinozismo es discutido.

Esto, sin embargo, parece ser algo independiente de Lessing mismo. De hecho, fue Jacobi quien se ocupó de difundir recién dos años después de su muerte, la secreta simpatía del bibliotecario de Wolfenbüttel por Spinoza.

Ahora bien, cabe suponer que si no hubiesen existido elementos textuales y doctrinales que confirmaran el rumor dado a conocer por Jacobi, su afirmación de que Lessing había sido un spinozista convencido no hubiese tenido ningún efecto. En sus *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*], Jacobi agrega a la confesión directa de Lessing, dos argumentos adicionales con el fin de apoyar la veracidad de su relato y la sinceridad de su interlocutor. En primer lugar, afirma que bajo la suposición de que Lessing adhería al teísmo, muchos pasajes de su principal obra filosófica, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* [*La Educación del género humano*] y en particular el §73, le resultaban incomprensibles. Estos pasajes, sin embargo, se aclaraban cuando se los conectaba con ideas spinozistas.² En segundo lugar, Jacobi asegura que muchos podían atestiguar que Lessing utilizaba el *εν και παν* como el concepto central [*Inbegriff*] de su teología y de su filosofía. Tanto por escrito como oralmente, Lessing habría sostenido este lema frente a más de una persona. Incluso, indica Jacobi, en el jardín de la casa de Gleim, en Habertstadt, el propio Lessing inscribió esta frase sobre una madera.³ En definitiva, si la revelación de Jacobi generó un escándalo, esto fue porque la lectura de muchas de las obras del bibliotecario de Wolfenbüttel parecen confirmar sus afirmaciones.

Lessing raramente nombra a Spinoza y no hace referencias explícitas a su doctrina. Pero que el pensamiento lessingiano presenta coincidencias con el de Spinoza y que su desarrollo intelectual permite sospechar una influencia de sus ideas, es generalmente aceptado no sólo por los especialistas que se han dedicado a este tema, sino también por muchos entre quienes conocieron a Lessing personalmente. Los intentos de Mendelssohn por desestimar las afirmaciones de Jacobi no

² Cf. JW IV.1 p. 87.

³ Herder confirma este hecho. Aparentemente, él mismo vio la inscripción en la casa de Gleim (cf. carta de Herder a Jacobi del 6 de febrero de 1784 en Jacobi Briefwechsel I.3 p. 279).

VI. El spinozismo de Lessing

surtieron ningún efecto. Esto es así porque la obra de Lessing pone en evidencia su abandono de los conceptos ortodoxos de la divinidad –de una divinidad trascendente, creadora a partir de la nada, libre, sabia y legisladora– a favor de una noción de Dios que se enmarca en la tradición metafísica del monismo, en el espíritu del *hen kai pan* que tanto él mismo como Jacobi conectan explícitamente, a lo largo de su conversación, con Spinoza.

Dedicaremos este capítulo a rastrear las huellas de la recepción de Spinoza en el pensamiento de Lessing, que se despliega a lo largo de todo su desarrollo intelectual y se da en diversos aspectos de su pensamiento. A diferencia de Mendelssohn, quien, como dijimos, permaneció toda su vida en una misma opinión al respecto, Lessing evidencia una evolución. En 1755, a pesar de presentar ya ciertas afinidades con el monismo spinoziano, celebró y aceptó la interpretación de su amigo. Ocho años después, luego de haber emprendido el estudio directo y sistemático de los textos de Spinoza, su opinión se vio transformada. Dos fragmentos de 1763 dirigidos a Mendelssohn indican un cambio en la comprensión de esta doctrina y constituyen la evidencia de un desacuerdo radical entre los dos amigos acerca de la correcta interpretación de Spinoza y de Leibniz. En vez de considerar a Spinoza como un precursor de Leibniz, Lessing lo valoró por sus propios méritos filosóficos y, aunque no lo explicitan, estos dos fragmentos hacen sospechar su preferencia por la posición de Spinoza. Efectivamente, el análisis de estos textos permiten afirmar que, contra el sistema leibniz-wolffiano, Lessing adoptó un esquema metafísico monista. Alejado del concepto cristiano de la divinidad, se comprometió con un Dios inmanente que, a diferencia de lo sostenido por los enemigos del spinozismo, le permitió construir una teoría moral conectada con una doctrina política. Esto se confirma en *La educación del género humano* de 1780, cuyo §73 despertaría en Jacobi la sospecha de que tal vez Lessing era un spinozista.

1. El incipiente monismo del joven Lessing

Sin duda Lessing ya tenía noticias de Spinoza y su infame doctrina antes de entrar en contacto con Mendelssohn⁴. Según Andreu, Lessing debió haber tenido noticias de Spinoza muy temprano, a través de su primo Mylius, autor de *Biblioteca Anonymorum*, que ya en 1740 se había

⁴ Si bien puede decirse que, en cierto sentido, Mendelssohn con sus *Philosophische Gespräche*, descubrió al joven Lessing el pensamiento de Spinoza (cf. Goldenbaum 2002 p. 275).

VI. El spinozismo de Lessing

ocupado de su doctrina.⁵ Y seguramente lo conocía a través del artículo de Pierre Bayle. En efecto, algunos señalan que ya en sus *Gedanken über die Herrnhuter*, escrito en 1750, se encuentran rastros de la influencia de la teoría ética de Spinoza.⁶ Goetschel sostiene incluso que Lessing habría utilizado al judío de Ámsterdam como modelo para su obra teatral aparecida en 1754, *Die Juden*, en la que el judío que la protagoniza, un hombre sumamente culto y refinado, es de origen holandés y mantiene una actitud calma, respetuosa y racional frente a las adversidades a las que se enfrenta.⁷

La primera mención que Lessing hace de Spinoza es en una reseña a *Oeuvres mêlées de Mr. L'Abbé de Bernis*, publicada el 7 de julio de 1753, en la que elogia la exposición que el autor hace de la filosofía spinoziana como aquella en la cual "Dios es todo y todo es Dios". Sin embargo, casi repitiendo las palabras del *Diccionario histórico-crítico*, se refiere a él como el autor de la "monstruosa tesis".⁸

Un año más tarde, probablemente influenciado por las discusiones que, podemos suponer, sostuvo con Mendelssohn durante la redacción de *Pope ein Metaphysiker!*⁹ y antes de la publicación de los *Philosophische Gespräche*, su conocimiento acerca del pensamiento de Spinoza debe haberse profundizado. Los comentarios acerca de Spinoza que encontramos en el ensayo sobre Pope permiten suponer que Lessing también consideró, al igual que Mendelssohn, que Spinoza había caído en graves errores. La carta en la que compara a Mendelssohn con Spinoza, a la que ya hicimos referencia, también habla de los errores del filósofo maldito aunque reconoce que aquello que ambos pensadores comparten es la honestidad y el espíritu filosófico.¹⁰ Además, el hecho de que Lessing asumiera un rol activo en la publicación de los *Philosophische Gespräche*¹¹ y que

⁵ Bell también hace referencia a esta posibilidad (cf. Bell 1984 p. 28).

⁶ En este texto, Lessing utiliza a Sócrates como el portavoz de sus propias ideas. Luego de un parlamento, Lessing escribe: "So ermahnthe Sokrates, oder vielmehr Gott durch den Sokrates" (Lessing Werke III p. 684).

⁷ Cf. Goetschel 2004 pp. 187-8.

⁸ Cf. Lessing, *Oeuvres mêlées de Mr. L'Abbé de Bernis*. Mendelssohn hará referencia a esta reseña en una carta a los hermanos Elise y Johann Albert Reimarus del 18 de noviembre de 1783, inmediatamente posterior a haber recibido el relato de Jacobi de su conversación con Lessing. Mendelssohn sostiene que Bernis había querido ocultar este sistema detrás de sus versos (cf. JubA 13.3 p. 158).

⁹ Véase el capítulo 5.

¹⁰ Repetimos aquí la cita incluida en el capítulo 5: "Su honradez y su espíritu filosófico me permiten considerarlo de antemano un segundo Spinoza, con quien se igualará en todo salvo en sus errores." ["Seine Redlichkeit und sein philosophischer Geist läßt mich ihn im voraus als einen zweiten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem ersten nichts als seine Irrtümer fehlen werden"] (Lessings Briefe p. 28).

¹¹ Cuenta la historia que a poco de conocerse, Lessing habría entregado a Mendelssohn un tratado de Shaftesbury, probablemente el diálogo *The Moralists, or a Philosophical Rhapsody* (1709). Al devolver el libro, Mendelssohn habría respondido que le había gustado mucho pero que este tipo de cosas podía perfectamente escribirlas él mismo. "Entonces, hazlo", habría dicho Lessing. Al poco tiempo, Mendelssohn le habría entregado el manuscrito de sus *Philosophische Gespräche*. El texto impresionó a Lessing, quien habría decidido dárselo a la imprenta. Cuando, unos meses más tarde, impaciente por saber la opinión de su amigo, Mendelssohn le habría preguntado qué le había parecido su obra, éste lo habría sorprendido con un ejemplar impreso. Es probable que esto no haya sucedido así. Lessing debe haber consultado con su amigo y debe haberle dado la posibilidad de corregir su escrito. Además, tal como supone

VI. El spinozismo de Lessing

decidiera colaborar en su difusión mediante una reseña altamente elogiosa, permite pensar que Lessing mismo adhirió a las tesis allí sostenidas acerca de la relación entre Spinoza y Leibniz y acerca de la propuesta de interpretar la ontología spinoziana como compatible con lo que Leibniz considera un mundo posible que existe en la mente de Dios.¹²

Así pues, hacia 1755 no hay evidencia de que Lessing se hubiese ocupado de estudiar a Spinoza en profundidad o incluso de que conociera sus ideas de modo directo. Bayle y Mendelssohn parecen ser las fuentes más plausibles de su saber acerca del spinozismo y él mismo no da muestras de haberse formado ninguna opinión firme respecto de su doctrina.¹³ Sin embargo, sucede algo sorprendente. La segunda tesis de Mendelssohn, la que interpreta el sistema spinoziano como existiendo en la mente de Dios en tanto que mundo posible según la metafísica leibniziana, presenta una gran semejanza con su primer bosquejo metafísico, tal como lo había cristalizado, uno o dos años antes, en un breve fragmento titulado *Das Christentum der Vernunft* [El cristianismo de la razón].

Este texto fue publicado póstumo en 1784 y ha generado grandes discusiones acerca de su interpretación correcta y de su relación con el resto de sus obras. Mientras algunos han visto en este fragmento la primera formulación sistemática de su metafísica y la clave para la comprensión de sus obras posteriores, otros, en cambio, le restan importancia, sosteniendo que no es sino un ensayo de juventud.¹⁴ Más allá de esta discusión, su importancia para nuestra investigación reside, primero, en el hecho de que parece haber una significativa coincidencia con la interpretación que Mendelssohn hace de la ontología spinoziana y eleva, por lo tanto, la pregunta de si no hubo una influencia de este texto sobre los *Philosophische Gespräche*. Segundo, es interesante que la posición metafísica asumida por Lessing en estas líneas, presenta una notable afinidad con el pensamiento spinoziano. De hecho, este fragmento anticipa las ideas desarrolladas en el §73 de *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, al que en 1783 Jacobi remitirá como una prueba fehaciente del spinozismo de Lessing.¹⁵ En su discusión con Jacobi, Mendelssohn también sospechará de la

Altmann, debe haber sido Mendelssohn quien insistió en que el libro fuera publicado anónimo (cf. Altmann 1973 pp. 38).

¹² “Esta pequeña obra, [...] contiene tantas cosas nuevas y fundamentales que se ve fácilmente que debe ser el fruto de un hombre de más meditación que ganas de escribir”, escribe en su reseña, aparecida el 1 de marzo de 1755, en el n.26 del *Berlinische privilegierte Zeitung*. Acerca de la lectura de Mendelssohn, véase el capítulo 5.

¹³ Cf. Bollacher 1969 p. 198.

¹⁴ Entre los primeros, Allison cita a Hans Leisegang y a Gideon Spicker, quienes intentan situar el pensamiento de Lessing en un marco filosófico estricto. Entre los segundos, a Carl Hebler, quien considera a Lessing un pensador ocasional (cf. Allison 1966 p. 179 nota 34).

¹⁵ Cf. JW IV.1 pp. 86-88. Andreu sostiene que no cabe duda de que *El Cristianismo de la razón* es el precedente temprano de su antropología y de su preocupación por la concepción de la pluralidad en Dios. Por este motivo aduce que hay que referirlo al §73 de *La educación del género humano*. Además, indica que, desde una metafísica trinitaria, asoma una doctrina sobre el individuo que permanecerá siendo uno de los polos de su sistema (cf. Andreu 1990 p. 183).

VI. El spinozismo de Lessing

influencia de Spinoza en *Das Christentum der Vernunft* y utilizará este texto para sostener su propia interpretación del pensamiento lessingiano como un *spinozismo purificado*.

Das Christentum der Vernunft comienza con la afirmación de que Dios, el ser más perfecto, se contempla a sí mismo desde la eternidad. Ahora bien, en Dios, *Vorstellen*, *Wollen* y *Schaffen* [concebir, querer y crear] son uno y lo mismo.¹⁶ Dado que Dios se piensa a sí mismo, éste pensarse puede suceder únicamente de dos maneras, “o bien piensa todas sus perfecciones de una vez y a Sí mismo como la suma de estas, o bien piensa sus perfecciones divididas, aisladas unas de otras, y cada una de ellas separada en grados de sí mismo”.¹⁷ La actividad eterna y permanente de Dios, su contemplación de sí, produce, pues, de modo *necesario* dos entidades, según las dos maneras en que se piensa. Por un lado, genera una imagen idéntica a sí mismo; por otro lado, al pensar sus perfecciones separadas y según grados, produce el mundo infinitamente múltiple.

La segunda sección de este fragmento (§§ 5 a 12) presenta lo que puede entenderse como una reinterpretación del dogma cristiano de la Trinidad. Lessing sostiene que el primer ser que Dios produce, resultado de su idea de sí mismo, que puede llamarse imagen o, como lo hacen las Escrituras, *Hijo*, posee todas las perfecciones divinas y es, por lo tanto, idéntico a Dios mismo.¹⁸ A la armonía que existe entre Dios y Dios Hijo —“dos cosas que, juntas, no son más que una sola cosa”¹⁹— se la llama *Espíritu*, y tampoco se distingue de Dios. Estas tres entidades: el Ser perfectísimo, la imagen de Sí mismo que necesariamente resulta de su actividad autocontemplativa y la armonía perfecta en que se encuentran ambos *son una*, concluye.²⁰

Pero además Dios se piensa a sí mismo de otra manera: considera sus perfecciones por separado. También este concebirse a sí mismo coincide con un querer y con un crear. Así, Dios

nota 1). Bell también señala que el hecho de que Lessing haya retomado parte de la argumentación de este fragmento tantos años después, en *La educación del género humano* debe alternos acerca de su importancia (cf. Bell 1983 p. 29).

¹⁶ Cf. Lessing Werke VII p. 278.

¹⁷ “Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zerteilt, eine von der andern abgeteilt, und jede von sich selbst nach Graden abgeteilt.” (Lessing Werke VII p. 278).

¹⁸ “Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild” (Lessing Werke VII p. 279).

¹⁹ “Die größte Harmonie muß also zwischen zwei Dingen sein, welche alles mit einander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind.” (Lessing Werke VII p. 279).

²⁰ “Diese Harmonie ist aber so Gott, daß sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: *alle drei sind eines*.” (Lessing Werke VII p. 279). Como indica Allison, estas ideas revelan que Lessing se aparta totalmente de la doctrina cristiana. La imagen de Dios a la que denomina Hijo es una entidad puramente especulativa que no se parece en nada a Cristo, el salvador de los hombres (cf. Allison 1966 p. 60).

VI. El spinozismo de Lessing

“hizo seres cada uno de los cuales tiene algo de sus perfecciones.”²¹ Lessing denomina *mundo* a la totalidad de esos seres y, en la tercera sección de este fragmento (§§ 13 a 27), se ocupa de su despliegue como lo múltiple infinito. Con Leibniz, Lessing concibe el mundo existente como el mejor de los mundos posibles, es decir, como *la mejor manera posible* en que Dios puede *contemplar sus perfecciones como múltiples*. Los seres del mundo se ordenan según una gradación continua de perfección y de conciencia así como de capacidad para obrar. Del mismo modo que Dios y su imagen se encuentran armonizados entre sí, también en el mundo debe existir una armonía perfecta que debe poder explicar todo lo que sucede entre los seres singulares.

Lessing debió suponer que este bosquejo metafísico sería mirado con sospecha por sus contemporáneos. Quizás dentro de muchos siglos, dice, cuando todos los fenómenos naturales se hayan explorado, “algún cristiano afortunado” extenderá hasta este punto la doctrina de la Naturaleza.²²

Los últimos párrafos del fragmento presentan los lineamientos básicos de la ética lessingiana. Los seres simples, dice, “son como dioses limitados” [*gleichsam eingeschränkte Götter sind*] y sus perfecciones se relacionan con las perfecciones de Dios, “como las partes con el todo” [*wie Teile dem Ganzen*]²³. Los seres simples poseen, pues, perfecciones similares a las de Dios. Una de las perfecciones de Dios es ser consciente de sus perfecciones y poder obrar de acuerdo a ellas, afirma Lessing. “Los seres que poseen perfecciones de las que son conscientes y que poseen la capacidad de obrar según ellas, se denominan *seres morales*, es decir, seres tales que son capaces de seguir una ley”.²⁴ Esta ley moral que, según Lessing proviene de la propia naturaleza de los seres morales, consiste únicamente en lo siguiente: “*actúa de acuerdo con tus perfecciones individuales*.”²⁵ Aún si permanece hasta cierto punto oscuro en qué consisten estas perfecciones, que Dios comparte con las criaturas, que los seres morales conocen y siguen en sus acciones, queda claro que este fragmento refleja una posición monista y que remite incluso a la idea de una individualidad prometeica.

²¹ “Gott dachte seine Vollkommenheit zerteilt, das ist, er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn, um es nochmals zu wiederholen, jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung.” (Lessing Werke VII p. 279).

²² Cf. Lessing Werke VII p. 281.

²³ Lessing Werke VII p. 281.

²⁴ “Wesen, welche Vollkommenheiten haben, sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind, und das Vermögen besitzen, ihnen gemäß zu handeln, heißen *moralische Wesen*, das ist solche, welche einem Gesetze folgen können.” (Lessing Werke VII p. 281).

²⁵ “Dieses Gesetz ist aus ihrer eigenen Natur genommen, und kann kein anders sein, als: *handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß*.” (Lessing Werke VII p. 281).

VI. El spinozismo de Lessing

Sabemos que Lessing entregó este fragmento a Mendelssohn muy poco tiempo después de entrar en contacto con él.²⁶ Por lo tanto, el berlinés supo desde muy temprano que las primeras intuiciones metafísicas de su amigo apuntaban a una ontología monista. En este sentido, la tesis de Mendelssohn según la cual el universo spinoziano no es sino un mundo que existe en la mente de Dios parece muy cercana a la posición lessinguiana que acabamos de examinar.²⁷ Sin embargo, el acuerdo entre los jóvenes ilustrados concluye apenas Lessing se aparta de los principios leibnizianos y parece adoptar ciertos rasgos característicos del pensamiento de Spinoza.

En efecto, existen elementos en este texto que podrían tentar al lector a afirmar la influencia del spinozismo.²⁸ En primer lugar, encontramos la afirmación de la identidad en Dios entre pensar, querer y crear. Si bien en Spinoza no puede hablarse de creación, pues Dios produce el universo modal a partir de sí mismo y no desde la nada, ni de voluntad o entendimiento en Dios, que estrictamente no posee facultades, esta identidad entre pensar, querer y crear es paralela a la identidad entre la esencia, la existencia y la potencia del Dios spinoziano. Dada la esencia de la sustancia divina, ella existe necesariamente y el universo se sigue de ella con la misma necesidad. Así, la identificación que hace Lessing entre entendimiento, voluntad y creación conduce a la conclusión spinoziana y anti-leibniziana de negar la categoría de lo posible para afirmar la absoluta necesidad de la existencia del mundo.

En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, Lessing afirma que aquello que Dios produce necesariamente, la imagen de Dios y las individualidades que constituyen el mundo, no se distinguen de Dios mismo. Nada tiene realidad *fuera* del Ser perfectísimo. Los seres singulares no son más que fragmentos de la divinidad. Su visión del universo es, pues, claramente monista y, por lo tanto, compatible con la premisa ontológica de Spinoza. Nuevamente contra Leibniz, para quien el mundo no llegaba a existir *realmente* más que fuera de la mente de Dios, Lessing presenta un universo que no se distingue de su "creador" por ser el resultado de una causalidad inmanente.

Encontramos, en tercer lugar, una coincidencia en el modo en que tanto Lessing como Spinoza interpretan racionalmente la figura del Hijo de Dios. Ambos ven a Cristo como una producción inmediata de la acción del Padre. Si bien esto únicamente aparece de forma explícita en el *Tratado Breve* de Spinoza, que se descubrió recién en el siglo XIX, ya Jacobi denuncia esta

²⁶ En sus *Morgenstunden* Mendelssohn cuenta que conocía este texto de Lessing e intenta utilizarlo para esquivar la acusación de spinozismo en su contra, incluso para apoyar su propia interpretación del spinozismo (cf. JubA 3.2 pp. 133 y ss.).

²⁷ Por eso Allison sostiene que este fragmento de Lessing influyó en la redacción de los *Philosophische Gespräche* (cf. Allison 1966 p. 63).

²⁸ Así lo hizo Karl Rehorn en *Lessing Stellung zur Philosophie des Spinoza*, Frankfurt a. M., 1877 (cf. Andreu, nota 5 en Lessing 1990 p. 185).

VI. El spinozismo de Lessing

coincidencia, al decir que la noción lessinguiana del Hijo tal como aparece en el §73 de *Die Erziehung des Menschengeschlechts* solamente podía ser comprendida como la reinterpretación de la *natura naturata* de Spinoza.²⁹

Finalmente, tal como señala Bell, la formulación que hace Lessing hacia el final del fragmento de la ley moral se asemeja a la definición que Spinoza da de la virtud en *Ética* IV:³⁰ "por virtud entiendo lo mismo que por potencia; esto es, la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza".³¹ Ambos coinciden en que la ley moral se fundamenta en la naturaleza misma de los seres morales. Se trata, pues, de una moral inmanente, una verdadera ética interna, que puede ser descubierta por cada individuo en su propio interior.

A pesar de las reminiscencias spinozianas que estas ideas poseen, los intérpretes están de acuerdo en que no puede hablarse, en esta etapa del desarrollo de su pensamiento, de una influencia directa de Spinoza sobre Lessing. De hecho, no hay referencias concretas que indiquen las fuentes textuales y doctrinales de la posición desarrollada en *El cristianismo de la razón*. Además, así como hay coincidencias, encontramos también importantes desacuerdos entre sus planteos metafísicos.

A diferencia de la divinidad spinoziana definida como una sustancia infinitamente infinita que no posee facultades análogas a las humanas, el Dios de *Das Christentum der Vernunft* no deja de ser una divinidad cuya principal actividad es la de contemplarse a sí mismo. Si este Dios ha de ser visto como personal, como una deidad antropomórfica, parece ser más difícil de decidir.³² Además, si bien Lessing propone la identidad entre pensar y crear, que lo lleva a afirmar la necesidad de la creación, la infinita bondad divina es todavía, para él como para Leibniz, la razón de toda acción de Dios.³³ Finalmente, el monismo lessingiano presenta un claro sesgo idealista que, aún cuando puede remitirse a la interpretación que Mendelssohn hace del spinozismo en sus *Philosophische Gespräche*, difícilmente puede encontrarse en Spinoza mismo. En efecto, los modos spinozianos no son meras ideas en la mente de Dios sino que existen también como cosas extensas y bajo los otros infinitos atributos que la mente humana no logra conocer.

²⁹ Cf. JW V.1 p. 82. Nos detendremos en este punto hacia el final de este capítulo.

³⁰ Cf. Bell 1983 p. 32.

³¹ "Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est, virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi." (E IV def. 8).

³² Bell sostiene que no (cf. Bell 1983 p. 31). Allison que sí (cf. Allison 1966 p. 57).

³³ Allison indica estas dos primeras diferencias (cf. Allison 1966 p. 59).

VI. El spinozismo de Lessing

Además, otros elementos compatibles con el pensamiento spinoziano, como el principio de continuidad según el cual la naturaleza es una gradación perfecta de seres sin saltos ontológicos o la idea de una ética intelectualista que identifica la moral con el conocimiento, se encuentran también en Leibniz. Por lo tanto, es más probable que Lessing los haya tomado de él. El hecho de que Lessing adopte éstos y otros principios, como que Dios posee facultades similares a las humanas y que el mundo es el mejor posible, confirman que, hacia 1752, se encontraba firmemente apoyado en la cosmovisión leibniziana.

Descartada la influencia directa de Spinoza en la concepción de este fragmento temprano de Lessing, hay que aceptar que su posición resulta sorprendentemente acorde a la metafísica spinoziana. Lessing presenta un paisaje ontológico fundado en los principios de la filosofía de Leibniz, pero la reinterpreta y reelabora dando como resultado un universo *monista* en el que rige la necesidad. El Leibniz de Lessing resulta ser, pues, sospechosamente spinozista. Uno no puede sino sorprenderse de encontrar en este texto la afirmación de que los seres del mundo son “dioses limitados” y la explicación de su relación con la divinidad como análoga a la de parte-todo —idea que Lessing debió haber relacionado con Spinoza, si es que conocía el artículo de Pierre Bayle—.

Tal vez fue justamente esta coincidencia con estas ideas fundamentales del sistema de Spinoza —el monismo, la inmanencia, la identidad en Dios entre pensar, querer y actuar, el determinismo— lo que llevó a Lessing, algunos años más tarde, a abordar el estudio sistemático de este filósofo y a revisar su primitiva aceptación de las tesis de Mendelssohn. Dos fragmentos de 1763 dirigidos a éste último indican un cambio en la comprensión de esta doctrina por parte de Lessing y constituyen la evidencia de un desacuerdo radical acerca de la correcta interpretación de Spinoza y de Leibniz entre los dos amigos. Estos fragmentos son de suma importancia no sólo como base para decidir acerca de un posible spinozismo de Lessing, sino también porque contienen *in nuce* el fundamento filosófico de su posterior posición teológica, tal como será plasmada en *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.³⁴

2. Spinozisterei

En 1760 Lessing se trasladó a Breslau para ocupar el cargo de secretario del General von Tautenzien. Sabemos por el testimonio de Samuel Benjamin Klose, recogido en la biografía de

³⁴ Cf. Pätzold 1985 pp. 323-4.

VI. El spinozismo de Lessing

Lessing escrita por su hermano Karl, que durante su estadía en Breslau entre 1760 y 1765, éste se abocó al estudio de Spinoza y de sus adversarios. Según Klose, Lessing llegó a la conclusión de que Dippel, y no Bayle, había sido quien mejor había entendido a Spinoza.³⁵ Como expusimos, Dippel, enemigo de la ortodoxia cristiana, se opuso con igual dureza al spinozismo.³⁶ Intentó mostrar lo absurdo de establecer “el diabólico *Fatum*” que condujo a Spinoza a suponer la existencia de un Dios sometido desde la eternidad a las leyes de la *mathesis*. Dippel presentó, con claros fines polémicos, un Spinoza materialista y fatalista que anulaba la posibilidad de una ética espiritualista basada en la libertad.

El hecho de que Lessing remita a la interpretación de Dippel puede parecer extraño.³⁷ Su crítica está plagada de exageraciones con fines polémicos y deformaciones que tienden a poner en ridículo y a confirmar la monstruosidad del spinozismo. Bell, sin embargo, sugiere que no es difícil comprender el elogio a un personaje tan heterodoxo: al leer a Dippel, Lessing debió haber encontrado allí su propia comprensión de Spinoza, ausente, por el contrario, en Bayle.³⁸ En efecto, los dos fragmentos que Lessing envió a Mendelssohn y fueron publicados póstumos por su hermano Karl bajo el subtítulo de “*Spinozisterei*”, se concentran en la noción de monismo y en sus consecuencias: la necesidad y la inmanencia.

El primero de estos fragmentos se titula “*Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*”³⁹ [“A través de Spinoza, Leibniz dio sólo con la pista de la armonía preestablecida”]. Lessing lo envía a Mendelssohn en una carta fechada el 17 de abril de 1763 en la que le confiesa su sorpresa de que nadie hubiese defendido a Leibniz frente a su interpretación de los *Philosophische Gespräche*.⁴⁰ Lessing sostiene que, en efecto, Spinoza condujo a Leibniz a la idea de la armonía preestablecida, pues fue el primero que sostuvo que todos los cambios del cuerpo se siguen únicamente de sus propias fuerzas mecánicas. Sin embargo, la ampliación de la hipótesis y su ulterior enunciación debió ser obra del propio Leibniz. “Pues si Spinoza pudo haber divisado la armonía preestablecida [...], eso significa que debió poner en duda

³⁵ Dilthey cita, en *Vida y poesía*, el siguiente párrafo: “Y así fue la filosofía de Spinoza el tema de sus investigaciones. Leyó a aquellos que habían querido refutarle, de los cuales el que a su juicio menos le había comprendido era Bayle. Dippel era, a su modo de ver, el que más hondo había calado en el verdadero sentido de Spinoza. Sin embargo, no ha exteriorizado lo más mínimo ni ante Jacobi ni ante las personas de su mayor intimidad” (Dilthey 1953 p. 117). Allison indica que el período de Breslau es usualmente considerado como el decisivo en la formación de Lessing (cf. Allison 1966 p. 67). Véase Karl Lessing 1887 p. 142.

³⁶ Véase el capítulo 3.

³⁷ Bollacher, por ejemplo, señala que en toda la obra de Lessing no se encuentra referencia al *Fatum fatuum* de Dippel (cf. Bollacher p. 201).

³⁸ Cf. Bell 1983 p. 33.

³⁹ Lessing Werke VIII pp. 517-518.

⁴⁰ Cf. JubA 13.1 pp. 6-8.

VI. El spinozismo de Lessing

cuanto creo haber comprendido de su sistema últimamente”,⁴¹ escribe. Por eso Spinoza sólo puso a Leibniz en la pista de esta doctrina, pero no es su verdadero descubridor. Esto, que comienza como una especie de defensa de Lessing, terminará revelándose como una toma de partido por la posición spinoziana.

La objeción de Lessing se basa en el hecho de que, según la proposición 13 de *Ética* II, el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto.⁴² Cuerpo y alma son, por lo tanto, la misma cosa considerada bajo el atributo extensión o bajo el atributo pensamiento. El autor se pregunta, entonces, qué clase de armonía puede existir entre el cuerpo y el alma así entendidos. La *máxima* armonía que puede haber entre ellos, responde es “la que tiene una cosa consigo misma”.⁴³ De modo que, según Lessing, decir que existe una armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma, que son en realidad una única y misma entidad considerada de dos maneras distintas, no es más que *jugar con las palabras*.

Lessing ve que el problema al que se enfrentan Leibniz y Spinoza es diferente y que intentar en este punto un acercamiento entre ellos es artificial:

“A través de la armonía, Leibniz desea solucionar el dilema de la unión entre dos seres tan diferentes como el cuerpo y el alma. Spinoza, en cambio, no ve aquí nada de diferente, no ve tampoco ninguna unión, no ve ningún dilema que necesite ser solucionado.”

“Leibniz will durch seine Harmonie das Rätsel der Veränigung zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht hier nichts Verschiedenes, sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre.”⁴⁴

Recurre aún a la proposición 20 de la segunda parte de la *Ética* y muestra que, según Spinoza, el cuerpo está unido al alma del mismo modo que el concepto que el alma tiene de sí misma está unido

⁴¹ “Denn daß Spinoza die vorherbestimmte Harmonie selbst, gesetzt auch nur so, wie sie in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existiert, könne geglaubt, oder sie doch wenigstens von weitem im Schimmer könne erblickt haben: daran heißt mich alles zweifeln, was ich nur kürzlich von seinem Systeme gefaßt zu haben vermeine.” (Lessing Werke VIII p. 517).

⁴² Lessing refiere a esta proposición, que ocupa el § 126 de la edición de la traducción al alemán de Schmidt. “Der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmacht, ist der Körper, oder eine gewisse wirklich vorhandene Weise der Ausdehnung, und sonst nichts.” (B.v.S. *Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*, pp. 111-112).

⁴³ “[...] was für eine Harmonie hat ihm dabei einfallen können? Die größte, wird man sagen, welche nur sein kann; nämlich die, welche das Ding mit sich selbst hat.” (Lessing Werke VIII p. 517).

⁴⁴ Lessing Werke VIII p. 517.

VI. El spinozismo de Lessing

al alma.⁴⁵ Así como es imposible pensar al alma sin su concepto, es imposible pensar al cuerpo sin el alma. Ambos son la misma cosa y por eso están unidos.

Lessing comprende que, mientras Leibniz sostuvo la total heterogeneidad entre cuerpo y alma, el sistema spinoziano propone un monismo en el que ambas entidades son una y la misma cosa considerada bajo diferentes aspectos. Así, a pesar de que ambos admiten que no puede haber relaciones causales entre lo anímico y lo corpóreo y a pesar de que existe una similitud entre el enunciado de la armonía preestablecida y la proposición según la cual el orden y conexión de las ideas es el mismo que el de las cosas, a pesar de utilizar palabras similares, Spinoza y Leibniz están enfrentados a un problema diferente. Esto remite, y Lessing lo comprende perfectamente, al monismo del primero y al dualismo del segundo. Mientras que Mendelssohn no presta gran atención a la noción spinoziana de la sustancia, Lessing reconoce y remite a la unidad de la sustancia y a la dependencia ontológica de los atributos respecto de ella.⁴⁶

El fragmento concluye con una metáfora, que permite conjeturar una toma de posición por parte de su autor:

“Dos salvajes, que por primera vez observan su imagen en un espejo. Pasado el asombro, comienzan ahora a filosofar acerca del fenómeno. Ambos dicen que la imagen en el espejo hace los mismos movimientos que hace el cuerpo y los hace en el mismo orden. Por tanto, concluyen ambos, los resultados de los movimientos de la imagen y los resultados de los movimientos del cuerpo se deben poder explicar a partir de un único principio.”

“Zwei Wilde, welche das erstemal ihr Bildnis in einem Spiegel erblicken. Die Verwunderung ist vorbei, und nunmehr fangen sie an, über diese Erscheinung zu philosophieren. Das Bild in dem Spiegel, sagen beide, macht eben dieselben Bewegungen, welche ein Körper macht, und macht sie in der nämlichen Ordnung. Folglich, schließen beide, muß die Folge der Bewegungen des Bildes, und die Folge der Bewegungen des Körpers sich aus einem und eben demselben Grunde erklären lassen.”⁴⁷

Lessing interrumpe allí la comparación y no explicita sus conclusiones. Probablemente prefirió que el lector –en este caso, su amigo Mendelssohn– sacara su propia conclusión. Ambos salvajes están de acuerdo en intentar explicar el fenómeno de la correspondencia entre el alma y el cuerpo en términos de un principio singular. Uno de los salvajes, leibniziano, sostendrá que el cuerpo y su

⁴⁵ Cf E II 20.

⁴⁶ Cf. Bollacher 1969 p. 209 y Pätzold 1985 p. 328.

⁴⁷ Lessing Werke VIII p. 518.

VI. El spinozismo de Lessing

imagen son dos entidades completamente diferentes y postulará una armonía preestablecida por un Dios bondadoso. El otro salvaje, spinozista, dirá que la imagen no se distingue realmente del cuerpo, que son lo mismo y que, por tanto, el fenómeno se debe a que no se trata en realidad de dos entidades diferentes sino de dos aspectos de una única entidad. Así planteada, la posición de Leibniz deviene un absurdo. La posición monista de Spinoza, en cambio, es la única que explica correctamente la concordancia entre lo que parecen ser dos objetos, pero que no es más que una cosa y su propio reflejo.

Ahora bien, Lessing debió ver, asimismo, que esta alegoría tampoco expresaba correctamente la posición spinoziana al presentar al aspecto físico —el cuerpo— como gozando de un prioridad ontológica respecto del alma —el reflejo en el espejo—. En efecto, el reflejo depende para existir del cuerpo y si el espejo, supongamos, es removido, el cuerpo mismo no sufriría ninguna modificación. Por eso, sostiene Pätzold, Lessing decidió no llevar esta metáfora más lejos. Las implicancias fisicalistas hubiesen ido contra la correcta interpretación de Spinoza y, por lo tanto, concluye su fragmento de manera abrupta.⁴⁸

Spinoza no pudo haber sido el inventor de la doctrina de la armonía preestablecida, pues él no la necesitó para su sistema e incluso iría explícitamente en contra del fundamento monista de su ontología. Cuerpo y alma son, según él, sólo en apariencia dos cosas diferentes. La extensión y el pensamiento son dos maneras de ser y la concordancia entre ellos está garantizada por el hecho de que el ser es, siempre, uno: Dios, la sustancia.⁴⁹ Lessing se da cuenta de que Mendelssohn no había sido fiel a la doctrina de los atributos tal como aparece en la *Ética*. “Creo que, al momento de escribirlo, usted era un poco sofista”, le reprocha.⁵⁰

Mendelssohn respondió a estas críticas en una carta, defendiendo cada uno de los argumentos que había dado hacía casi diez años. Su respuesta pone en evidencia no sólo que su comprensión de Spinoza no había evolucionado sino, además, que no lograba comprender del todo la crítica de Lessing. Para él, si bien en Spinoza el cuerpo y el alma son efectivamente

⁴⁸ Cf. Pätzold 1985 p. 331.

⁴⁹ Estos temas reaparecerán en *Natur und Gott nach Spinoza* (Leipzig, 1789) de Karl Heinrich Heydenreich, un admirador de Jacobi y crítico de Mendelssohn. Esta obra consiste en un diálogo entre Parménides y Xenofanes. El primero dice no haber leído una sola palabra de Spinoza, sino que lo conoce únicamente por las exposiciones de Bayle, Mendelssohn y Herder. El segundo sostiene que para comprender la doctrina spinoziana uno debe leer *Über die Lehre des Spinoza...* de Jabobi.

⁵⁰ Allison sostiene que la argumentación contenida en este fragmento pone en evidencia especialmente el contraste entre el modo en que ambos filósofos se enfrentan a las disputas en general. Mendelssohn intenta siempre lograr la reconciliación y mostrar que lo que en un principio parecía una disputa es en realidad sólo un desacuerdo verbal. Lessing, en cambio, tiende a mostrar que los acuerdos de palabra suelen cubrir desacuerdos conceptuales fundamentales, recurriendo a menudo a la ironía para mostrar la debilidad del argumento que pretende derribar (cf. Allison 1982 p. 226).

VI. El spinozismo de Lessing

modificaciones de una única sustancia, los atributos bajo los que éstos existen sí son diferentes, se conciben independientemente uno del otro y no pueden ser explicados uno por el otro. Sin embargo, todo lo que sucede en un atributo también sucede en el otro y, por tanto, existe una armonía entre ellos. Lo decisivo es, para Mendelssohn, que Spinoza acepta que movimiento y pensamiento son cosas diferentes y que no puede haber causalidad entre ambos, sino que el pensamiento se sigue del movimiento y el movimiento se sigue del pensamiento y que las series causalmente conectadas de los pensamientos y de los movimientos se halla siempre en armonía. Según él, ésta es la *esencia* de la doctrina de la armonía preestablecida y sin duda está presente en Spinoza.

No interesa, sostiene, cómo demuestra cada uno esta armonía; no importa en qué contexto sistemático se encuentre. Leibniz y Spinoza comparten una idea, la de que existe una armonía perfecta entre las cosas físicas y las entidades anímicas. La tesis de su primera obra filosófica no se ha modificado. Su defensa implica, asimismo, que Mendelssohn estaba realmente convencido de que Spinoza había sido el forjador de la doctrina de la armonía preestablecida. Sin embargo, no pudo haber pasado para él desapercibido que, respecto del problema de la relación entre el alma y el cuerpo, su amigo había llegado a la conclusión de que el paralelismo spinoziano era la mejor explicación.

Ese mismo año, 1763, Mendelssohn logró su consagración filosófica al ganar el primer premio en el concurso de ensayos de la Academia Real.⁵¹ El tema propuesto había sido el problema de si las verdades metafísicas en general y los primeros principios de la teología natural y de la moral en particular eran susceptibles de la misma evidencia que las verdades matemáticas o, si no lo eran, a qué tipo de evidencia podían aspirar. En su ensayo titulado *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften [Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas]*, Mendelssohn afirma que la matemática y la metafísica comparten un mismo método y que la evidencia es posible en ambas ciencias⁵². Sin embargo, admite que existe una gran diferencia entre ellas, que hace que la evidencia en metafísica sea más difícil de conquistar. Mientras que las matemáticas permanecen en el ámbito del análisis de los conceptos y les basta con encontrar las conexiones entre ellos, la metafísica no puede permanecer únicamente en el plano de lo posible sino que debe preocuparse también por la existencia efectiva de los objetos que sus conceptos representan.

⁵¹ Cf. Altmann 1973 p. 116.

⁵² El método consiste en el análisis de los conceptos con el fin de hacer explícito y claro lo que en ellos se encuentra implícito y confuso. En este sentido, sigue estrictamente a Wolff y compara el análisis de un concepto con el uso de una lupa, que vuelve visible lo que antes no lograba percibirse (Cf. Beck 1969 p. 332).

VI. El spinozismo de Lessing

Mendelssohn se basa, en este ensayo, en la distinción leibniziana entre lo posible y lo real. De acuerdo con Leibniz, la diferencia entre los infinitos mundos posibles que existen en la mente de Dios y el mundo que posee una existencia efectiva reside en una cualidad que Dios le concede al momento de actualizarlo.⁵³ En esta misma línea, Wolff define lo posible como aquello que no implica contradicción y la realidad como el complemento de la posibilidad: “para que algo sea, tiene que añadirse a la posibilidad algo más, por cuyo medio lo posible recibe su plenificación. Y tal plenificación de lo posible es justamente eso que llamamos realidad efectiva [*Wirklichkeit*]”.⁵⁴ Baumgarten, por su parte, afirma que la realidad efectiva de una cosa consiste en su determinación completa, de modo que actualizar algo equivale a proveer a la cosa de ciertas determinaciones que, en tanto posible, no posee. En su ensayo premiado, Mendelssohn adopta explícitamente la posición de Baumgarten. Según él, lo posible se distingue de lo efectivamente real por carecer de ciertas determinaciones, que sí se encuentran en este.⁵⁵

Es contra esta concepción de la diferencia entre lo posible y lo efectivamente real, que Lessing redacta un segundo fragmento, también dirigido a Mendelssohn. Sin nombrar a Spinoza, Lessing parece aceptar la distinción leibniziana para mostrar que ni en la versión de Wolff ni en la de Baumgarten es posible mantener la doble existencia. Contra ellos, defiende una ontología monista, anticipada ya en su *Cristianismo de la razón* y que permite sospechar la influencia del pensamiento spinoziano. Evidentemente, Lessing tampoco acepta ya la segunda tesis defendida en los *Philosophische Gespräche*.

El fragmento se titula “*Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*”⁵⁶ [“Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios”] y comienza con una tesis radical, que sitúa a Lessing en el camino de Spinoza: “Puedo explicarme como quiera la realidad de las cosas fuera de Dios, pero tengo que confesar que no puedo comprenderla”.⁵⁷ Contra Mendelssohn, Lessing sostiene que es imposible,

⁵³ Cf. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* IV, cap 1 (Gebhardt V p. 339).

⁵⁴ Cf. Wolff, *Vernünfftige Gedanken über Gott...* § 14. Sin embargo, Wolff no cree que esta plenificación provenga más que del todo. Únicamente cuando algunas de sus determinaciones permanecen desconocidas se dice que algo es posible. Así, como lo explica Duque, la cosa no “salta” de la posibilidad a la existencia sino que su existencia es la posibilidad enteramente determinada, en el contexto de un plexo significativo universal. No hay, pues, un salto lógico entre una y otra. Según Wolff, en Dios no hay distinción entre lo posible y lo real. “Los pietistas tuvieron buen olfato en perseguir a Wolff”, escribe Duque (Duque 1998 p. 35), señalando lo cercano que se halla al panteísmo: Wolff, así entendido, habría rellenado el hiato que Leibniz había abierto entre las verdades de razón, fundadas en el principio de no contradicción, y las verdades de hecho, fundadas en el principio de razón suficiente. Tal vez quepa aquí preguntarse si Lessing no habrá comprendido a Wolff mejor que Mendelssohn, siendo conducido al panteísmo a través de él...

⁵⁵ Así, Mendelssohn podrá utilizar este principio para desarrollar la prueba ontológica de la existencia de Dios, el ser más perfecto, que no carece de ninguna determinación y, por lo tanto, existe necesariamente.

⁵⁶ Lessing Werke VIII pp. 515-517.

⁵⁷ “Ich mag mir die Wirklichkeit der Dinge außer Gott erklären, wie ich will, so muß ich bekennen, daß ich mir keinen Begriff davon machen kann.” (Lessing Werke VIII p. 515).

VI. El spinozismo de Lessing

sin caer en absurdos, demostrar que el mundo posee una existencia como algo exterior a la mente del Ser supremo. Con Spinoza, afirma que todo existe en Dios. "Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse", dice la proposición 15 de la Primera Parte de la *Ética*.

Su argumentación se basa en la naturaleza omnisciente del entendimiento divino y puede ser considerado como la aplicación de la navaja de Occam.⁵⁸ Lessing examina la noción de realidad [*Wirklichkeit*], definida por Wolff como el complemento de la posibilidad y se pregunta si existe en la mente de Dios una idea de ese complemento. Responde que sería absurdo negar que Dios posea esa idea y que, por lo tanto, se debe admitir que en Dios se da el concepto de ese complemento. En efecto, se acepta que Dios posee una idea completa y perfecta de todo lo que existe realmente. Por lo tanto, no puede haber nada en la cosa real que no esté incluido en esa idea. La idea de la cosa que existe en la mente divina y la cosa realmente existente no pueden diferir en nada y deben ser idénticas. "Así, en Él mismo son reales todas las cosas",⁵⁹ concluye.

Definir la realidad de una cosa como un complemento, como la adición de cierta determinación o de alguna propiedad al concepto de la cosa, se revela como absurdo. Lessing afirma que es imposible e innecesario trazar una distinción entre dos entidades que deben ser absolutamente iguales, esto es, la cosa existente y su concepto, completo y perfecto, en la mente del creador. Así, ataca el punto débil de la ontología wolffiana que también sería rechazado por Kant.⁶⁰ Pero esta crítica a la noción de realidad como una propiedad que se le añade a la esencia de la cosa posible, que va a obligar a Kant a redefinir el concepto de lo real, conduce a Lessing a la afirmación de que, así definida, la realidad de una cosa no difiere de su posibilidad. La duplicación de las entidades es innecesaria. Propone así una metafísica monista según la cual las ideas que Dios tiene del mundo, lo 'posible', son el mundo real, efectivamente existente.

Esto es del todo coherente con la tesis presentada en el fragmento *El cristianismo de la razón*, en donde el mundo infinitamente múltiple no era más que el producto inmanente de la actividad de Dios de contemplarse a sí mismo. La conclusión es idéntica: no hay un *afuera* de la mente de Dios, existir consiste en ser pensado por el Ser supremo. Lessing aniquila así no sólo la noción de posibilidad sino la idea de una creación fundada en un decreto divino. Nuevamente apartándose de Leibniz e inclinándose hacia el spinozismo, este fragmento de 1763 propone un monismo ontológico de sesgo idealista en el que reina la inmanencia.

⁵⁸ Cf. Allison 1982 p. 228.

⁵⁹ "Man nenne sie das Komplement der Möglichkeit; so frage ich: ist von diesem Komplemente der Möglichkeit in Gott ein Begriff, oder keiner? Wer wird das Letztere behaupten wollen? Ist aber ein Begriff davon in ihm; so ist die Sache selbst in ihm; so sind alle Dinge in ihm selbst wirklich." (Lessing Werke VIII p. 515).

⁶⁰ *KrV* B 284. Cf. también "El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios" (AK II pp. 65-163).

VI. El spinozismo de Lessing

Lessing parece anticipar, hacia el final del fragmento, una posible objeción a su postura y apresura una respuesta:

“Creo sencillamente que cuando los filósofos afirman que una cosa tiene realidad fuera de Dios, esto no significa sino que esa cosa es distinta de Dios y que su realidad se explica de una manera diferente que la realidad necesaria de Dios. Si quieren decir solamente esto, ¿por qué los conceptos que Dios posee de las cosas reales no son las cosas reales mismas? Incluso así, siendo las cosas reales en Él, ellas se distinguen suficientemente de Dios y su realidad no deviene por ello menos necesaria, pues ellas existen en Él.”

“Ich glaube zwar, die Philosophen sagen, von einem Dinge die Wirklichkeit außer Gott bejahen, heiße weiter nichts, als dieses Ding bloß von Gott unterscheiden, und dessen Wirklichkeit von einer andern Art zu sein erklären, als die notwendige Wirklichkeit Gottes ist. Wenn sie aber bloß dieses wollen, warum sollen nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dinge selbst sein? Sie sind von Gott noch immer genugsam unterschieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als notwendig, weil sie in ihm wirklich sind.”⁶¹

La objeción a la que Lessing responde no es sino la famosa crítica que Bayle le había hecho a Spinoza: su Dios sería el sujeto de todos los predicados, el actor de todas las acciones. Lessing no acepta este reproche. El hecho de afirmar la existencia real del mundo en la mente de Dios no significa, para él, admitir la total identidad entre Dios y los objetos singulares del mundo. Este monismo lessingiano parece reinterpretar la distinción spinoziana entre *natura naturans* y *natura naturata* en términos de la mente de Dios y las ideas allí contenidas.⁶² Dios es el fundamento ontológico del cual se siguen y en el cual existen las cosas múltiples y finitas. La identidad de su entendimiento con su voluntad y su acción, tal como estaba planteada en *El cristianismo de la razón* es lo que desemboca en la anti-leibniziana identidad entre el mundo posible y el mundo efectivamente existente.

Sin embargo, Lessing afirma que sus premisas ontológicas no conducen a la aniquilación de lo contingente. “Lo que es contingente fuera de Dios, será también contingente en Dios o Dios debería carecer del concepto de lo contingente fuera de Él.”⁶³ En Dios hay ideas de cosas contingentes que, por existir en la mente divina, son reales y realmente contingentes. Dado que

⁶¹ Lessing Werke VIII p. 516.

⁶² Cf. Allison 1966 p.71; cf. Pätzold 1985 pp.324-325.

⁶³ “Was außer Gott zufällig ist, wird auch in Gott zufällig sein, oder Gott müßte von dem Zufälligen außer ihm keinen Begriff haben.” (Lessing Werke VIII p. 516).

VI. El spinozismo de Lessing

Spinoza niega de modo terminante la categoría de lo contingente, que remite a una carencia de conocimiento, la mayoría de los intérpretes han visto en este punto un desacuerdo entre ambos. Sin embargo, tanto Bell como Allison indican que esto no es así.⁶⁴ Bell sostiene que Lessing adopta, en este pasaje del fragmento, el vocabulario leibniziano y que eso conduce a un equívoco. En realidad, Lessing estaría criticando la postura wolffiana al mostrar que lo que es contingente fuera de Dios — las cosas que existen en razón del decreto divino basado en el principio de lo mejor— también deberían serlo en Dios, es decir, las ideas de esas cosas contingentes también deberían ser ellas mismas contingentes. Si se acepta la identificación del entendimiento y la voluntad divinas, el mundo será, como en Spinoza, necesario. Aunque no posea la misma necesidad ontológica que Dios, pues no existe en virtud de su propia esencia, es no obstante el resultado de un proceso causal que *no podría* haber sucedido de otra manera. Si Lessing entiende que el mundo es contingente porque existe en Dios y no depende de sí mismo para existir, esto no lo apartaría, en realidad, más que terminológicamente de Spinoza. En el mismo sentido, Allison señala que Lessing está hablando de una contingencia en un sentido compartido por Spinoza y Leibniz, esto es, remite a que las cosas singulares existen de modo dependiente y no en sí mismas, como sí lo hace Dios.⁶⁵ Además, Allison indica que, estrictamente, ninguno de los dos podría aceptar que la categoría de contingencia se aplique a lo que existe en la mente divina, pues, en sentido leibniziano, lo contingente depende del acto libre de la voluntad de Dios, que se distingue de su entendimiento aunque actúa sobre sus ideas. Pätzold añade, en la misma línea, que la ironía con que concluye el fragmento pone en evidencia que la defensa de Lessing de la contingencia no intenta ser convincente: “Vosotros, que debéis atribuir a Dios ideas de cosas contingentes, ¿no habéis pensado que las ideas de cosas contingentes son ideas contingentes?”⁶⁶

Lessing parte, pues, de un concepto aparentemente ortodoxo de Dios, como el ser en el que se dan todas las perfecciones, y llega a una posición estrictamente monista, en la que el mundo es un producto necesario que existe en Dios. La consecuencia es la negación de la noción de creación y de la trascendencia del Dios creador respecto del universo de seres finitos. El alejamiento de Lessing de la filosofía leibniziana y su acercamiento a una cosmovisión spinozista es puesto en evidencia en estos fragmentos. Su quiebre con la ortodoxia cristiana queda así confirmado y se anticipa lo que, años más tarde, confesará a Jacobi acerca de su *disgusto* frente los conceptos ortodoxos de la divinidad.

⁶⁴ Cf. Allison 1966 p. 72 y Bell 1983 p. 37.

⁶⁵ Allison 1982 p. 230.

⁶⁶ “Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müßt, ist euch nie beigestfallen, daß Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?” (Lessing Werke VIII p. 516).

VI. El spinozismo de Lessing

El estudio de Spinoza llevó a Lessing a oponerse a las dos tesis interpretativas de Mendelssohn, con las que éste había querido salvar a Spinoza mediante un acercamiento a Leibniz. Al contrario, Spinoza parece haber conducido a Lessing a un alejamiento respecto de ciertos principios de la filosofía leibniz-wolffiana y a profundizar su punto de vista monista y determinista expuesto años atrás en el fragmento *El cristianismo de la razón*. Si Mendelssohn había hecho de Spinoza un antecesor de Leibniz, que se había detenido a medio camino, afirmando únicamente la existencia del mundo en tanto posible en la mente de Dios, Lessing no estaba tan seguro de que el sistema leibniziano fuera efectivamente una superación del de Spinoza.

Mendelssohn había intentado la *leibnización* de Spinoza, para rescatar a su compatriota de una historia de calumnias y maldiciones y para mostrar, finalmente, que era posible ser un judío y ser también un filósofo. Lessing, que comprendió mejor el esquema ontológico de Spinoza, hizo lo contrario. Caída la diferencia entre lo posible y lo real, el universo se transformó en un monismo determinista en el cual el mundo efectivo era el único posible y no poseía un ser más allá de la mente divina. Lessing había hecho de Leibniz un spinozista.

De este modo Lessing se opuso también a la valoración que Mendelssohn había hecho del filósofo maldito pues, para él, Spinoza no era simplemente un eslabón necesario en la historia de la filosofía que había permitido el surgimiento de Leibniz. Tampoco era reducible a términos leibnizianos. Spinoza parece ser considerado por él como el autor de un sistema que por sí mismo y en sí mismo es filosóficamente válido e incluso, en ciertos aspectos, más cercano a la verdad que el del aclamado Leibniz.

3. ¿Lessing spinozista?

No cabe duda de que estos fragmentos no son suficientes para sostener que Lessing fue un spinozista, tal como Jacobi aseguraría algunos años más tarde. Lessing no adoptó su filosofía de modo sistemático ni hizo referencia explícita a Spinoza en ninguna de sus obras posteriores. Pero, aún aceptando esto, es imposible negar que tanto en *Das Christentum der Vernunft*, como en los fragmentos de 1763 que acabamos de analizar, Lessing se revela como un verdadero *panteísta*. La coincidencia con el punto de vista spinoziano es, en este sentido, indiscutible. Ambos niegan la trascendencia de Dios respecto del mundo. El universo existe en Dios y no puede ser separado de Él. Ambos reconocen, sin embargo, la prioridad ontológica de la divinidad, de la que los seres

VI. El spinozismo de Lessing

singulares dependen para existir.⁶⁷ De modo que, como señalamos, Lessing se inclina por una interpretación idealista del panteísmo, que hace de la existencia del universo algo dependiente del entendimiento divino.

Es difícil decidir si esta toma de posición obedece a una influencia efectiva de Spinoza sobre el desarrollo de su pensamiento. Los estudiosos discuten aún acerca de esto. Mendelssohn y muchos de sus intérpretes posteriores se esforzaron por matizar cualquier conexión entre las ideas de Lessing y las de Spinoza, llegando a negar la relevancia de su influencia.⁶⁸ Otros, en cambio, como Martin Bollacher, afirman que el estudio de Spinoza por parte de Lessing durante los años en Breslau no fue meramente experimental y representó un momento de reflexión crítica y de análisis de las diferentes posturas filosóficas a las que se enfrentaba. Como vimos, Lessing jamás abandona por completo a Leibniz, pero ciertamente podemos sospechar que Spinoza lo conduce a liberarse de algunos de sus principios y a reemplazarlos por otros.⁶⁹ Sin embargo, dado que ya en *Das Christentum der Vernunft*, previamente al estudio sistemático de Spinoza, Lessing parecía haber adoptado un punto de vista monista, es sensato sostener con Allison, que tanto el rechazo de la trascendencia como la adopción de un punto de vista determinista —ambas tesis que aparecerían más tarde en el diálogo con Jacobi— son más bien la base para su aprecio de Spinoza que una consecuencia de su estudio.⁷⁰

Pero la conexión entre Lessing y Spinoza no se agota en el hecho de que ambos hayan adherido a alguna forma de panteísmo por haber sostenido una doctrina de la immanencia y el monismo que de allí se siguen. La presencia de ciertas ideas spinozianas en sus textos teológicos hace pensar que el *Tratado teológico político* pudo haber sido, para este ilustrado alemán, una fuente de inspiración en su lucha contra la ortodoxia y el clericalismo. En efecto, en algunos de sus primeros escritos sobre teología, redactados en la misma época que sus fragmentos spinozistas, Lessing parece adoptar el método exegético de la Biblia inaugurado por Spinoza en el *Tratado*

⁶⁷ Eric Schmidt ha preferido denominar esta posición de Lessing con el término acuñado por Krause, "pantheismus" (cf. Schmidt 1899 vol. II p. 511). Pätzold, sin embargo, sostiene que no hay realmente diferencia entre llamarlo de un modo u otro, ya que, estrictamente, el panteísmo no implica la absoluta identidad entre Dios y las criaturas (cf. Pätzold 1985 p. 329). Se trata del mismo problema terminológico que encontramos en los estudiosos de Spinoza.

⁶⁸ Martin Bollacher muestra que la mayoría de los estudios clásicos sobre Lessing, como los de Stockum, Mann, Thielicke, Schneider y Guthke, intentan desestimar la importancia de los dos textos que acabamos de analizar, aduciendo el tono irónico y el carácter fragmentario e inconcluso (cf. Bollacher 1969 pp. 302 y ss.).

⁶⁹ Cf. Bollacher 1969 p. 209.

⁷⁰ Allison 1966 p. 78.

VI. El spinozismo de Lessing

teológico político⁷¹ y parece, además, encontrar allí una confirmación para su tesis acerca del origen humano de las religiones⁷².

Pero la influencia de Spinoza en el desarrollo de Lessing no se limita al período de Breslau y tampoco a las ideas teológicas y metafísicas. Se ha señalado que es posible encontrar indicios de la influencia de la teoría de los afectos spinoziana en sus últimos dramas, especialmente en *Minna von Barnhelm*, *Emilia Galotti* y *Nathan der Weise*, en los que, a diferencia de sus dramas anteriores, la acción se desarrolla a partir de la economía afectiva de los personajes y no a partir de su solo carácter.⁷³ Goetschel llega a sostener, incluso, que el desarrollo de los escritos de Lessing que

⁷¹ En "*Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion*" [Acerca del modo de propagación y diseminación de la religión cristiana], Lessing examina la propagación y diseminación de los cristianos en términos puramente históricos y de manera objetiva. Así, se opone tanto a los cristianos ortodoxos, que sostenían que la expansión del cristianismo en condiciones adversas se había debido a una intervención milagrosa, como a los deístas que generalmente abordaban estos problemas sin relación con la historia y sin intención de asumir una posición objetiva (cf. Allison 1966 p. 75). Lessing investiga, en primer lugar las circunstancias externas ventajosas y determina que las otras religiones se encontraban en un estado de precariedad y crisis. Examina los medios propios del cristianismo para una rápida expansión y señala la curiosidad generada por no difundir su doctrina, la admiración suscitada por la pureza de carácter de los primeros cristianos y el hecho de haber producido profecías y libros. Finalmente, examina la fortaleza de los obstáculos exteriores que impedían su propagación e intenta mostrar que la persecución por parte del gobierno romano no fue tan severa como se creía y que los cristianos eran apresados, en realidad, porque desobedecían las leyes al reunirse secretamente durante la noche. Al igual que Spinoza, Lessing decide considerar las Escrituras como una fuente histórica y abordarlas como si se tratara de un examen científico de la naturaleza (véase TTP cap. VIII). Su conclusión es que la propagación del cristianismo se debió, en realidad, a una serie de circunstancias externas e internas que lo propiciaron, o sea, a "medios naturales". La explicación milagrosa quedaba así descartada.

⁷² En *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* [Sobre el origen de la religión revelada], también redactado durante el período de Breslau, Lessing aparece como un defensor convencido de la *religión natural* que, según él, consiste únicamente en "reconocer un solo Dios, procurar formase sobre él los más dignos conceptos, tomarlos en consideración en todas nuestras acciones y pensamientos" (Lessing Werke VII p.282; trad. Andreu p.189). Sin dogmas ni ceremonias, sin milagros ni revelación, la religión natural, sumamente simple en su origen, se basa únicamente en la razón y todos los hombres están "inclinados y obligados" a practicarla. Sin embargo, señala, los hombres vieron que, al estar fundada en capacidades que tanto difieren entre ellos, también la religión natural podría diferir entre cada hombre y, se pensó, esta diferencia podía traer inconvenientes para la vida en conjunto. Se comprendió, pues, que "era bueno tener también en común la religión" (Lessing Werke VII p. 282; trad. Andreu p.189). Por eso los hombres vieron la necesidad de ponerse de acuerdo. "Partiendo de la religión natural, que no podían practicar igualmente todos los hombres, hubo que construir una religión positiva" (Lessing Werke VII p.283; trad. Andreu p.190). Para que fuera aceptada y respetada por todos, el fundador de la religión positiva proclamó que todos los elementos *convencionales* provenían de Dios, a través de él mismo, con la misma certeza con que lo *esencial* de esa religión provenía de la razón de cada uno. Este es, según Lessing, el verdadero origen de la religión positiva, supuestamente basada en una revelación divina. Cada Estado adaptó y modificó la religión natural según sus propias circunstancias y, de ese modo, surgieron las diferentes religiones positivas y reveladas. Por eso Lessing sostiene que todas ellas son "igualmente verdaderas e igualmente falsas" (*ibidem*). Verdaderas, pues se basan en la necesidad que en todas partes hubo de llegar a un acuerdo acerca de distintas cosas para que hubiera armonía en la religión pública. Falsas, porque "aquello acerca de lo que se alcanzó un acuerdo no está propiamente junto a lo esencial, sino que debilita y suplanta a lo esencial" (*ibid*). La religión revelada se origina, pues, en el proceso de añadidura de elementos convencionales a la esencia de la verdadera religión. La religión positiva no es sino una versión corrupta de la religión natural, que termina reemplazándola y haciendo que los hombres la olviden. Mientras que Spinoza rechaza las religiones positivas que, según él, se basan en la superstición de los hombres ignorantes y, a la vez, la fomentan, Lessing parece justificar la existencia de estas religiones reveladas, no por su naturaleza propia, sino en función de cierta utilidad social. Allison señala que este es el único punto de disputa entre Lessing y los deístas: la función social de la religión revelada (cf. Allison 1966 p. 78). El cristianismo no era más que un mal necesario.

⁷³ Cf. Goetschel 2004 p. 190. También Andreu sostiene que ninguno de los textos en los que Lessing aborda a Spinoza logran mostrar "el perfil que, desde su identificación inicial y radical con Espinoza, aventuraba Lessing para la vida".

VI. El spinozismo de Lessing

desemboca en la redacción de sus obras de madurez, mientras está a cargo de la biblioteca de Wolfenbüttel, puede ser descrito como el despliegue y la recepción productiva de Spinoza, que lleva a cabo las consecuencias de los argumentos contenidos en el *Tratado teológico político*.⁷⁴

Luego de la polémica motivada por la publicación que decidió hacer de los *Fragmentos de un desconocido*, de Hermann Reimarus, Lessing desarrolla una nueva posición respecto de la religión, la revelación y la historia, enfrentándose tanto a la ortodoxia luterana como a la corriente denominada Neología y también al deísmo.⁷⁵ El resultado de este desarrollo y su posición madura respecto de la teología y la filosofía de la religión se encuentra sin duda plasmada en *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, que Lessing publica como un texto anónimo, haciéndose pasar por su editor, en 1780.⁷⁶ La presencia de ideas spinozianas en este texto ha sido frecuentemente señalado⁷⁷ y si bien ni siquiera esto permitiría afirmar que Lessing fue un crypto-spinozista, el hecho de encontrar elementos spinozianos en la obra madura del gran ilustrado será central para el ataque que, unos años más tarde, Jacobi emprenderá contra la *Aufklärung*.⁷⁸

Die Erziehung des Menschengeschlechts se construye sobre una asimilación del concepto de revelación con el de educación. “La educación es para el individuo, lo que la revelación es para el género humano”,⁷⁹ establece el primer parágrafo de la obra. Ninguna de las dos ofrece al hombre nada que éste no hubiese podido descubrir en su propio interior con su sola inteligencia. Sin embargo, ambas cumplen una función crucial, al facilitar el acceso a ciertas verdades que los

Según él, “no acabará de revelarse esto más que desde su estética”. Andreu se refiere a la estética tal como se evidencia en el comportamiento del mismo Lessing y en el comportamiento de los personajes de sus dramas (cf. Andreu 1990 p. 64).

⁷⁴ Cf. Goetschel 2004 p. 197.

⁷⁵ Allison señala que Lessing se encuentra, en este momento, insatisfecho con el naturalismo ingenuo que caracteriza al deísmo, que no lograba apreciar la importancia filosófica del cristianismo ni la necesidad de la conciencia religiosa. Sin embargo, su recuperación del cristianismo no será en clave ortodoxa. Su propósito será el de lograr encontrar el modo de valorar la importancia positiva del cristianismo, sin apartarse de la crítica a la revelación en sentido spinozista y deísta, que él aún aceptaba. El cristianismo ya no será, para Lessing, un mal necesario sino que logrará encontrar en él cierto bien. Lessing llega a la conclusión de que, independientemente de su fundación histórica, hay en el cristianismo una verdad interior. Contra los ortodoxos, Lessing argumenta que las Escrituras y los milagros sirvieron únicamente para comunicar esta verdad interior y que de ningún modo constituyen el fundamento de su verdad (cf. Allison 1966 p. 82).

⁷⁶ Los primeros 53 párrafos ya habían aparecido en 1777, insertos en el apéndice del editor a los *Fragmente einer Unbekannte*. Sin embargo, para ese momento el texto estaba finalizado. Los 100 párrafos que lo componen fueron nuevamente editados en 1780, anónimos.

⁷⁷ “Here Leibnizean perspectivalism and principle of development are joined with Spinoza’s conception of the accommodation of revelation to the standpoint of its recipients and used to interpret the history of religion”, escribe Allison (Allison 1966 p. 148). Cf. también Pätzold 2002 p. 104 y Goetschel 2004 p. 219.

⁷⁸ Para un análisis exhaustivo de esta obra en el contexto de las polémicas religiosas y en relación con la ortodoxia cristiana, véase el capítulo que le dedica Timm en su clásico estudio *Gott und die Freiheit* (Timm 1974 pp. 80 y ss.).

⁷⁹ “Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte” (Lessing Werke VIII p. 489).

VI. El spinozismo de Lessing

individuos quizás jamás habrían llegado a conocer o les habría sido muy trabajoso descubrir en un momento particular. El punto clave en esta simetría es la idea de la adaptación a las circunstancias particulares del destinatario. Así como el maestro sigue un orden en la educación de sus alumnos y se acomoda a sus capacidades, Dios ordena sus revelaciones según el grado de desarrollo intelectual de los seres humanos a los que la revelación se dirige. La coincidencia con la tesis central del *Tratado teológico político* es evidente. Al igual que Spinoza, Lessing decide considerar la palabra revelada, las Escrituras, como un producto que surge en un determinado momento histórico, que se ajusta tanto en forma como en contenido a un determinado grupo de hombres, en un contexto puntual.⁸⁰ Añadiendo a esta clave hermenéutica la idea de progreso, Lessing presenta la historia de la religión como un desarrollo necesario, en el que cada etapa corresponde a un estadio diferente del desarrollo de la capacidad intelectual y moral del género humano.

El primer momento coincide con la revelación de Dios al pueblo israelita, que Lessing caracteriza como tosco y bruto. Dios se revela a estos hombres como el dios de sus padres.⁸¹ A diferencia de los dioses de otros pueblos, los israelitas comienzan a considerar a su propio Dios como el más poderoso.⁸² Poco a poco, se acostumbraron a considerarlo como *único*,⁸³ aunque no se tratara del verdadero concepto de unidad que se deriva de la noción de infinito.⁸⁴ Este pueblo que Lessing caracteriza como rudo y torpe, incapaz de pensamiento abstracto, sólo fue capaz de recibir la instrucción moral propia de la infancia: "la educación mediante premios y castigos sensoriales e inmediatos".⁸⁵ El entendimiento de estos hombres simples no podía aún concebir una vida después de la muerte y, por lo tanto, Dios debió darles una ley cuya inobservancia sería castigada con la infelicidad en la tierra. Esto permite explicar por qué el Antiguo Testamento carece de la doctrina de la inmortalidad del alma.⁸⁶ Como un buen pedagogo, Dios prefirió brindar una enseñanza sólida y no apresurarse en la educación de su pueblo elegido. Por eso el Antiguo Testamento, el *libro*

⁸⁰ Allison señala una diferencia importante. Para Spinoza, la profecía se relaciona siempre con la imaginación y, por consiguiente, no posee relevancia filosófica. Lessing, en cambio, supone que cada revelación, históricamente condicionada, posee una verdad parcial (cf. Allison 1966 p. 149).

⁸¹ Lessing Werke VIII p. 491.

⁸² Lessing Werke VIII p. 491.

⁸³ "Und indem er fortfuhr, sich ihm als den Mächtigen von allen zu bezeugen, – welches doch nur *einer* sein kann, – gewöhnte er es allmählig zu dem Begriffe des *Einigen*." (Lessing Werke VIII p. 492).

⁸⁴ Lessing Werke VIII p. 492.

⁸⁵ "Der Erziehung durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen" (Lessing Werke VIII p. 492)

⁸⁶ Como indica Allison, Lessing parece un eco de Spinoza al afirmar: "Moisés fue efectivamente enviado por Dios, aunque la sanción de sus leyes únicamente se refirió a esta vida. Pues ¿por qué ir más lejos? Él fue enviado únicamente al pueblo israelita, al pueblo israelita de aquel entonces y su misión se adecuó a los conocimientos, las habilidades, las inclinaciones de este antiguo pueblo israelita." ["Moses war doch von Gott gesandt, obschon die Sanktion seines Gesetzes sich nur auf dieses Leben erstreckte. Denn warum weiter? Er war ja nur an das Israelitische Volk, an das damalige Israelitische Volk gesandt: und sein Auftrag war den Kenntnissen, den Fähigkeiten, den Neigungen dieses damaligen Israelitischen Volks (...) angemessen."] (Lessing Werke VIII p. 494).

VI. El spinozismo de Lessing

elemental [*Elementarbuch*], está repleto de alegorías y fábulas, escrito en estilo sencillo y a veces poético.⁸⁷ Pero un buen pedagogo sabe, también, que cada libro sirve sólo para cierta edad y que es perjudicial para el niño permanecer en estas enseñanzas básicas más tiempo del indicado.

El contacto con los persas y con otras naciones, y la madurez alcanzada por la parte del género humano que había recibido la revelación divina, prepararon al pueblo israelita para adoptar una nueva noción de la divinidad así como motivaciones morales más elevadas. “El niño deviene muchacho. Golosinas y juguetes ceden ante el incipiente deseo de ser tan libre, tan estimado, tan feliz como parecen serlo sus hermanos mayores”.⁸⁸ El género humano necesitaba de un nuevo pedagogo y Cristo vino a cumplir esa función. Él enseñó, por primera vez, la inmortalidad del alma⁸⁹ y, de acuerdo con esta nueva verdad, exigió una mayor pureza de corazón.⁹⁰ Sus discípulos difundieron esta doctrina entre diversos pueblos y el Nuevo Testamento se transformó en el segundo y perfeccionado libro elemental para género humano [*das zweite beßre Elementarbuch für das Menschengeschlecht*].⁹¹

Ahora bien, Lessing sostiene que así como el Antiguo Testamento enseñaba la doctrina de la unidad de Dios como una verdad revelada, el Nuevo Testamento enseña de ese mismo modo la doctrina de la inmortalidad del alma. Pero, así como la razón humana logró conocer la unidad de Dios y pudo prescindir de las enseñanzas del libro, poco a poco los hombres aceptarán la inmortalidad del alma como un resultado de razonamientos humanos.

“No es cierto que las especulaciones acerca de estas cosas alguna vez hayan causado desgracias ni que hayan sido perjudiciales para la sociedad civil. No debe hacerse este reproche a las especulaciones sino al sinsentido, a la tiranía de impedir estas especulaciones y a los hombres, que teniendo sus propias especulaciones para hacer, no se las permitían a sí mismos.”

“Es ist nicht wahr, daß Spekulationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet, und der bürgerlichen Gesellschaft nachteilig geworden. – Nicht den Spekulationen: dem Unsinne, der Tyrannei, diesen Spekulationen zu steuern; Menschen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, ist dieser Vorwurf zu machen.”⁹²

⁸⁷ Lessing Werke VIII pp. 500-1.

⁸⁸ “Das Kind wird Knabe. Leckerei und Spielwerk weicht der aufkeimenden Begierde, eben so frei, eben so geehrt, eben so glücklich zu werden, als es sein älteres Geschwister sieht.” (Lessing Werke VIII p. 502).

⁸⁹ Cf. Lessing Werke VIII p. 502.

⁹⁰ Cf. Lessing Werke VIII p. 503.

⁹¹ Cf. Lessing Werke VIII p. 503.

⁹² Lessing Werke VIII p. 507.

VI. El spinozismo de Lessing

Resuenan en estas palabras las que Spinoza incluyó como subtítulo programático de su *Tratado teológico político* y que constituye su tesis principal: "(...) la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad". Limitar a la razón y poner trabas al desarrollo de sus especulaciones era para Spinoza y lo es también para Lessing, el verdadero peligro para el orden político y moral. Al igual que Spinoza, Lessing conecta el reclamo de *libertas filosofandi* con el proyecto de una ilustración radical, sin trabas ni obstáculos. El § 80 lo explicita:

"En efecto, dado que el interés rige al corazón humano, querer emplear el entendimiento únicamente para aquello que concierne a nuestras necesidades corporales sería más bien opacarlo que afilarlo. Él necesita aplicarse por completo a objetos espirituales, si es que ha de conquistar su completa ilustración y alcanzar aquella pureza del corazón que nos vuelve capaces de amar la virtud por sí misma."

"Denn bei dieser Eigennützigkeit des menschlichen Herzens, auch den Verstand nur allein an dem üben wollen, was unsere körperlichen Bedürfnisse betrifft, würde ihn mehr stumpfen, als wetzen heißen. Er will schlechterdings an geistigen Gegenständen geübt sein, wenn er zu seiner völligen Aufklärung gelangen, und diejenige Reinigkeit des Herzens hervorbringen soll, die uns, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, fähig macht."⁹³

El entendimiento humano no debe permanecer ocupado en el cálculo de los beneficios y perjuicios inmediatos para el cuerpo, sino que debe desarrollarse al máximo y aplicarse a la investigación de los objetos más elevados, objetos espirituales. La consecuencia de esa *completa ilustración* del ser humano será la conquista de su autonomía moral. La descripción de este ideal teórico-práctico, tal como aparece en el párrafo que acabamos de citar, nuevamente remite al proyecto ético de Spinoza, en el que alcanzar el tercer género de conocimiento –la intuición intelectual de la esencia divina– coincide con la conquista de la libertad, la vida virtuosa y la felicidad. Estos bienes han de ser buscados por sí mismos y no como medios para obtener otros: "La felicidad no es un premio que se da a la virtud sino que es la virtud misma", dice la proposición final de la *Ética*.⁹⁴

Lessing y Spinoza coinciden, pues, en su concepción del ideal al que tiende el género humano: sabiduría teórica, perfección moral y máxima felicidad. La Ilustración no es, pues, para

⁹³ Lessing Werke VIII p. 507.

⁹⁴ E V 42. Goetschel afirma que Lessing cita esta proposición de modo deliberado y enfatiza el objetivo de Lessing de acercar la filosofía a la religión (cf. Goetschel 2004 p. 228).

VI. El spinozismo de Lessing

Lessing, un mero proyecto teórico, sino que conduce necesariamente a la libertad y permite dejar atrás los caprichos de la niñez y los errores de la juventud. Deja atrás, también, la necesidad de la revelación, la ayuda de los maestros.

En efecto, si el judaísmo representa la niñez y el cristianismo la adolescencia del género humano, este tercer estadio, aún no conquistado, es comparable a la adultez. La realización de la virtud individual, que coincide con el momento de la plena ilustración de ese individuo, coincide también con el momento de plenificación de un proceso histórico que involucra a todo el género humano. Lessing está convencido de que este momento llegará. “La educación tiene su *meta*”.⁹⁵ En el tiempo del cumplimiento de esa meta, el individuo ya no actuará en función de la honra y el bienestar futuro, no atenderá a la promesa de premios y castigos, sino que “hará el bien porque es el bien”.⁹⁶

La ilustración del género humano conduce, pues, a una posición anti-teleológica, que denuncia la inmadurez y el error de legitimar el presente en vistas a un futuro por venir. Al igual que en Spinoza, el hombre virtuoso (sabio) no espera ni teme. Actúa según la virtud motivado por la misma virtud y encuentra en ella su satisfacción. Como indica Goetschel, Lessing sostiene que el momento de cumplimiento de este tercer estadio será un tiempo en el que los hombres sepan que el cumplimiento siempre sucede en el presente.⁹⁷ Es, pues, una noción compartida de cuál es el destino del género humano –pero no en razón de misteriosas causas finales sino en virtud de la naturaleza humana misma– lo que conduce tanto a Spinoza como a Lessing a denunciar la teleología y a confiar en que la razón es el medio para conquistar la autonomía moral que aniquila la dependencia de lo que, por futuro e incierto, no depende de nosotros.

Ahora bien, tanto en el judaísmo como en el cristianismo la concepción moral implicaba y dependía de una manera de concebir a Dios. Si el pueblo judío lo consideró primero como el dios de los padres y luego como el más poderoso y el cristianismo como el más bueno y más sabio, este tercer estadio del desarrollo del género humano debe implicar, además de una nueva moral, una nueva y más adecuada manera de concebir a Dios. La ilustración completa del género humano implica, explícitamente, la autonomía. Sin embargo, no encontramos la noción de Dios que fundamentaría esa actitud práctica de hacer el bien porque es el bien. Esta ausencia se basa, según Allison, en *el spinozismo de Lessing*.⁹⁸ El progreso madurativo del género humano lo conduce a

⁹⁵ “Die Erziehung hat ihr Ziel; bei dem Geschlechte nicht weniger als bei dem Einzelnen” (Lessing Werke VIII p. 507).

⁹⁶ “[...] da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist” (Lessing Werke VIII p. 508).

⁹⁷ Cf. Goetschel 2004 p. 229.

⁹⁸ Cf. Allison 1966 p. 160.

VI. El spinozismo de Lessing

atribuir, en cada etapa, una noción más perfecta de *unidad* al concepto de Dios. Este concepto último de Dios será, podemos sospecharlo, el de la máxima unidad en la que se encuentran Dios y el mundo.⁹⁹ Esta tesis monista es lo que muchos lectores y estudiosos han visto esbozada en el polémico § 73.

Más extenso que los demás, con un tono argumentativo y no declamativo como el resto, encontramos en este párrafo una clara continuidad con *Das Christentum der Vernunft* y los fragmentos spinozistas del período de Breslau que analizamos antes. Lessing vuelve aquí al problema de la interpretación de la trinidad¹⁰⁰ y utiliza esta discusión para examinar las implicancias de una filosofía de la trascendencia, como la de Leibniz, frente a una filosofía de la immanencia, como la de Spinoza. No nos sorprenderá que este examen conduzca a Lessing a preferir la segunda,¹⁰¹ pues la primera se le presenta, también en esta obra de madurez, como irremediablemente paradójica, casi absurda. El §73 dice:

“Por ejemplo, la doctrina de la Trinidad. ¿Qué pasaría si esta doctrina condujera al entendimiento humano, luego de innumerables extravíos en todas direcciones, a reconocer que Dios no puede ser *uno* en el sentido en que las cosas finitas son *unas* y que su unidad debe ser una unidad trascendental, la cual no excluye un tipo de pluralidad? ¿No debería Dios poseer, al menos, la más completa representación de sí mismo? Esto es, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo. Pero, ¿se encontraría en ella todo lo que hay en Dios mismo, si de su *realidad necesaria*, así como de sus restantes propiedades, no hubiera más que una representación, una mera posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes propiedades, pero ¿agota también la de su realidad necesaria? Me parece que no. Por lo tanto, o bien Dios no posee una representación completa de sí mismo o esta representación completa es tan necesariamente real como lo es él mismo, etc. De hecho, la imagen de mí mismo en el espejo no es más que una representación vacía de mí, pues únicamente tiene de mí lo que dejan en su superficie los rayos de luz. Pero si esa imagen tuviera *todo* lo que yo tengo, todo sin excepción, ¿sería aún una representación vacía o sería, más bien, una verdadera duplicación de mí mismo? Si pienso que reconozco en Dios una duplicación semejante, tal vez sólo me equivoque porque mis conceptos están sujetos al lenguaje. Tanto permanece sin embargo siempre inefable, que aquellos que pretenden difundir una idea tal, difícilmente hubieran logrado

⁹⁹ Con el fin de exigir un paralelismo entre los tres estadios, encontramos en los últimos párrafos de la obra, la hipótesis de que cada individuo se presenta en el mundo más de una vez. Esta doctrina representaría una nueva manera, propia de este tercer estadio del desarrollo del género humano, de concebir la inmortalidad del alma, doctrina revelada en el Nuevo Testamento y totalmente ausente del Antiguo (cf. Allison 1966 p. 161).

¹⁰⁰ Timm sostiene que, desde el comienzo, la doctrina metafísica de la trinidad fue discutida al interior de la Iglesia. Sin embargo, Lessing no hace su examen continuando estas discusiones, sino que vuelve a fundamentar la trinidad a partir de sus exigencias filosóficas (cf. Timm 1974 p. 113).

¹⁰¹ Goetschel afirma: “To have trinity support a Spinozist argument is one of those sublime theological pranks Lessing enjoys playing” (Goetschel 2004 p. 223).

VI. El spinozismo de Lessing

expresarse de manera más comprensible y adecuada que a través de la apelación a un *Hijo*, que Dios engendra desde la eternidad.”

“Z. E. die Lehre von der Dreieinigkeit. – Wie, wenn diese Lehre den menschlichen Verstand, nach unendlichen Verirrungen rechts und links, nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge *eins* sind, unmöglich *eins* sein könne; daß auch seine Einheit eine transzendente Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? – Muß Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist. Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner *notwendigen Wirklichkeit*, so wie von seinen übrigen Eigenschaften, sich bloß eine Vorstellung, sich bloß eine Möglichkeit fände? Diese Möglichkeit erschöpft das Wesen seiner übrigen Eigenschaften: aber auch seiner notwendigen Wirklichkeit? Mich dünkt nicht. – Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben: oder diese vollständige Vorstellung ist eben so notwendig wirklich, als er es selbst ist etc. – Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild *alles*, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe: würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung, oder nicht vielmehr eine wahre Verdopplung meines Selbst sein? – Wenn ich eine ähnliche Verdopplung in Gott zu erkennen glaube: so irre ich mich vielleicht nicht so wohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch immer unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines *Sohnes*, den Gott von Ewigkeit zeugt.”¹⁰²

La idea de que el mundo exista en la mente de Dios y, además, fuera de ella como una realidad efectiva, conduce a la paradoja de sostener la duplicación de algo que, en realidad, no puede sino ser una sola cosa. La metáfora del espejo –que Lessing ya había utilizado para mostrar la superioridad del paralelismo spinoziano en el que mente y cuerpo son una sola cosa, frente a la “innecesaria duplicación” lessinguiana implícita en la hipótesis de la armonía preestablecida– permite comprender claramente esta crítica. Dios y el concepto completo y perfecto que Él tiene de sí mismo no se distinguen realmente. Su interpretación de la trinidad, que en *Das Cristentum der Vernunft* había remitido al intento de interpretar racionalmente el dogma cristiano, es ahora una pura alegoría. Propiamente, ya no hay Hijo. La armonía entre Dios y el Hijo, que en aquel fragmento se había identificado con el Espíritu Santo, una armonía tan perfecta que sólo se compara a la que una cosa tiene consigo misma, se revela ahora como imposible: si lo que se armoniza es una cosa

¹⁰² Lessing Werke VIII pp. 505-6.

VI. El spinozismo de Lessing

consigo misma, entonces sólo hay *una* cosa. Dios es uno y la inmanencia es la única posición coherente. La inefabilidad de este concepto es lo que condujo a tantos al error de la duplicación.

Esta filosofía de la inmanencia es el marco conceptual en el que la noción lessingiana de *revelación* se somete a una transformación dialéctica que la evidencia como totalmente diferente de la noción tradicional.¹⁰³ Tradicionalmente, la noción de revelación implicaría la trascendencia de Dios respecto del mundo en el que sucede esa revelación. Al igual que el maestro, Dios se distingue de su alumno y transmite un conocimiento. Pero el tercer estadio, fin del camino, muestra que el verdadero maestro es interior a cada uno: ya no hay corte ontológico entre maestro, doctrina transmitida y alumno; tampoco entre Dios, la revelación y el hombre que la recibe.

Es justamente en este párrafo que Friedrich Heinrich Jacobi encontraría, algunos años más tarde, una prueba fehaciente del spinozismo de Lessing. "Me gustaría saber, si alguien puede explicarse este pasaje de otro modo, que no sea según ideas spinozianas. Teniendo en cuenta a Spinoza, en cambio, esto se vuelve muy sencillo"¹⁰⁴, dirá en la carta a Mendelssohn del 4 de noviembre 1783. Jacobi vio, en esta posición monista, una prueba fehaciente del spinozismo de Lessing.

Dijimos ya que Allison ve, en la noción de Dios no desarrollada por Lessing, propia del tercer estadio, a un Dios compatible con el spinozismo. También Timm sostiene que el §73 expone el concepto expresado en la frase *Ev εγω και παντα* [uno soy yo y el todo], un lema que Lessing mismo adoptó y que, según este autor, fue desde el comienzo el interés de sus esfuerzos intelectuales.¹⁰⁵ En efecto, desde la década de 1750, Lessing se había esforzado por comprender la síntesis entre la unidad y la multiplicidad. Lo había discutido con Mendelssohn y lo discutiría aún con su huésped Jacobi. Su respuesta fue similar a la de Spinoza: el universo de la multiplicidad es *en* Dios. Lo múltiple es uno con lo uno y, en medio de todo ello, antes de la cópula "y", aparece el *yo*, fundamento de la filosofía de la subjetividad: *ev εγω και παντα!*

La relación entre Lessing y Spinoza es, pues, comprobable a partir de sus textos, aunque no pueda determinarse con total precisión en qué medida sus posiciones son el resultado de la

¹⁰³ Cf. Allison 1966 p. 134.

¹⁰⁴ "Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Kommentar sehr leicht" (JW IV.1 p. 82).

¹⁰⁵ "das Zentrum seiner denkerischen Bemühungen" (Timm 1974 p. 120). Timm sostiene que este lema expresa el "anspruchsvollsten [el más pretensioso] Programmformeln des europäischen Denkens" (cf. Timm 1974 p. 15).

VI. El spinozismo de Lessing

influencia de la doctrina spinoziana o si se trata simplemente de una coincidencia¹⁰⁶. Lo cierto es que el esquema ontológico que algunos han preferido denominar mediante el término *panentheismus*, acuñado por Krause con el fin de distinguirlo del simple panteísmo que implicaría una identidad absoluta entre Dios y el mundo, aleja a Lessing del universo dualista de Leibniz y lo acerca al sistema spinoziano, en el que todo existe en y por un Dios que actúa según leyes necesarias. Esta peligrosa comunión debió ser sospechada por su amigo Mendelssohn. Pero fue Jacobi quien lo descubrió en el §73 de *La educación del género humano* y, en 1780, se dirigió a Wolfenbüttel con una hipótesis: Lessing era un spinozista. Su sorpresa debió ser grande cuando el mismo Lessing lo admitió abiertamente.

Por cierto, la adhesión al monismo determinista que revelan los fragmentos del período de Breslau y la presencia de ideas y motivos spinozianos en *La educación del género humano* –así como otros detalles que surgirán a partir del análisis de la correspondencia entre Mendelssohn, Jacobi y los hermanos Reimarus¹⁰⁷– nos permite afirmar que el interés de Lessing por Spinoza no fue algo pasajero sino una constante en su vida filosófica.¹⁰⁸ La conversación con Jacobi y su confesión de profesar un secreto spinozismo no puede, por lo tanto, ser consideradas como un evento azaroso o, como intentará Mendelssohn, una mera ironía. Al adoptar un punto de vista monista y al aceptar la doctrina de la inmanencia, Lessing se enfrenta al pensamiento de su amigo Mendelssohn, quien adhirió a la metafísica leibniziana durante toda su vida.

Lessing inaugura así, a través de su confesión a Jacobi de 1780, la discusión filosófica de finales del siglo XVIII respecto del spinozismo, anticipando incluso el entusiasmo que tanto Goethe como Herder experimentarían ante esta doctrina.¹⁰⁹ Sus textos, sin embargo, ya habían inaugurado la puesta en cuestión de ciertos puntos fundamentales de la ontología leibniz-wolffiana que servían para sostener la idea de un Dios teísta, trascendente y creador así como de una moral fundamentada en la autoridad de una divinidad legisladora, que posee características morales.

Paradójicamente, la difusión de la confesión de Lessing a Jacobi, luego de 1785 consiguió el resultado que Mendelssohn se había propuesto obtener con sus *Philosophische Gespräche*: rescatar a Spinoza y otorgarle, por primera vez, el status necesario como para que sea objeto de una discusión filosófica pública, abierta y objetiva. “Lessing es el primero que ha limpiado la imagen

¹⁰⁶ Timm, por ejemplo, sostiene la paradójica posición siguiente: “Die Erziehungsschrift ist ohne Beziehung auf Spinoza konzipiert worden. Dennoch ist sie erst durch die Spinoza-These zugänglich geworden” (Timm 1974 p. 38)

¹⁰⁷ Los veremos en el próximo capítulo.

¹⁰⁸ Cf. Allison 1966 p. 73; cf. Pätzold 2002 p. 100.

¹⁰⁹ Cf. Bollacher 1969 p. 209.

VI. *El spinozismo de Lessing*

de Spinoza de las desfiguraciones que experimentó en manos de sus enemigos teólogos y filósofos. Es el primero que ve la doctrina de Spinoza en su propio perfil y se entrega sin reservas a ella”,¹¹⁰ afirma Ernst Cassirer. Puede por lo tanto afirmarse que, aún sin haberlo nombrado explícitamente, aún cuando su elección de palabras a lo largo de la conversación con Jacobi y aún cuando evidentemente permanece en muchos aspectos ligado a la cosmovisión leibniziana, Lessing fue el verdadero inaugurador del *Spinozarennaissance* en Alemania a finales del siglo XVIII.

¹¹⁰ Cassirer 1993 p. 215.

Capítulo VII

Jacobi y la Polémica del spinozismo

La relación de Jacobi con Spinoza es compleja y ambigua. La complejidad de su interpretación del spinozismo reside en que Jacobi considera esta doctrina como la expresión de las dos corrientes de pensamiento a las que se enfrenta: el *Sturm und Drang* y la *Aufklärung*. Contra ambas corrientes Jacobi reacciona a lo largo de su intercambio epistolar con Moeses Mendelssohn, iniciado en 1783 y publicado por él bajo el título *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*] en 1785.

La ambigüedad que se percibe en la actitud de Jacobi hacia Spinoza en este texto responde, según creemos, precisamente a este uso polémico en dos frentes de su interpretación. En principio, no caben dudas de que Jacobi es un decidido enemigo del spinozismo. Al igual que muchos de sus antecesores, identifica esta doctrina con una posición fatalista y ateísta. Su rechazo se fundamenta justamente en ello: en la imposibilidad de aceptar las consecuencias del spinozismo, que según él aniquila tanto la moral y la religión, como la posibilidad de fundamentar un orden político y social. Sin embargo, al mismo tiempo Jacobi sostiene que Spinoza es el pensador más coherente de la historia de la filosofía, el único que se ha atrevido a aceptar las verdaderas consecuencias de los principios del racionalismo. Toda la filosofía racionalista conduce al spinozismo, sentencia Jacobi. Su estrategia consiste en establecer que, en tanto que es el sistema más perfecto de la razón humana, el spinozismo no puede ser refutado. O bien se lo debe aceptar tal como es, con todas sus consecuencias —el fatalismo, el ateísmo— o bien toda la filosofía en conjunto debe ser abandonada mediante un salto mortal que conduce al ámbito de la creencia, del saber inmediato.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Dedicaremos este capítulo a analizar los principales aspectos de la problemática interpretación jacobiana de Spinoza en el contexto del *Spinozismustreit*.¹ La publicación de las *Cartas...* generó un escándalo. Allí se daba a conocer públicamente la confesión de Lessing, quien según el testimonio de Jacobi le había expresado años antes, que era un spinozista convencido. Dada la pésima reputación de esta doctrina, el hecho de que una de sus figuras más respetadas fuera póstumamente vinculada al spinozismo era un verdadero peligro para toda la Ilustración alemana. Pero además, era escandalosa la afirmación jacobiana de que toda la filosofía conducía al spinozismo. De modo que, luego de la publicación de las *Cartas...* de Jacobi, el problema de la correcta interpretación de Spinoza queda explícitamente conectado con el problema de la legitimidad del proyecto ilustrado: enfrentarse a la doctrina spinoziana significó enfrentarse al problema de los límites de la razón. Spinoza se transforma hacia finales del siglo XVIII, en el problema central de la discusión filosófica en Alemania.

1. Doble frente de batalla

Es sintomático el hecho de que fuera la lectura del *Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* [Tratado sobre la evidencia en las ciencias metafísicas], el ensayo de Mendelssohn premiado por la Academia de Berlín, lo que condujo al joven Friedrich Heinrich Jacobi al estudio sistemático del pensamiento de Spinoza.² En 1763, año en que se conoció el resultado del concurso acerca del problema de la evidencia en metafísica, Jacobi acababa de regresar a su Düsseldorf natal luego de permanecer dos años en Ginebra, donde había entrado en

¹ Jacobi ha sido tradicionalmente considerado como un fideísta, un irracionalista enemigo de la Ilustración. Durante la década de 1960, aparecieron los primeros estudios que proponen una nueva aproximación a su filosofía al rescatar aspectos que no se habían tenido en cuenta hasta ese momento, como sus conceptos de libertad, instinto, vida. Entre ellos, los principales son: Valerio Verra, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1963; Klaus Hammacher, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1969; Karl Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg, 1973. En los últimos años, las numerosas publicaciones que abordan su figura permiten suponer un creciente interés en su pensamiento por parte de los estudiosos. Algunas de las obras más recientes son: José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989; Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000; Susan Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2000; W. Jaeschke y B. Sandkaulen (comps.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004; Stefan Schick, *Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis «Salto mortale» als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2006. Dirk Fetzer, *Jacobis Philosophie des Unbedigten*, Ferdinand Schöningh, München, 2007. Específicamente sobre la relación entre Jacobi y Spinoza, contamos con el estudio de Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989. Nuestra exposición de la relación entre Jacobi y Spinoza es deudora de la lectura de la bibliografía que acabamos de citar.

² Cf. JW II pp. 186-7.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

contacto con la nueva filosofía francesa, especialmente con las ideas de Voltaire, Diderot, Rousseau y Pascal. Confiesa que esperó con ansiedad el resultado. Pero según lo relata en un pasaje autobiográfico de su *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus* [*David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*] (1786), el ensayo de Mendelssohn fue para él una decepción. Allí se exponía y defendía la prueba ontológica de la existencia de Dios que Descartes había elaborado hacía un siglo y que a él siempre le había parecido subrepticia.³ El ensayo renovó esta antigua inquietud y Jacobi se decidió a estudiar el argumento desde sus principios con el objetivo de demostrar su falacia. Recordó haber leído en Leibniz que “el spinozismo es el *cartesianismo exagerado*”⁴ y tomó la determinación de volcarse al estudio de la doctrina de Spinoza.

Jacobi informa que por aquel entonces conocía ya los *Principios de la Filosofía de Descartes* y su apéndice, los *Pensamientos Metafísicos*. No poseía la *Opera posthuma* pero encontró la traducción de la *Ética* que Schmidt había publicado junto con la refutación de Wolff.⁵ El estudio de esa obra confirmó sus expectativas: “Allí me enfrenté con la prueba cartesiana en toda su claridad y comprendí para qué Dios valía y para qué Dios no valía en absoluto”,⁶ admite Jacobi a través del personaje que es su portavoz, en el diálogo *David Hume*. Su reflexión continúa y pone ya en evidencia cierta ambigüedad en su valoración de Spinoza como filósofo:

“Mi alegría fue interrumpida por la siguiente reflexión. Que la verdad parecía más bien huir de los hombres que salirles al encuentro y que aquellos de mayor ingenio frecuentemente eran los que más se apartaban de ella. Pues, qué puede ser más claro y más obvio, qué puede ser más evidente, que la verdad de esta proposición: el ser no es una propiedad sino que es aquello que sostiene todas las propiedades. Las propiedades son del ser, existen en el ser, son modificaciones y expresiones del mismo.”

“Meine Freude wurde durch die Betrachtung unterbrochen, daß die Wahrheit anstatt dem Menschen entgegen zu kommen, ihn zu fliehen schein, und den größten Scharfsinn oft am weitesten hinter sich zurücklasse. Denn was kann klarer und deutlicher, was kann selbst auffallender seyn, als die

³ Cf. JW II pp. 186-7.

⁴ “Ich hatte im Leibnitz gelesen, daß der Spinozismus der übertriebene Cartesianismus sey” (JW II p. 187). Véase el capítulo 3.

⁵ Cf. JW II p. 187.

⁶ “Hier stralte mir der Cartesianische Beweis in seinem vollen Licht entgegen; nämlich für welchen Gott er gelte, und für welchen durchaus nicht.” (JW II p. 188).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Wahrheit folgender Sätze. Das Seyn ist keine Eigenschaft, sonder es ist das, was alle Eigenschaften trägt. Die Eigenschaften sind des Seyns; sind nur an ihm; Modificationen, Aeusserungen desselben.”⁷

Aparentemente, Jacobi recogió estas reflexiones en un breve tratado que mostró a algunos conocidos, partidarios de la filosofía wolffiana. Luego del rechazo de sus ideas por parte de éstos, no es nada extraño que Jacobi haya sentido tanto entusiasmo al leer en el volumen XVIII de las *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*,⁸ una reseña poco elogiosa de un artículo recientemente publicado de Kant, titulado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* [La única prueba posible de la existencia de Dios].⁹ Deseoso de leer el tratado completo, Jacobi lo encargó a la vez en dos librerías.¹⁰ El libro no lo defraudó.

El estudio de Spinoza en busca de una refutación de la prueba ontológica defendida por Mendelssohn, condujo a Jacobi a la misma conclusión a la que Kant había arribado en su artículo de ese mismo año: “La existencia no es ningún predicado o determinación de alguna cosa, sino que es la absoluta posición de una cosa”.¹¹ Este es el punto de partida de todo el pensamiento de Jacobi. Para él, la tarea de la verdadera filosofía, que él decide llamar luego *Un-Philosophie*, es descubrir la existencia y, para ello, el único camino es el del *no-saber*, el de la *creencia* inmediata, el del saber sin mediaciones al que denomina *Offenbarung* o revelación.¹²

El interés de Jacobi por la filosofía de Spinoza no desapareció. Doce años después de su primer contacto con la *Ética*, en julio de 1774, Jacobi recibe la visita de Goethe en su casa de Pempelfort. La admiración compartida por Spinoza se transformó en el fundamento de la amistad que nació entre ellos.¹³

Para ese entonces, Jacobi había logrado introducirse en los círculos literarios y filosóficos de la época. Junto a su mujer, había transformado su casa de Pempelfort, en las afueras de Düsseldorf,

⁷ Este pasaje aparece en las pp. 19-80 de la primera edición del *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, de 1787. Luego es suprimido en la segunda edición.

⁸ Cf. *Briefe, die neueste Litteratur betreffend*, XVIII, pp. 69 y ss.

⁹ Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kanter, Königsberg, 1762.

¹⁰ Cf. JW II p. 190.

¹¹ “Das Daseyn ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge; sondern es ist die absolute Position eines Dinges” (AK II p. 72).

¹² La posición propia de Jacobi sufre diferentes reformulaciones a lo largo de su vida y es justo decir que jamás encuentra una exposición sistemática. A lo largo de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* Jacobi establece algunos de sus principios filosóficos. El término *Unphilosophie* aparece algunos años más tarde, en su *Carta a Fichte* de 1799 (cf. JW III p. 9). Su noción de creencia es expresamente abordada en su segunda obra importante, que aparece al año siguiente de la publicación de su correspondencia con Mendelssohn, *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus* [David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo] (1786).

¹³ Ver Nicolai 1965 pp. 37 y ss.

en un centro de la cultura del momento, que recibía la visita de numerosas personalidades importantes de la literatura. Junto con su hermano Georg, un renombrado poeta, se encontraba conectado a la *Empfindsamkeit*, movimiento literario liderado por Wieland, que había surgido estrechamente ligado a la Ilustración. Junto a Wieland, Jacobi fundó el periódico *Teutscher Merkur*, que se transformó en el medio de publicación de las producciones de los miembros de esta corriente y donde aparecieron sus primeras contribuciones literarias.

En 1774, Goethe acababa de publicar su *Werther*, que no sólo lo transformó en el autor más leído de Alemania, sino que lo había puesto a la cabeza de un nuevo movimiento artístico y literario, crítico de las ideas de la Ilustración y de la *Empfindsamkeit*: el *Sturm und Drang*. A pesar de sus diferencias, ambos coincidieron en el deseo de escapar de la prisión del intelecto discursivo, lógico, científico. Ambos habían tomado el camino del sentimiento, la intuición, el corazón, el instinto.¹⁴ Pero luego de varias conversaciones, descubrieron una coincidencia mucho más significativa: su admiración compartida por Spinoza.¹⁵ Tanto para Goethe como para Jacobi Spinoza fue una de las principales influencias filosóficas y tal vez la principal fuente de inspiración para el desarrollo de sus posiciones propias. Fue también el tema que los mantendría vinculados entre sí hasta el final de sus vidas.¹⁶

El encuentro con Goethe fue decisivo para Jacobi en varios sentidos. En primer lugar, motivado por su nueva amistad e influenciado por el espíritu del novedoso *Sturm und Drang*, Jacobi se decidió a abrazar su vocación literaria seriamente. En 1775 apareció su primera novela, *Aus Eduard Allwills Papieren*¹⁷ y luego, en 1777, una segunda, titulada *Woldermar*.¹⁸ Se trata de dos

¹⁴ En *Dichtung und Wahrheit*, muchos años después de este primer encuentro entre ellos, Goethe escribe: "Ob mich nun gleich die dichterische Darstellungsweise am meisten beschäftigte, und meinem Naturell eigentlich zusagte, so war mir doch auch das Nachdenken über Gegenstände aller Art nicht fremd, und Jacobis originelle, seiner Natur gemäßige Richtung gegen das Unerforschliche höchst willkommen und gemüthlich. Hier tat sich kein Widerstreit hervor, nicht ein christlicher wie mit Lavater, nicht ein didaktischer wie mit Basedow. Die Gedanken, die mir Jacobi mittheilte, entsprangen unmittelbar aus seinem Gefühl, und wie eigen war ich durchdrungen, als er mir, mit unbedingtem Vertrauen, die tiefsten Seelenforderungen nicht verhehlte. Aus einer so wundersamen Vereinigung von Bedürfnis, Leidenschaft und Ideen, konnten auch für mich nur Vorahnungen entspringen dessen, was mir vielleicht künftig deutlicher werden sollte." (Goethe-HA t.10 pp. 34-35).

¹⁵ Muchos años más tarde, Jacobi escribiría a Goethe: "Espero que en esta época no te olvidés de la casa de Jabach, del castillo de Bensberg y de la glorieta, en la que me hablaste de un modo tan inolvidable sobre Spinoza... ¡Qué horas! ¡Qué días!" ["Ich hoffe du vergißest in dieser Epoche nicht des Jabachschen Hauses, des Schloßes zu Bensberg und der Laube, in der du über Spinoza, mir so unvergeßlich, sprachst... Welche Stunden! Welche Tage!"] (Jacobi a Goethe, 28 de diciembre de 1812. Carta citada en Adolf Bach, *Goethes Rheinreise, mit Lavator und Basedow, im Sommer 1774*, Seldwyla, Zürich, 1923, p. 169, documento 93).

¹⁶ Volvemos a abordar la relación de Goethe con Spinoza en el último capítulo.

¹⁷ La primera parte de esta novela epistolar aparece anónimamente en la revista *Iris* en 1775. Se corre el rumor de que el autor de estas cartas es Goethe, que ese mismo año había publicado *Die Leiden des jungen Werthers*, que presentaba algunas similitudes con la obra de Jacobi. La segunda parte aparece al año siguiente en el *Teutscher Merkur*.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

novelas filosófico-psicológicas, en las que Jacobi se concentra principalmente en la construcción de los personajes y logra capturar en ellos el espíritu de las diferentes posiciones características de la época propias del ideario del *Empfindsamkeit* –el problema de la ética subjetiva basada en los sentimientos, el culto de la amistad– y del *Sturm und Drang* –la figura del *Genie*, la exaltación de las emociones individuales–. Jacobi no estaba dispuesto a aceptar los valores estéticos y morales de ninguno de los dos movimientos y, a través de sus personajes literarios, expresa sus críticas y pone en evidencia las contradicciones internas que él veía en ambos.

Goethe no simpatizó con la crítica y reaccionó de modo cruel. Frente a un grupo de personas, clavó un ejemplar de la novela en un árbol del parque Ettersburger, en las afueras de Weimar.¹⁹ Esto significó una primera ruptura en la recientemente iniciada amistad con Jacobi. Pero si bien la burla de Goethe debe haber herido el orgullo de Jacobi, éste no pudo haberse sorprendido de la reacción del joven *Stürmer*. Las convicciones fundamentales de ambos jóvenes parecían imposibles de armonizar. Goethe, ya decidido por un panteísmo en muchos aspectos acorde al spinozismo, presentaba una visión del universo y de la moral que Jacobi no podía aceptar.²⁰ Para Jacobi, el spinozismo era irremediamente un ateísmo, que aniquilaba la posibilidad de una religión verdadera, y un fatalismo, que contradecía la experiencia infalible de la propia libertad.

Si bien no contamos con fuentes textuales que permitan reconstruir la discusión entre ellos acerca del spinozismo, creemos que es factible sostener que el *Spinozastreit* comienza para Jacobi luego de su encuentro con Goethe y luego de cerciorarse de que el poeta y sus seguidores creían ver en aquel sistema el fundamento para la construcción de una nueva posición estética, ética y religiosa. La divinidad immanente, la naturaleza divinizada de los *Stürmer* –que Jacobi conecta con el concepto spinoziano de Dios– se transforma, ya en 1774, en su principal enemigo. Goethe y Spinoza conforman, en la mente del joven Jacobi, una unidad indisociable y luchar contra uno es luchar contra ambos.²¹

Pero Woldemar fue también objeto de elogio. El 18 de mayo de 1779 Lessing envió a Jacobi un ejemplar de su *Nathan el sabio* con una nota, en la que expresaba su deseo de retribuir al autor de *Woldemar* los momentos instructivos y llenos de sentimiento que le había proporcionado su

¹⁸ Los primeros fragmentos de esta novela aparecen entre mayo y diciembre de 1777 en el *Teutscher Merkur*, con el título *Freundschaft und Liebe. Eine wahre Geschichte, von dem Herausgeber von Eduard Allwills Papieren*. En 1779 se publica *Woldemar, eine Seltenheit aus der Naturgeschichte. Erster Band*. Y Jacobi publica la continuación, titulada *Ein Stück Philosophie des Lebens und der Menschheit. Aus dem zweyten Bande von Woldemar* por entregas, en el *Deutsches Museum* entre abril y mayo de ese mismo año.

¹⁹ Cf. Nicolai 1965 pp. 140 y ss.

²⁰ Nos ocuparemos de la relación de Goethe con Spinoza en el capítulo 10.

²¹ Cf. Villacañas 1996 pp. 5 y ss.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

lectura.²² Jacobi respondió con una larga carta que, entre otras cosas, expresa su deseo de visitarlo en la primavera y le adelanta sus intenciones: "No puedo expresar cuánto anhelo que lleguen esos días; también porque desearía evocar a través suyo los espíritus de algunos visionarios que no me responden lo suficiente, y hacerlos hablar."²³ Jacobi partió hacia Wolfenbüttel algunos meses más tarde, creyendo, según admite, que encontraría allí "una ayuda" contra sus nuevos enemigos: Spinoza y Goethe. Como veremos, será la lectura del poema *Prometeo* de Goethe lo que desencadenará la conversación entre Jacobi y Lessing acerca del spinozismo.²⁴

2. El desarrollo de la polémica con Mendelssohn²⁵

A principios del mes de julio de 1780 Jacobi arribó a Wolfenbüttel, donde se hospedó desde el día 5 hasta el 11. A la mañana siguiente de su llegada, conversó con Lessing acerca de Spinoza y, según lo relataría unos años más tarde en carta a Mendelssohn, éste le confesó su total acuerdo con el spinozismo. Jacobi continuó su viaje hacia Hamburgo, donde, por recomendación de Lessing, visitó a los hermanos Reimarus, Johann Albert Heinrich y Elise, hijos de Hermann Samuel Reimarus, autor de los polémicos *Fragmente eines Ungenannten* [*Fragmentos de un desconocido*] editados por Lessing. Luego se dirigió a Wandsbeck, donde se entrevistó con Mathias Claudius, a quien había encomendado la educación de sus dos hijos, y visitó al poeta Klopstock. En el camino de retorno, probablemente el 10 de agosto, Jacobi volvió a encontrarse con Lessing en la ciudad de Braunschweig y al día siguiente visitaron juntos al poeta Gleim²⁶ en la cercana Halberstadt. Se

²² "Der Verfasser des *Nathan* möchte dem Verfasser des *Woldemar* die unterrichtende und gefühlvolle Stunde, die ihm dieser gemacht hat, gern vergelten. Aber durch *Nathan*? Wohl schwerlich. Nathan ist ein Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinde helfen." (citado en Scholz 1916 p. LX).

²³ "Ich sehne mich unaussprechlich nach jenem Tagen; auch darum, weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen beschwören und zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten" (JW IV.1 p. 51).

²⁴ De este modo, el período de estudio de Spinoza trae dos consecuencias para Jacobi. En primer lugar, encontró en Spinoza lo que según él es la raíz de la inhabilidad de la filosofía para responder la pregunta por la existencia. Así, Spinoza ayudó a Jacobi a formalizar su posición en contra de la Ilustración (al igual que Hamann, Goethe, Herder). En segundo lugar, encontró en Spinoza la justificación de su sospecha acerca del culto a la naturaleza que la reacción contra la Ilustración estaba promoviendo. Así, también se volvió contra Goethe (en la 1^o edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*) y luego contra Herder (en la 2^o edición de ese libro de 1789).

²⁵ Dado que Jacobi profundiza y perfecciona su interpretación del spinozismo a lo largo del intercambio epistolar que mantiene con Moses Mendelssohn, presentaremos brevemente el desarrollo cronológico de la polémica y sus aspectos relevantes para nuestra investigación. Para una exposición completa de los entretelones de la polémica, véase Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1988.

²⁶ Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803) fue un poeta alemán de poca originalidad, pero que jugó un papel importante en los círculos literarios de la época, por haber patrocinado y fomentado a los jóvenes literatos alemanes. Su casa en Halberstadt fue un centro de encuentro para las personalidades más importantes de la escena literaria alemana. Su principal contribución a la literatura probablemente sean sus *Preussische Kriegslieder von einem Grenadier* (1758), inspiradas en las campañas militares de Federico II.

despidieron allí, probablemente el 14 o 15, cordial y definitivamente. Pocos meses más tarde, Lessing murió.

Poco tiempo después, Elise Reimarus brindó a Jacobi la posibilidad no sólo de revelar el escandaloso secreto que Lessing le había confesado, sino de utilizarlo en su provecho.²⁷ En febrero de 1783, la dama escribe una carta a Jacobi informándole que se encuentra a punto de viajar a Berlín y preguntándole si tenía algún encargo para hacerle.²⁸ Elise no recibió respuesta y decidió insistir, aún en Berlín con una segunda carta redactada el 25 de marzo, en la que relata a Jacobi su encuentro con Mendelssohn y le comunica que este último se ha comprometido a escribir unas notas acerca del carácter de Lessing, en cuanto se encuentre en posesión de su correspondencia.²⁹ Esta era, sin duda, la situación que Jacobi estaba esperando desde hacía más de tres años. El 21 de

²⁷ Elise Reimarus tuvo un lugar significativo en la escena intelectual y artística de su tiempo. Por propia decisión elige no casarse y dedicar su vida a las letras y a la educación de sus sobrinos, hijos de su hermano que había quedado huérfanos de madre. Hizo de su casa uno de los centros de la cultura de Hamburgo. Tuvo contacto con muchas de las personalidades más destacadas de su época—Mendelssohn, Jacobi, Sophie Becker, Reinhold, Brickmann, Klopstock y, especialmente, con Lessing—. Tradujo el *Cato* de Addison y dos dramas de Voltaire, *Alzire* y *Zaire*. Éste último se estrenó en agosto de 1780 en Hamburgo con gran éxito y, según los estudiosos, sirvió de modelo al *Nathan* de Lessing. En diferentes episodios, jugó el rol de mediadora y consejera en disputas intelectuales (cf. Sieveking, Heinrich, “*Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit*” 1940; véase también el libro de Almut Marianne Grützner Spalding, *Elise Reimarus (1735-1805), the muse of Hamburg: a woman of the German Enlightenment*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2005).

²⁸ “Una íntima amiga de Lessing, quien a través de él también se transformó en amiga mía, me escribió en febrero del año 1783, que estaba por emprender un viaje a Berlín y me preguntaba si yo quería hacerle algún encargo de allí.” [“Eine vertraute Freundin von Lessing, welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahrs drei und achtzig, daß sie im Begriff sei, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte”] (JW IV.1 p. 37). Así comienza el libro. Elise tenía sobrados motivos para pensar que Jacobi estaría interesado en su visita a Berlín. En efecto, sabía que éste estaba deseoso de entrar en contacto con Mendelssohn y que, de hecho, los dos filósofos se encontraban ya en medio de una disputa—disputa que ya implicaba, también, a Lessing—. En 1782 Jacobi había publicado en un escrito titulado *Etwas, dass Lessing gesagt hat. Ein Comentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten* (George Jakob Decker, Berlin, 1782). Lo que Jacobi había escuchado decir al bibliotecario de Wolfenbüttel era que cuando de despotismo se trata, lo que vale para los papas, vale doble o incluso triple contra los príncipes (JW II p. 334). El objetivo de Jacobi es mostrar que el despotismo espiritual de los papas era preferible al despotismo supuestamente ilustrado de los príncipes, pues, al menos, el primero suponía y fomentaba el aspecto espiritual de los seres humanos. Mendelssohn reaccionó frente a la provocación con un artículo en el que sostiene que las virtudes humanas se modelan más fácilmente bajo un déspota (Cf. Moses Mendelssohn, “*Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift*” [“Pensamientos de diversas personas a propósito de un escrito notable”], *Deutsches Museum*, enero de 1783. El artículo es reproducido en JW II pp. 389 a 399). Jacobi reaccionó y la polémica llegó a su climax (cf. Jacobi, “*Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingerückte Gedanken über eine merkwürdige Schrift*” [“Observaciones contra los ‘Pensamientos de diversas personas acerca de un escrito notable’, aparecido en el número de enero del Museo”]). Mendelssohn, sin embargo, no respondió.

²⁹ Habiéndole dado la noticia de los planes de Mendelssohn, y demostrando sus habilidades diplomáticas, Elise asegura a Jacobi que el berlinés “está bien dispuesto” hacia él y, consciente del incipiente conflicto que se había instalado entre ambos, Elise intenta suavizar la situación, diciendo que Mendelssohn “se encuentra satisfecho con sus *Observaciones* contra los *Pensamientos de diversas personas...*”. Le confiesa, además, que ella ha hecho lo posible para contribuir a que Mendelssohn lo conozca aún mejor. “Pues sin duda ambos se beneficiarían de conocerse mutuamente, tal como son. ¡Si tan sólo usted pudiera estar aquí!” [“Ihnen selbst, bester Jacobi, ist Mendelssohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die *Gedanken Verschiedener* zufrieden. [...] und ich haben das Unsrige dazu beigetragen, Sie womöglich ihm noch näher bekannt zu machen; denn sicher verdienen Sie beide, sich einander zu kennen, wie Sie sind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier sein könnten!”] (Jacobi Werke IV.1 p. 39). Podemos inferir, con Christ, que según la opinión de Elise, Mendelssohn y Jacobi no tenían una imagen correcta el uno del otro (ver Christ 1988 p. 79).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

julio responde a Elise, explicándole que había preferido hacerlo sin apuro, ya que lo que tenía para comunicarle era de suma importancia: algo acerca de las convicciones religiosas que Lessing había sostenido durante sus últimos días. Luego de este emocionante prelude, Jacobi escribe:

“Tal vez usted ya sepa, pero si aún no lo sabe, se lo confío aquí bajo la rosa de la amistad, que Lessing, en sus últimos días, fue un spinozista convencido.”

“Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, dass Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war.”³⁰

Ya que existía la posibilidad de que más de uno supiera de la simpatía de Lessing por la doctrina de Spinoza y ya que Mendelssohn, quien se disponía a escribir su biografía intelectual, probablemente no estuviera enterado de ello, Jacobi dice haberse decidido a hablar. “Por ahora, no puedo escribir más detalladamente al respecto”,³¹ concluye. El tono de la carta era el de una advertencia. Una advertencia, en principio, respecto del propio Jacobi, quien al declararse en posesión de un conocimiento directo de las opiniones de Lessing, desafiaba a Mendelssohn respecto de su autoridad para erigir tal homenaje literario. Pero además, Jacobi amenazaba con difundir una seria acusación contra quien había sido una de las principales figuras de la intelectualidad alemana. El spinozismo equivalía, aún entrado el siglo XVIII, a la noción de ateísmo y ser considerado un spinozista podía, por lo tanto, traer graves consecuencias.

Ante el potencial peligro de la difusión pública del secreto de su amigo, Mendelssohn decide declararse *partidario de la verdad*. Su retrato de Lessing, asegura, sería ante todo *objetivo*. Si en efecto Lessing había sostenido convicciones spinozistas, no había motivo para mantenerlas secretas. “El nombre de nuestro mejor amigo no debe brillar para la posteridad ni más ni menos de lo que se merece”,³² escribe. Solicitó entonces más detalles. Mendelssohn desea saber si Lessing había expresado su acuerdo con el sistema spinoziano tal como se expone en *Tractatus Theologico-Politico* o con el que se encuentra en los *Principii Philosophiae Cartesianae* o con el que Ludovic Meyer había hecho público después de su muerte, y si había interpretado el pensamiento de Spinoza del mismo modo que Bayle o *de un modo más acertado*, como otros lo habían hecho.³³ Mendelssohn creía que si Lessing se hubiese declarado únicamente como un convencido de esta

³⁰ JW IV.1 p. 39.

³¹ “Umständlicher kann ich aber für diesmal nicht von der Sache schreiben.” (JW IV.1 p. 41).

³² “Auch unseres besten Freundes Name soll für die Nachwelt nicht heller glänzend, als er es verdient.” (JubA 13.3 p. 124).

³³ JW IV.1 p. 45.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

doctrina, sin dar ninguna aclaración, entonces habría que pensar que, en ese momento, no estaba completamente en sus cabales o que era presa de ese estado de ánimo que lo hacía defender paradojas que en otras circunstancias él mismo hubiera refutado.³⁴

Jacobi responde al pedido con una larguísima carta, en la que relata su conversación con Lessing. Como veremos a continuación, esta primera carta contiene ya los aspectos fundamentales de su interpretación del sistema de Spinoza, así como su argumento principal contra el racionalismo de la *Aufklärung* y contra el individualismo prometeico que creía ver encarnado en el *Sturm und Drang*. Elise hace llegar esta carta a Mendelssohn junto con otras dos cartas. Una propia, en la que confirma la cercana relación que había existido entre Lessing y Jacobi,³⁵ y una de su hermano Johann Albert, quien admite creer en la autenticidad del relato, confiesa tener motivos para suponer que Lessing había preferido guardar silencio frente a él respecto de sus convicciones³⁶ y sugiere a Mendelssohn la necesidad de preparar un escrito que refute *de una vez por todas* a Spinoza y a sus seguidores.³⁷

Durante los dos años siguientes y siempre con la mediación de Elise, Jacobi y Mendelssohn intercambiaron cartas y escritos. Ciertas interrupciones y contratiempos hicieron que la comunicación entre ellos no fuera fluida. Recién nueve meses después de que Jacobi enviara su primera carta a Mendelssohn, éste le responde con un escrito titulado *Erinnerungen an Herrn*

³⁴ "Und setzet hinzu: Wenn Lessing im Stande war, sich so schlechtweg, ohne alle näher Bestimmung, zu dem System irgend eines Mannes zu verstehn, so war er zu der Zeit nicht mehr bey sich selbst, oder in seiner sonderbaren Laune, etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernsthaften Stunde selbst wieder verwarf." (JW IV.1 p. 44). Ya en esa primera carta Mendelssohn esboza lo que se transformará en su principal estrategia en esta querrela al preguntar, tal vez con cierta esperanza de haber acertado, si Lessing no habrá dicho algo así como que el tan difamado Spinoza probablemente tuvo, en más de un asunto, una mejor comprensión que la de todos los que se convirtieron en héroes a costa suya, que en su *Ética* se encuentran cosas excelentes y que, por lo tanto, "su sistema no es tan absurdo como se suele creer" ["Hat aber Lessing etwa gesagt, fährt Mendelssohn fort: Lieber Bruder! Der so sehr verschriene Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter gesehen haben, als alle die Schreier, die an ihm zu Helden geworden sind; in seiner *Ethik* insbesondere sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere Sachen, als in mancher orthodoxen Moral, oder in manchem Compendio der Weltweisheit; sein System ist so ungereimt nicht, als man glaubt: - Ei nun, so lässt sich Mendelssohn gefallen."] (JW IV.1 p. 44). También Mendelssohn podría haber compartido esta opinión, sin poner en riesgo su nombre ni la memoria de su amigo. Con un poco de trabajo exegetico, Spinoza podía ser salvado, tal como él mismo se había propuesto hacerlo casi treinta años antes, en sus *Philosophische Gespräche*. En el próximo capítulo veremos que, manteniéndose en la posición asumida por él en los *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn intentará rescatar los elementos positivos del spinozismo y en sus *Morgenstunden* atribuye a Lessing un "geläuterte Spinozismus", es decir, una versión mejorada de esta doctrina, un spinozismo purificado de aquellos elementos que lo vuelven incompatible con el teísmo leibniziano.

³⁵ JubA 13.3 p. 154.

³⁶ "Cuando una vez vi el *εν και παν* escrito de su puño y letra en un cuaderno y pregunté a propósito de su significado, él respondió brevemente que había sido una mera ocurrencia. Recuerdo ahora aún más indicios en sus declaraciones, y el relato de Jacobi confirma el asunto sin dejar casi lugar a dudas". ["Als ich einst das *εν και παν* von ihm in einem Stammbuche geschrieben sahe und ihn wegen der Erklärung fragte, brach er kurz mit der Antwort ab: es wäre nur so ein Einfall gewesen. Ich entsinne mich aber nun doch noch mehrerer Spuren in seinen Äußerungen, und Jacobis Erzählung setzt die Sache fast außer Zweifel"] (JubA 13.3 p. 155).

³⁷ Cf. JubA 13.3 p. 155.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Jacobi [*Consideraciones al Sr. Jacobi*],³⁸ donde plantea sus objeciones. Jacobi le envía como respuesta una copia de una *carta a Hemsterhuis*, en la que expone, en forma de un diálogo ficticio con Spinoza, sus opiniones acerca de esa doctrina.³⁹ Mendelssohn no considera que deba contestar a esa carta que no estaba dirigida a él y espera largos meses la respuesta a su escrito. Jacobi se demora. Recién en mayo de 1785 llega a Berlín la réplica de Jacobi, *An den Herrn Moses Mendelssohn, über desselben mir zugeschickte Erinnerungen* [*Al Sr. Mendelssohn, sobre las Consideraciones que me ha hecho*]. Pero para ese entonces Mendelssohn ya tenía lista su refutación del spinozismo y había tomado la decisión de incluirla en un libro que estaba preparando. Cuando Jacobi se entera, lo felicita y expresa la importancia que adjudica a esta empresa. “Tal vez veamos aún que se desata una disputa sobre el cadáver de Spinoza, como aquella que se desató sobre el cuerpo sin vida de Moisés entre el Arcángel y Satanás”,⁴⁰ profetiza Jacobi. Pero Jacobi teme que Mendelssohn lo presente en su libro como un defensor de la doctrina maldita.⁴¹ Recopila las cartas que habían intercambiado, añade una breve introducción, seis proposiciones breves [*kurze Sätze*] que resumen sus afirmaciones acerca del spinozismo⁴² y una reflexión final, en la que presenta su propia posición y sus convicciones.⁴³ Todo esto aparece publicado la última semana de septiembre de 1785, bajo el título *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* [*Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*].

A lo largo de esta obra, fragmentaria y desordenada, encontramos cuatro exposiciones diferentes de la interpretación jacobiana del spinozismo, que se complementan entre sí. La primera se encuentra inserta en el relato de su conversación con Lessing.⁴⁴ La segunda, aparece expuesta en la *Carta a Hemsterhuis*.⁴⁵ La tercera, en la respuesta a los *Erinnerungen...* de Mendelssohn.⁴⁶ La cuarta y última consiste en seis tesis breves, con las que Jacobi intenta resumir y pasar en limpio su interpretación del spinozismo y su conexión con la filosofía de la *Aufklärung*.⁴⁷

³⁸ Jacobi incluye el texto en la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, de 1789. Cf. JW IV.1 pp. 103-119.

³⁹ JW IV.1 pp. 123-162.

⁴⁰ “Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und Satanás” Jacobi a Mendelssohn 26 de Abril de 1785 (JW IV.1 p. 162).

⁴¹ La lectura de los textos pone en evidencia que muchos aspectos de la posición de Jacobi permanecen oscuros para su contrincante. En la carta que acompaña a sus *Erinnerungen*, Mendelssohn afirma que ciertos puntos del primer relato de Jacobi le parecen absolutamente incomprensibles y que por momentos no logra ver la conexión que existe entre los pensamientos de su sistema (cf. JW IV.1 p. 102). Nos ocuparemos más en detalle de las circunstancias de la publicación de este texto en el próximo capítulo.

⁴² JW IV.1 p. 216.

⁴³ JW IV.1 p. 230-253.

⁴⁴ JW IV.1 pp. 47-94

⁴⁵ JW IV.1 pp. 123 y ss.

⁴⁶ JW IV.1 pp. 172 y ss.

⁴⁷ JW IV.1 pp. 216 y ss.

3. La conversación con Lessing

Jacobi inaugura su intercambio epistolar con Mendelssohn con un extenso relato en el que expone su famosa conversación con Lessing. La noticia del spinozismo de Lessing era ya suficiente para llamar la atención del berlinés. Pero el objetivo de Jacobi era mucho más ambicioso. Lo que él deseaba mostrar en este diálogo literariamente construido pero cuya autenticidad ha sido raramente puesta en duda,⁴⁸ es que Lessing mismo acepta y defiende la premisa fundamental de su propia lectura del spinozismo, que implica ya una toma de posición respecto de *toda* la filosofía.

No se trata, pues, meramente de la exposición de un diálogo. Se trata de la construcción de un argumento. El talento literario y filosófico de Jacobi queda confirmado al descubrir que, a lo largo de la exposición de una conversación rememorada, y recurriendo a la autoridad de Lessing, logra construir su ataque contra la razón ilustrada.

Jacobi arribó a Wolfenbüttel el 15 de julio de 1780. Ese mismo día, dice en su carta a Mendelssohn, Lessing y él hablaron sobre cosas importantes y sobre personas "morales e inmorales, ateístas, teístas y cristianos".⁴⁹ A la mañana siguiente, Lessing se presentó en la habitación de su huésped para conversar. Dado que Jacobi debía ocuparse de su correspondencia, entregó al bibliotecario unos papeles para que se entretuviera. Lessing los devolvió y le preguntó si tenía aún alguna otra cosa que él pudiera leer. Jacobi le respondió que sí. "Aquí tiene un poema... usted ha escandalizado a tantos, que no le vendrá mal escandalizarse al menos una vez".⁵⁰

Se trataba de la oda *Prometheus* de Goethe, que funcionó como el detonante de lo que el poeta mismo compararía años más tarde con una *explosión*.⁵¹ El himno, compuesto hacia 1774, no había sido publicado y sólo había circulado entre sus allegados. Sin nombrar a su autor, ni pedirle tampoco autorización, Jacobi lo incluyó en su libro.⁵² El hecho de que la conversación acerca de

⁴⁸ Véase el artículo de Ursula Goldenbaum, "Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza" en Schürmann, E., Waszek, N., Weinreich, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002, p. 265.

⁴⁹ "Wir sprachen noch an demselben Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten und Christen" (JW IV.1 p. 51).

⁵⁰ "... hier ist noch ein Gedicht; -- Sie haben so manches Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eines nehmen" (JW IV.1 p. 52).

⁵¹ "Zu dieser seltsamen Komposition gehört als Monolog jenes Gedicht, das in der deutschen Literatur bedeutend geworden, weil, dadurch veranlaßt, Lessing über wichtige Punkte des Denkens und Empfindens sich gegen Jacobi erklärte. Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten." (Goethe-HA t.10 pp. 48-49).

⁵² En la primera edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...* Jacobi incluye el poema impreso en dos hojas sueltas y sin numerar, abrochadas entre las páginas 48 y 49, que podían ser fácilmente separadas del libro. El poema estaba precedido por una observación con el fin de disculpar al autor por el atrevimiento de tan escandaloso apéndice.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Spinoza sea motivada por un poema de Goethe y el hecho de que Jacobi decidiera publicarlo, pone en evidencia que, para Jacobi, enfrentarse a Spinoza era al mismo tiempo enfrentarse a Goethe.⁵³

Prometheus consiste en una protesta contra la autoridad y una apología de la autonomía del hombre. Su tema central es la autoafirmación del sujeto frente a los dioses. Goethe presenta a un Prometeo que, dirigiéndose a Zeus, exige, con tono irreverente, que el dios cubra su cielo con una bruma de nubes y que le deje la Tierra, pues es suya, que le deje su cabaña, pues Zeus no la construyó, y su hogar, cuya lumbre el dios le envidia.⁵⁴ “No conozco nada más pobre bajo el sol, que vosotros, ¡oh dioses!”⁵⁵ exclama Prometeo. No fueron los dioses, que duermen en su cielo, sino su propio “sagrado corazón ardiente” [*Heilig glühend Herz*] el que lo salvó de la muerte y de la esclavitud, el que lo auxilió frente al poder de los Titanes. Frente a este patético Zeus y su séquito de dioses vanos, el héroe se pregunta: “¿Es que acaso no me ha forjado como hombre el tiempo omnipotente y el eterno destino, que son mis señores y también los tuyos?”⁵⁶ El tiempo, el hado, la necesidad son la nueva divinidad.

Jacobi llamaba la atención acerca de las manifestaciones igualmente ateas de Hume y Diderot, así como de la traducción que Wieland había realizado del ateo Lucrecio (cf JW IV.1 p. 52). Pero además, antes de esta observación y en una página libre, Jacobi incluye la siguiente nota: “El poema Prometeo es insertado entre las páginas 48 y 49. Ha sido impreso de tal manera que, quien prefiera no tenerlo en su ejemplar, no tiene obligación de tenerlo. Además, otra consideración me ha hecho tomar esta determinación. No sería del todo imposible, que en algún lugar mi escrito fuera confiscado a causa de Prometeo. Espero que en estos sitios, sea suficiente que se arranque únicamente la página que incurre en delito. (...)” [“Das Gedicht Prometheus wird zwischen S. 48 und 49 eingehftet. Es ist besonders gedruckt worden, damit jedeweder, der es in seinem Exemplare lieber nicht hätte, es nicht darin zu haben braucht. Noch eine Rücksicht hat mich diesen Wege einschlagen lassen. Es wäre nicht ganz unmöglich, daß an diesem oder jenem Orte meine Schrift des „Prometheus“ wegen konfisziert würde. Ich hoffe, man wird nun an solchen Orten sich begnügen, das strafbare besondere Blatt allein aus dem Wge zu räumen. Wenn das Gedicht wegbleibt, wird aus dem Bogen A das Blatt S. 11 und 12 ausgeschnitten, und das hineben befindliche an dessen Stelle eingehftet.”] Esta nota no aparece en los ejemplares consultados por Scholz ni en la tercera edición (JW) sino que está impresa a partir del texto de H. Düntzer, *Goethes Prometheus und Pandora* de 1850. En la página 11 se lee: “Véase el poema al final de esta carta” [“S. das Gedicht am Ende des Briefes”], mientras que la página sobreimpresa indica: “Este poema, que se expresa muy duramente contra toda Providencia, no puede ser incluido aquí por buenos motivos” [“Dieses in sehr harten Ausdrücken gegen alle Vorsehung gerichtete Gedicht kann aus guten Ursachen hier nicht mitgeteilt werden”]. El ejemplar de la Universitätsbibliothek de Berlín, tal como lo describe Scholz y tal como tuve la oportunidad de comprobar, presenta la nota informando que el poema no pudo ser incluido mientras que la oda efectivamente aparece entre las páginas 48 y 49. Scholz no duda de que esto se debe a un error de impresión (cf. Scholz 1916 nota 30). Sin embargo, podemos desconfiar del descuido y sospechar, con Tavoillot, si no se trató de una táctica para evitar la censura (Cf. Tavoillot p. 56, nota 6). La segunda edición, de 1879 —la Staatsbibliothek de Berlín cuenta con un ejemplar— incluye el poema en nota al pie, entre las páginas 19 y 21. En la tercera edición (JW IV.1), se encuentra en nota al pie, entre las pp. 52 y 53.

⁵³ Efectivamente, Jacobi debe haber confirmado, durante su visita a Weimar en 1784, que el interés del poeta por la doctrina spinoziana no había desaparecido y que, junto a Herder y Charlotte von Stein, se encontraban inmersos en la lectura de la *Ética*. Jacobi, por su parte, estaba ya en medio de la polémica con Mendelssohn y su interpretación del spinozismo, tal como la analizaremos a continuación, fue objeto de discusión con Herder y Goethe durante su estada en Weimar. Volveremos sobre este punto en el capítulo 10.

⁵⁴ La primera estrofa del poema dice: “Bedecke deinen Himmel, Zeus/Mit Wolkendunst,/Und übe, Knaben gleich,/Der Disteln köpft,/An Eichen dich und Bergeshöhn!/Musst mir meine Erde/Doch lassen stehn/Und meine Hütte./Die du nicht gebaut;/Und meinen Herd, um dessen Glut/Du mich benedest!”

⁵⁵ “Ich kenne nichts Ärmeres/Unter der Sonn', als euch Götter!”

⁵⁶ “Hat nicht mich zum Manne geschmiedet/Die allmächtige Zeit/Und das ewige Schicksal,/Meine Herrn und deine?”

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Sin duda, Jacobi ve en este himno la expresión más perfecta de su propia convicción: si se abraza la necesidad y se afirma su reinado en el universo, hay que renunciar a la existencia de una divinidad creadora, trascendente, personal. Eso es lo que, según él, había hecho Spinoza al llamar *Dios* a la naturaleza. Es lo que hacía también Goethe, al cantar la autonomía del hombre y al celebrar su autosuficiencia frente los dioses olímpicos. Es también lo que parecía hacer Lessing, al menos así lo sospechaba Jacobi, en el §73 de *La educación del género humano*.

De modo que el poema puede ser considerado un símbolo del panteísmo spinozista y sus consecuencias. La identificación entre la posición goethiana y la de Spinoza es esencial para comprender quién es verdaderamente el enemigo al que se enfrentó Jacobi. Pues si su intención era denunciar las contradicciones de la Ilustración berlines también se propuso desenmascarar a los spinozistas de Weimar —Goethe y Herder— quienes, ocultos tras la adoración del hombre y la naturaleza, no hacían otra cosa que abrazar lo que Jacobi considera un ateísmo.⁵⁷

Con Lessing, el poema cumple una función clave. Timm afirma que Jacobi lo utiliza como una *prueba*, que le sirve para confirmar sus sospechas de que Lessing adhería a un panteísmo compatible con la posición spinoziana.⁵⁸ Efectivamente, es en esa dirección que se encamina la charla entre ellos. Luego de leer el poema, Lessing da inicio a la conversación:

“Lessing: No me ha escandalizado. Hace ya mucho tiempo que eso mismo me es familiar.

Yo: ¿Ya conocía el poema?

Lessing: No, no lo había leído antes. Pero me parece bueno.

Yo: A su manera, a mí también. De lo contrario, no se lo hubiese mostrado.

Lessing: Lo digo en otro sentido... El punto de vista expresado en el poema es también mi punto de vista. Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho. ‘Ev και παν! Es todo lo que sé. Sobre esto trata también el poema y debo admitir que me gusta mucho.

Yo: Entonces usted estaría bastante de acuerdo con Spinoza.

Lessing: Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro.

Yo: Spinoza me agrada bastante ¡Pero qué mala fortuna hallamos en su nombre!

Lessing: Puede ser; y sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?”

“Lessing. [...] Ich habe kein Aergerniß genommen; Ich habe das schon lange aus der ersten Hand.

Ich. Sie kennen das Gedicht?

⁵⁷ Pero, mientras que Jacobi se enfrenta a Mendelssohn explícitamente, su ataque contra Goethe es encubierto. Prometeo, como se dijo, apareció anónimo. Sin embargo, Jacobi incluyó, al inicio de su libro, el poema “*Edel sey der Mensch!*” y allí sí menciona a su autor, Goethe... De este modo, el lector podía deducir que los dos poemas pertenecían al mismo autor (cf. Christ 1992 p. 48).

⁵⁸ Cf. Timm 1974 p. 191.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Lessing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut.

Ich. In seiner Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt.

Lessing. Ich mein' es anders... Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt.. Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. 'Ev kai παν! Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bedennen, es gefällt mir sehr.

Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.

Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.

Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!

Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! Und doch... Wissen Sie etwas besseres?"⁵⁹

En ese momento la conversación es interrumpida por la llegada de un visitante, pero continúa a la mañana siguiente, después del desayuno. El modo en que Jacobi construye la continuación de su relato pone rápidamente en evidencia su auténtico propósito:

Lessing: Vine a hablarle acerca de mi 'Ev kai παν. Ayer usted se asustó.

Yo: Me sorprendió y sentí mi confusión. Es que no pensaba encontrar en usted a un spinozista o un panteísta, y menos que me lo dijese enseguida, tan lisa y llanamente. En gran medida había venido aquí con el propósito de recibir de usted una ayuda contra Spinoza.

Lessing: Entonces, ¿usted lo conoce?

Yo: Considero que lo conozco como muy pocos lo han conocido

Lessing: Entonces es imposible ayudarlo. Mejor conviértase en su amigo. *No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza.*"

"Ich bin gekommen über mein 'Ev kai παν mit Ihnen zu reden. Sie erschrecken gestern.

Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freilich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden. Ich war großen Theils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten.

Lessing. Also kennen Sie ihn doch?

Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen.

Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. *Es giebt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.*"⁶⁰

⁵⁹ JW IV.1 p. 54.

⁶⁰ JW IV.1 p.55; subrayado nuestro.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Esta última proposición de Lessing será el pilar de la interpretación jacobiana de Spinoza como el filósofo más coherente de la historia, así como el fundamento de su opinión de que todos los sistemas del racionalismo no son sino diferentes configuraciones del spinozismo. La astucia de Jacobi reside en haber puesto esta frase en boca de Lessing y en haber utilizado su autoridad como un apoyo para su propia posición.

No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza, dice Lessing. El spinozismo es el único sistema filosófico. Y Jacobi responde con una frase que contiene ya en germen el otro pilar de su interpretación del spinozismo:

“Puede que sea cierto. El determinista, si desea ser consecuente, debe transformarse en fatalista; el resto se sigue de allí.”

“Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: hernach giebt sich das Uebrige von selbst.”⁶¹

Jacobi sostiene que el determinismo impuesto por la explicación racional conduce necesariamente a una posición fatalista, que aniquila el libre arbitrio y, por lo tanto, no deja lugar para la existencia de una moral. Spinoza –y Lessing– han sido, pues, suficientemente honestos como para abrazar las consecuencias de sus principios filosóficos. Y *el resto*, sostiene, –la negación de la existencia del Dios teísta, podemos añadir– *se sigue de allí*, afirma. En efecto, para Jacobi, la libertad humana es un hecho indemostrable, la marca de que los seres humanos son creaturas de un Dios igualmente libre.

Por contener los pilares de su argumentación, estas primeras líneas del diálogo con Lessing esbozan la posición que Jacobi sostendrá ante el spinozismo a lo largo de todo su intercambio con Mendelssohn, y durante toda su vida.⁶² En primer lugar, sin desafiar a la ya larga tradición interpretativa que vio en el spinozismo una amenaza para la moral, la religión y el orden político basados en un Dios teísta, Jacobi sostiene en su correspondencia con Mendelssohn que el spinozismo es una posición fatalista y, consecuentemente, atea. Quienes creen ver en Spinoza una alternativa para fundamentar otro orden moral, religioso y político, se equivocan. El Dios de Spinoza es un no Dios, pues excluye todas las características del Dios verdadero –el del teísmo–.

⁶¹ JW IV.1 p. 55.

⁶² Jacobi vuelve a ocuparse de Spinoza en la segunda edición de sus *Cartas...*, de 1789. Luego en su *Carta a Fichte*, de 1799 y aún en su artículo de 1811 titulado *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (Gerhard Fleischer der Jüngere, Leipzig, 1811 en JW III, pp. 245-460) que desencadena una fuerte polémica con Schelling.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Pero en segundo lugar, y en conexión con su ataque a la Ilustración, Jacobi desea establecer que Spinoza ha sido el filósofo más consecuente de la historia, que ha seguido los principios de la razón hasta sus últimas consecuencias y que, por tanto, *el spinozismo es la única filosofía*. Así pues, Jacobi mostrará en qué medida el principio sobre el cual se funda el pensamiento spinoziano conduce necesariamente a esas consecuencias, que son también *necesariamente* los resultados hacia los que avanza todo aquél que adopte principios racionalistas y, por lo tanto, hacia los que avanza la Ilustración.

Lessing acepta que el spinozismo es un fatalismo y pide a Jacobi que le exponga cuál es según su opinión *el espíritu del spinozismo*. “Me refiero a aquél que se ha encarnado en Spinoza mismo”,⁶³ aclara. Esta era toda la cuestión: ponerse de acuerdo en la interpretación correcta del spinozismo y comprender en qué sentido éste constituye la *única filosofía*.

4. El espíritu del spinozismo según Jacobi

Al responder a la pregunta de Lessing, Jacobi sostiene, que el espíritu del spinozismo es el antiguo principio *a nihilo fit nihil*.⁶⁴ De la nada, nada proviene. En la *Carta a Hemsterhuis* se retoma esta idea:

“Lo que distingue a la filosofía de Spinoza de cualquier otra, lo que constituye su alma, reside en el máximo rigor con el que el famoso axioma *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti* (de la nada, nada puede emerger, en la nada, nada puede desaparecer) es mantenido y desplegado.”

“Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äussersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti* (aus Nichts entstehe Nichts, Nichts könne in Nichts zurückkehren), darin festgehalten und ausgeführt ist.”⁶⁵

⁶³ “Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meyne den, der in Spinoza selbst gefahren war.” (JW IV.1, p. 56).

⁶⁴ Este principio, que se remonta a Parménides, es explicitado por Spinoza, entre otros lugares, en E I, prop. 4, cor y en el *Tratado Breve*, I, 2.

⁶⁵ JW IV.1 p. 125-6.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Según Jacobi, para aprehender el sistema de Spinoza hay que comprender que éste parte de una afirmación fundamental: la absoluta imposibilidad de que algo surja o sea creado a partir de la nada. Por eso la exposición esquemática del spinozismo que Jacobi presenta como respuesta a las *Consideraciones* de Mendelssohn, comienza con el siguiente principio:

“I. Todo devenir debe tener por fundamento un ser que no ha devenido; todo lo que surge, algo que no ha surgido; todo lo que cambia, algo inmutablemente eterno.”

“I. Allein Werden muss ein Sein, welches nicht geworden ist, zugrunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.”⁶⁶

El rigor y la severidad en la aplicación del principio *nada proviene de la nada* es el rasgo que caracteriza al spinozismo y la marca que confirma que su sistema representa la radicalización de la posición racionalista, comprometida con el principio de razón suficiente.

Jacobi sostiene que todo sistema especulativo debe aceptar el principio de razón suficiente. Este principio es el requisito necesario para poder afirmar el encadenamiento lógico y causal, sin lagunas ni interrupciones, de los entes reales. Es también la causa de que se pueda exigir a la razón humana que recorra ese encadenamiento con pasos continuos, sin permitirle dar ningún salto, sin que deje nada sin explicación.⁶⁷ Así pues, en el ámbito de la realidad, todo hecho en el universo spinoziano tiene una causa; en el ámbito del pensamiento, todo concepto tiene una razón. No existe el vacío ni la generación a partir de la nada, así como no existe una verdad que no pueda ser deducida a partir de otra. Aceptar este esquema determinista propio de la explicación científica y extenderlo a todos los ámbitos de la realidad, es lo que conduce de modo necesario e indefectible, sostiene Jacobi, al *ateísmo* y al *fatalismo*.

Por comprometerse con el principio *a nihilo nihil fit*, sostiene Jacobi, Spinoza ha debido rechazar la noción de creación —que implicaría el surgimiento de algo a partir de la nada— pero también ha debido negar tanto la posibilidad de un tránsito de lo infinito a lo finito —según el modelo emanacionista—. La existencia de las denominadas causas transitorias, secundarias o

⁶⁶ JW IV.1 p. 172.

⁶⁷ Cf. Kahlefeld 2000 p. 31. Véase también Schick 2007 p. 45.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

remotas queda totalmente excluida del sistema spinoziano. En lugar de aceptar un *Ensoph* emanente [emanierenden] Spinoza propuso uno inmanente [immanentes],⁶⁸ que Jacobi describe como

“una causa del mundo inherente, eterna, en sí misma inmutable, la cual, junto con todo aquello que se sigue de ella, sería una y la misma.”

“eine innewohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen - eins und dasselbe ware.”⁶⁹

El vocablo *Ensoph* o *En sóf* proviene de la Cábala judía medieval y significa la unidad del principio único y la multiplicidad de los efectos. Se trata del término cabalístico para designar al infinito, al Dios escondido que posee la potencia de revelarse y de expandir sus fuerzas misteriosas para formar los *sephiroth*, el Dios manifestado a través de sus diez atributos fundamentales.⁷⁰ Es evidente que Jacobi adhiere a la línea interpretativa inaugurada por Wachter, que considera que la doctrina spinoziana hundía sus raíces en la Cábala judía.⁷¹ Jacobi apunta aquí a desenmascarar el origen de la posición de Spinoza, en la que Dios es uno con el universo que produce en sí mismo. “La filosofía cabalística, en tanto que es filosofía, no es otra cosa que spinozismo implícito y encubierto”, afirma.⁷²

Al excluir la posibilidad de la creación a partir de la nada, Spinoza debe aceptar necesariamente una posición monista. Dios y el mundo no pueden ya subsistir como dos entidades diferentes. Transformado en un principio inmanente, el Dios de Spinoza no se distingue de la naturaleza que produce, sino que la habita como su causa inherente, inmutable desde la eternidad. Lessing lo había expresado correctamente: se trataba de un radicalizado *Hen kai pan*.

Ahora bien, esta posición panteísta equivale, para Jacobi, a afirmar el ateísmo. Lo que Jacobi encuentra inaceptable es que, al postular una causa eterna, inmutable e inmanente, Spinoza excluye la posibilidad de que se trate de un individuo, de un Dios personal.

⁶⁸ “Er verwarf also jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen! überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph.” (JW IV.1 p. 56).

⁶⁹ JW IV.1 p. 56.

⁷⁰ Véase Timm 1974 p.26. En la nota al pie a su traducción, Villacañas explica que, en hebreo, el término se emplea primero sin artículo, que hacia 1300 se convierte en nombre común, con artículo y que en la literatura tardía del jassidismo polaco-ucraniano se convierte en un sinónimo de Dios (Cf. Jacobi 1995 p. 90 n. 39).

⁷¹ Acerca de la interpretación de Wachter, véase el capítulo 3. Herder será el primero en oponerse abiertamente a esta lectura, y presentará al spinozismo como un emanacionismo relacionado con la traición cartesiana.

⁷² “Die Kabalistische Philosophie ist, als Philosophie, nichts anders als unentwickelter oder neu verworrener Spinozismus.” (JW IV.1 p. 217).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

“Esta causa inherente e infinita no posee, explicitamente, ni entendimiento ni voluntad, ya que en virtud de su unidad trascendental y de su infinitud universal absoluta no puede tener ningún objeto del pensamiento o del querer. Y una facultad de producir un concepto antes del concepto o un concepto que fuera anterior a su objeto y a la sola causa de sí mismo, así como una voluntad que produjese el querer y se determinara a sí misma por completo son cosas totalmente absurdas.”

“Diese innewohnende unendliche Ursache hat als solche, explicitamente, weder Verstand noch Willen: weil sie, ihrer transzendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff, der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, sowie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungeräumte Dinge sind.”⁷³

Que la causa primera spinoziana no posea voluntad ni entendimiento obedece, según Jacobi, a la imposibilidad de que un ser absolutamente infinito posea en sí mismo alguna determinación. *Toda determinación es negación*, repite Jacobi con Spinoza.⁷⁴ Una idea particular o un fin específico son impensables en un ser cuya esencia consiste en ser absolutamente positivo, absolutamente indeterminado.

Al no poseer voluntad ni entendimiento, la causa primordial spinoziana no responde a designios. La consecuencia de esto es el rechazo por parte de Spinoza de las causas finales en el universo. Además, dado que el efecto real existe, como su causa, en la eternidad sin principio ni fin, la sucesión y el cambio no son sino quimeras, una simple manera de contemplar la diversidad en el infinito.

Ahora bien, Jacobi señala que, en Spinoza, un individuo absoluto es tan imposible como la existencia de un absoluto individual.⁷⁵ El Dios de Spinoza, que no puede poseer ninguna determinación, que es absolutamente infinito se contrapone a la noción de individualidad.

“Este Dios no pertenece a ninguna clase de cosas y no es una cosa separada, individual, diferente. No puede corresponderle ninguna de las determinaciones, que caracterizan a las cosas individuales, mucho menos un pensamiento y una conciencia propios particulares, ni una determinada extensión,

⁷³ JW IV.1 p. 57.

⁷⁴ Cf. JW IV.1 p. 63 y p. 182.

⁷⁵ Cf. JW IV.1 p. 63, nota.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

figura, color o cualquier otra cosa que no sea mero material originario, pura materia, sustancia universal.”

“Dieser Gott gehört also nicht zu irgendeiner Art der Dinge, und er ist kein abgesondertes, einzelnes verschiedenes Ding. So kann ihm auch keine von denen Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge unterscheiden, ebensowenig ein eigenes besonderes Denken und Bewusstsein, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe, oder was sonst genannt werden mag, das nicht blosser Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.”⁷⁶

La exclusión de la individualidad como un rasgo de Dios implica la imposibilidad de considerarlo un Dios personal. Por lo tanto, esta divinidad no puede coincidir jamás con el Dios teísta. El sistema de Spinoza es irreconciliable con la divinidad del cristianismo.

En efecto, el Dios spinoziano es presentado por Jacobi como la causa immanente e inmutable del mundo, que se identifica con sus efectos, que no crea el universo sino que es “igualmente activa en cada lugar de la extensión y de la duración”⁷⁷, que no posee voluntad ni entendimiento, que no es una persona sino un fundamento mecánico, el mero principio de una necesidad ciega.

Dado que Spinoza no acepta la existencia de un Dios extramundano y personal, que concibe el mundo y decide libremente crearlo a partir de la nada, Jacobi decide que la primera de sus tesis breves sobre Spinoza sea la siguiente: “*Spinozismus ist Atheismus*”.⁷⁸ La nota añadida a esta proposición explica en qué sentido Jacobi considera al sistema de Spinoza como un sistema ateo y permite nuevamente comprobar la ambigüedad propia de esta caracterización:

“Estoy lejos de declarar que todos los spinozistas niegan la existencia de Dios. Justamente por eso es que no me parece superfluo demostrar que, comprendida correctamente, la doctrina de Spinoza no admite ningún tipo de religión. Por el contrario, una cierta espuma del spinozismo es muy compatible con todos los géneros de la superstición y del fanatismo y con ella pueden hacerse las más bellas burbujas. Aquél que niega decididamente a Dios, no debe ocultarse bajo estas espumas; los otros no deben engañarse a sí mismos con ellas.”

“Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gottesleugner zu erklären. Gerade deswegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, dass die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozismus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des

⁷⁶ JW IV.1 pp. 181-2.

⁷⁷ “gleich wirksam in jedem Punkte der Ausdehnung und der Dauer” (JW IV.1 p. 85).

⁷⁸ JW IV.1 p. 216.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Aberglaubens und der Schwärmerei, und man kann die schönsten Blasen damit werfen. Der entschiedene Gottesleugner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen, die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen.”⁷⁹

Jacobi reconoce que Spinoza y muchos de los que pueden ser considerados *spinozistas* –Jacobi piensa probablemente aquí en Lessing y en Goethe– admiten la existencia de Dios. Dios es la sustancia, la naturaleza, el cosmos en su totalidad. En este sentido, la doctrina de Spinoza debe ser considerada no como un *ateísmo*, en el sentido de la negación de la existencia de algún Dios, sino como un *panteísmo* o incluso un *cosmo-teísmo*.⁸⁰ Pero Jacobi pide a los lectores que no se dejen confundir por estos eufemismos. Se trata, en definitiva, de diferentes formas de superstición y fanatismo, que impiden y ponen en peligro lo que él considera que es la verdadera espiritualidad de los seres humanos.

Spinoza admite un ser supremo, pero ese ser supremo es, dice Jacobi el *fatum* mismo, idéntico a aquél que el poema *Prometheus* de Goethe celebra como la divinidad superior. Este ser es, para él, incompatible con el verdadero Dios. “El *fatum* anula necesariamente a Dios, y Dios al *fatum*”,⁸¹ establece. Pues según Jacobi, todo aquél que acepte la existencia de un mecanismo natural único y universal no puede al mismo tiempo postular la existencia de Dios. Pues, al contrario, es el sentimiento moral y la certeza de la propia libertad lo que obliga a Jacobi a afirmar la existencia de Dios y a negar que todo lo real se rija por un mecanismo ciego y universalmente válido. En este sentido, Jacobi sostiene que *el spinozismo es ateísmo*.

Pero además de implicar la negación de la existencia de Dios, el spinozismo niega, según Jacobi, la existencia del universo. Si la divinidad spinoziana no es un individuo, esto es porque existir como un individuo implica necesariamente poseer ciertas determinaciones. Dado que en Spinoza *toda determinación es negación*, Jacobi reconoce que ésta no pertenece a las cosas según su ser, sino según su no ser. En la medida en que se las considera de modo aislado, las cosas particulares son “non-entia”,⁸² explica Jacobi.

⁷⁹ JW IV.1 pp. 216-7.

⁸⁰ En el añadido a la tercera edición de las *Cartas...*, de 1819, Jacobi explica que el inventor de esta palabra es el francés Lamoignon de Malesherbes, que en una nota a su edición de la *Historia Natural* de Plinio el viejo, establece que Plinio no era un ateo, sino un *cosmoteísta*, porque cree que el universo es Dios. Jacobi considera esto un eufemismo.

⁸¹ JW IV.1 p. 218.

⁸² JW IV.1 p. 182.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

En este sentido bien puede decirse que Jacobi anticipa la crítica que luego le haría Hegel, esto es, que el spinozismo debe ser considerado, más que un ateísmo, un *acosmismo*.⁸³ Según Spinoza, la sustancia es lo único en sí mismo real y existente. El mundo, el conjunto de seres determinados y singulares, no posee en sí mismo realidad y, por lo tanto, este polo de la identidad es reducido a la nada. En el prólogo a la tercera edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, de 1819, Jacobi dirá que, en rigor, el spinozismo no niega tanto la existencia de un Dios, como la existencia de un “mundo efectivo y verdadero”.⁸⁴

Y sin embargo todo esto no es para Jacobi más que un juego de palabras.⁸⁵ Sea que se lo considere como un ateaista o como un *acosmista*, lo importante es que la sustancia de Spinoza no puede ser una cosa singular sino que debe ser pensada como el conjunto infinito de las cosas singulares, finitas y determinadas, es decir, como el conjunto del ser, fuera del cual no hay nada.⁸⁶ Lo único existente es la sustancia y, en tanto que no es un individuo, no posee voluntad ni entendimiento, no crea al universo a partir de la nada, y más bien coincide con la necesidad ciega que rige el universo, la sustancia spinoziana niega al *Dios verdadero*, el Dios en el que Jacobi cree.

Podemos, pues, concluir con Baum, que poco a poco Jacobi se convenció de que la doctrina spinoziana implicaba una unión inseparable entre Dios y la naturaleza y que esta dependencia mutua se daba tanto en el plano de la existencia concreta como respecto de su ser esencial.⁸⁷ Una concepción así, que podríamos denominar sencillamente panteísta, ya se enfatice uno u otro polo de la relación, debe desembocar necesariamente en un acosmismo o en un ateísmo. Pero lo central es que, sea como sea que se la denomine, la posición spinoziana anula la existencia del Dios del verdadero teísmo.

Esto no es todo. Al negar la posibilidad de la creación a partir de la nada, Spinoza se ve llevado a excluir también la posibilidad de que algo pueda tener un comienzo absoluto y hay que denunciar las causas finales como delirios de la mente humana. Jacobi señala que, dado que en el universo spinoziano todo sucede según causas eficientes, la realidad consiste en cadenas infinitas de eventos que se enlazan unos con otros según la más estricta necesidad, a la que también el ser humano se encuentra sometido. La *Carta a Hemsterhuis* —construida a modo de un diálogo

⁸³ Baum remite a las *Lecciones sobre historia de la filosofía* (Cf. Baum 1989 pp. 136-138) También se podría pensar en las páginas iniciales de la *Lógica* de Hegel.

⁸⁴ “... der Spinozismus leugne nicht sowohl das Dasein eines Gottes, als das Dasein einer wirklichen und wahrhaften Welt.” (JW IV.1 p. XXXIV-V).

⁸⁵ “Das ist aber im Grunde nur ein Wortspiel!” (JW IV.1 p. XXXV).

⁸⁶ Cf. JW IV.1 p. 182.

⁸⁷ Cf. Baum 1989 p. 140.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

imaginario— se concentra en este aspecto de la interpretación jacobiana y pone en boca del mismo Spinoza la siguiente afirmación:

“Pero la libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer, pues el querer sólo puede existir en la voluntad efectiva existente y determinada. Atribuir a un ente la facultad de poder querer es lo mismo que atribuirle una facultad de poder existir, en virtud de la cual depende de él proporcionarse su propia existencia efectiva.”

“Aber diese Freiheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen, wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da sein kann. Einem Wesen ein Vermögen, wollen zu können, zuschreiben, ist ebenso, als wenn man ihm ein Vermögen dasein zu können zuschriebe, kraft dessen es von ihm abhinge, sich das wirkliche Dasein zu verschaffen.”⁸⁸

Jacobi no puede, pues, aceptar la noción spinozista de libertad según la cual el ser humano es libre cuando actúa según las leyes de su propia esencia. Para él, el hecho de que Spinoza postule un paralelismo entre lo que sucede en la extensión y lo que sucede en el pensamiento, transforma a su sistema en un fatalismo, en el que el alma no puede determinar ni dirigir las acciones del individuo.

En el sistema spinoziano, el alma es, según Jacobi, mera espectadora de los acontecimientos, necesariamente encadenados en relaciones causales. Spinoza debería admitir, señala Jacobi, que el templo de San Pedro en Roma se ha construido a sí mismo —esto es, en virtud de un encadenamiento infinito de hechos impersonales, hechos físicos de la naturaleza— y que los descubrimientos de Newton son el resultado de una serie infinita de movimientos. En todo esto, sostiene Jacobi, el alma humana es puramente *contemplativa*.⁸⁹

Spinoza plantea, pues, un universo en el que las cadenas de eventos físicos y de razones intelectuales son infinitas. Jacobi objeta que esto es imposible, que es necesario que exista un momento fijo, un comienzo, una causa primera y pura. El Spinoza ficticio de la *Carta a Hemsterhuis* responde que él no ve ningún problema en la progresión infinita de las causas y que suponer un comienzo absoluto es suponer que algo se origina a partir de la nada.

Así, Jacobi muestra que la radicalización del principio de la explicación racional conduce a Spinoza a la postulación de una *causa primera*, pero que, a diferencia de la que él se inclina a admitir, es una causa a la que no se arriba a través de las causas segundas, sino que es de otro tipo:

⁸⁸ JW VI.1 p. 150.

⁸⁹ “[...] bei allem dem die Seele nur das Zusehen hat.” (JW VI.1 p. 152).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

“Esta causa primera, que denominamos Dios o la naturaleza, actúa por la misma razón por la que es; y ya que es imposible que haya un fundamento o una intención de su existencia, es igualmente imposible, que haya un fundamento o una intención de sus acciones.”

“Diese erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nämlichen Grunde, aus dem sie ist; und da es unmöglich ist, dass es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseins gebe, so ist es ebenfalls unmöglich, dass es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe.”⁹⁰

La aplicación sin excepciones del principio de razón suficiente conduce a Spinoza a la negación de una causa primera, trascendente y creadora del universo. Lo conduce necesariamente a la postulación de un fundamento inmanente, que él llama Dios o Naturaleza.

Al sostener que el spinozismo es un fatalismo y, en definitiva, un ateísmo, Jacobi no hace sino confirmar y fortalecer la imagen de Spinoza que había dominado su recepción desde hacía cien años. Su estudio de Spinoza lo había llevado a la misma conclusión a la que había arribado la mayoría de los anteriores enemigos del spinozismo: que esta doctrina implica la aniquilación de la libertad humana, niega la posibilidad de un Dios personal y trascendente y, por tanto, significa una amenaza para la moral, que requiere de la noción de libre arbitrio, para la religión, que según él la entiende implica necesariamente la existencia de un Dios personal y providente, y significa también una amenaza para el orden político, pues, tal como lo declara en los párrafos finales de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi está convencido de que Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad.⁹¹

Una interpretación que se agotara allí, no hubiese generado ningún escándalo. Hubiese pasado tan desapercibida como el fallido intento de rescate de Spinoza por parte de Mendelssohn. Sin embargo, lo original de la lectura jacobiana es que va acompañada de la controvertida afirmación de que esta doctrina *no puede ser refutada*.

⁹⁰ JW IV.1 p. 158.

⁹¹ “Todas las constituciones derivan de un ser superior; todas fueron teocráticas en sus orígenes. Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad.” [“Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfnis, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, iste in Gott.”] (JW IV.1 p. 242).

5. El spinozismo como la *única* filosofía

En primer lugar, siguiendo aparentemente la argumentación de Mendelssohn en los *Philosophische Gespräche*, Jacobi intenta establecer la afinidad que existe entre los sistemas de Spinoza y Leibniz. Según su relato, Lessing mismo afirma que Leibniz había sido en realidad “un spinozista en su corazón”.⁹² Jacobi está de acuerdo y sostiene que, efectivamente, no conoce ningún sistema que converja con el spinozismo mejor que el de Leibniz.⁹³ Ambos aceptan que la coincidencia entre ellos se da principalmente en dos puntos: la doctrina de la armonía preestablecida y la doctrina de la libertad humana, pues Spinoza explica el sentimiento de libertad en los seres humanos mediante el ejemplo de la piedra que cree caer por propia decisión y Leibniz lo hace mediante el caso de una aguja magnética, que tuviera ganas de moverse hacia el norte.⁹⁴ Incluso ambos podrían estar de acuerdo, según Jacobi, respecto de la noción de causas finales, en tanto *appetitus* o *conatus immanens*, y de la tesis según la cual la esencia del alma es el deseo. Jacobi concluye que efectivamente, cuando se atiende al fondo del asunto, se ve que tanto en Spinoza como en Leibniz una causa final supone una causa eficiente: “El pensamiento no es la fuente de la sustancia; sino que la sustancia es la fuente del pensamiento”.⁹⁵ Lessing asiente y se lamenta, entonces, porque a pesar de esta gran cercanía entre ambos, “la gente habla todavía de Spinoza como de un perro muerto”.⁹⁶ Jacobi coincide y afirma:

“Continuarán hablando de él de ese modo. Pues para comprender a Spinoza es necesario un largo y obstinado esfuerzo del espíritu. Y nadie lo ha comprendido, si alguna línea de la *Ética* permaneció oscura para él, si no comprendió de qué modo este gran hombre pudo estar firme e interiormente convencido de su filosofía, tal como lo manifiesta tan a menudo y con tanta insistencia. Aún hacia el final de sus días escribió: *non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio* (no presumo de haber encontrado la mejor filosofía, sino que sé que conozco la

⁹² “Ich fürchte, der war im Herzen selbst ein Spinozist” (JW IV.1 p. 63).

⁹³ “Übrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr als das Leibnizische mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern uns und sich selbst am meisten zum besten hatte” (JW IV.1 p. 65).

⁹⁴ Esto indica que, o bien Jacobi se permite aquí una libertad literaria, o bien Lessing había cambiado de opinión hacia 1780 en lo que respecta a su posición respecto de la armonía preestablecida y la diferencia que ésta presenta respecto del paralelismo spinoziano. Tal como expusimos en el capítulo anterior, el primero de sus fragmentos de la época de Breslau apunta a señalar esta distinción y a discutir la tesis de Mendelssohn, según la cual Leibniz había llegado a la doctrina de la armonía preestablecida a través de Spinoza.

⁹⁵ “Kurz wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt.. Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens” (JW IV.1 p. 67).

⁹⁶ “Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem toten Hunde” (JW IV.1 p. 67).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

verdadera). – Una tranquilidad del espíritu, semejante paraíso en el entendimiento, tal como los estableciera esta mente iluminada y pura, muy pocos los han disfrutar.”

“Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hartnäckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefasst, dem in der *Ethik* eine Zeile dunkel blieb; keiner, der es nicht begreift, wie dieser grosse Mann von seiner Philosophie die feste innige Überzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er:... non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio (ich masse mir nicht an, die beste Philosophie erfunden zu haben; aber ich weiss, dass ich die wahre erkenne). - Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben.”⁹⁷

Parece pues que, según Jacobi, la larga historia de la violenta reacción contra Spinoza se explica por el hecho de que nadie lo ha comprendido realmente. Esto es así porque su doctrina implica un esfuerzo que nadie ha logrado sostener. Ninguno de sus lectores había conseguido comprender, como lo comprende Jacobi, que con su sistema, Spinoza conquistó un *Himmel im Verstande*. Este es el punto en el que Lessing y Jacobi parecen coincidir, durante su conversación en Wolfenbüttel. Jacobi reconoce que, por haber desarrollado un sistema racional coherente, Spinoza merece ser llamado un gran hombre. Conocerlo es, tal como lo había expresado Lessing, *convertirse en su amigo*.

Ahora bien, “todos los caminos de la demostración conducen al fatalismo”,⁹⁸ sostiene Jacobi. Si Leibniz y Wolff hubiesen sido consecuentes y hubiesen respetado los principios de los que habían partido, también ellos deberían haber rechazado la existencia de la voluntad libre. Spinoza, en cambio, sí lo ha hecho. Spinoza es, según Jacobi, quien aplica de modo más consecuente los principios del racionalismo y quien acepta la consecuencia de haber extendido la explicación racional a todos los ámbitos de lo real, esto es, la negación de la libertad humana, la aniquilación del concepto de lo contingente. Por eso el sistema spinoziano es presentado por Jacobi como *el punto de llegada* de toda la historia de la filosofía racionalista.

⁹⁷ JW IV.1 pp. 69-70. La cita de Spinoza está tomada de una carta a Burgh: “Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio.” (Ep.76, p. 320).

⁹⁸ Así lo afirma en la cuarta tesis breve, con las que Jacobi expone lo esencial de su interpretación del spinozismo. “Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus” (JW IV.1 p. 223). La tercera tesis, dice: “La filosofía Leibniz-wolffiana no es menos fatalista que la spinoziana, y reconduce al investigador que es consecuente a los fundamentos de la misma.” [“Die Leibniz-Wolffische Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt den unablässigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück”] (JW IV.1 p. 224).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Este aspecto de la interpretación jacobiana se enmarca en la línea de las lecturas de Leibniz, quien había declarado que el spinozismo es un cartesianismo exagerado, de Christian Thomasius, quien había denunciado el poder irrestricto que Spinoza le otorga a la razón humana y de Pierre Bayle, quien presenta a Spinoza como el ateo de sistema que intentó dar una respuesta racional al problema del origen del universo. También Dippel había hecho referencia a la coherencia del sistema spinoziano. Pero Jacobi va aún más lejos que todos ellos, tanto en la justificación de su posición y como en la radicalidad de las conclusiones que extrae de ella. Esto es lo que, en nuestra opinión, explica el escándalo generado por la aparición de sus *Cartas...*, que desata a su vez la polémica pública en torno al spinozismo. Es el punto en el que Jacobi recurre a la autoridad del difunto Lessing y es lo que permite, según creemos, que la generación siguiente –Fichte, Schelling, Hegel– se enfrenten al sistema spinoziano como un sistema filosófico, como un exponente privilegiado de una tradición de la que la mayoría de los pensadores alemanes del momento se sienten herederos.⁹⁹ Este es, en definitiva, el aspecto de su interpretación, cuya influencia se comprobará especialmente en Fichte, Schelling y Hegel.¹⁰⁰

⁹⁹ Así, si se acepta la absoluta veracidad del relato de su conversación, Lessing aparece entonces como igualmente responsable. "No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza", afirma en su conversación con Jacobi, lo que implica una valoración del sistema spinoziano como el más coherente, el más acertado, el verdadero. Sin embargo, no existen rastros en la obra de Lessing que permitan confirmar que él efectivamente consideró al spinozismo como la *única* filosofía.

¹⁰⁰ Abordar la recepción del spinozismo en estos tres autores excede el plan de esta tesis. Sin embargo, baste aquí con señalar que todos ellos reservaron un lugar privilegiado al spinozismo en sus desarrollos filosóficos. En el primer párrafo de los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Fichte presenta el primer principio de su sistema y concluye con una advertencia: "Ich bemerke noch, dass man, wenn man das Ich bin überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! (dass das Leibnitzische System, in seiner Vollendung gedacht, nichts anderes sey, als Spinozismus, zeigt in einer sehr lesenswerthen Abhandlung: Ueber die Progressen der Philosophie u.s.w. Salomo Maimon) und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische*, welches diese Grenze anerkennt, und das *spinozische*, welches sie überspringt." ["Quiero observar que si se sobrepasa el yo soy, ¡se llegará necesariamente al spinozismo! [...] y que sólo existen dos sistemas verdaderamente consecuentes: el *crítico*, que reconoce este límite y el *spinozismo*, que lo traspasa."] (Johann Gottlieb FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 40 tomos, ed. Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y ss., t., I.1, p. 100). Schelling y Hegel también muestran gran respeto por el spinozismo en su juventud (véanse F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) y *Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) y G.W.F. Hegel, *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801)). Todavía en 1811 Schelling está dispuesto a afirmar que, en tanto que Spinoza reconoce die *Natürliche von Gott*, su doctrina es „die eine, vorangehende, reale, der idealen notwendig unterzulegende Seite aller wahren Philosophie“ (F.W.J. Schelling, *Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen u.s.w. des Herrn F.H. Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, Cott'sche Buchhandlung, Tübingen, 1812 en *F.W.J. Schelling's Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart, Augsburg, 1856-61, tomo VIII, pp. 26-7) y en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hegel sostiene que "Die Spinozistische Philosophie verhält sich zur Philosophie des Descartes nur als eine consequente Ausführung, Durchführung dieses Prinzips" y declara: "wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein" (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Jacobi desarrolla su tesis según la cual el spinozismo es la única filosofía en el Apéndice VII, añadido a la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, de 1789.¹⁰¹ Este texto, uno de los momentos de mayor originalidad del pensamiento jacobiano, presenta la historia de la filosofía como la *pre-historia* del sistema spinoziano, que constituye su coronación, el punto más allá del cual no se puede ir.

Jacobi entiende por *filosofía*, la filosofía *racionalista*, aquella que lleva a cabo la tendencia natural de todo ser humano a relacionarse con su medio ambiente intentando conocerlo, explicarlo. Frente a la diversidad infinita de las cualidades que conforman la experiencia sensible, el entendimiento opera un proceso de reducción, recurriendo a la abstracción y al lenguaje. Gracias a estos dos procedimientos, explica Jacobi, se realiza exitosamente la reducción de lo cualitativo a alguna propiedad determinada de la cantidad. De este modo progresa la ciencia natural.

Leucipo y Demócrito fueron, según Jacobi, quienes inauguraron la historia de la filosofía, así comprendida. Ellos fueron los primeros en intentar explicar mecánicamente la multiplicidad del mundo. Sobre los avances del atomismo, retomado por los filósofos de la naturaleza del siglo XVII, Descartes fundó su nuevo sistema. Sin embargo, Descartes no pudo solucionar los grandes problemas planteados por el mecanicismo: la imposibilidad de explicar las características del ser pensante a partir de las propiedades del ser corporal, por un lado, y, por otro, el problema de proporcionar al movimiento y a sus modificaciones una existencia *natural*,¹⁰² es decir, necesaria y mecánica. Ante esta dificultad, explica Jacobi, aparece Spinoza, quien con su *Hen kai pan* intenta reducir el “*duo quarenda*” a un único principio. Para explicar la propuesta de Spinoza, Jacobi hace referencia a la frase de Cicerón, “*Duo quarenda sunt. Unum qua materia fit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis fit, quae quidque efficiat*” [“Dos cosas hay que buscar. Una que constituye la materia con la que cualquier cosa se efectúa; otra es la fuerza que efectúa cualquier cosa”].¹⁰³ La solución spinoziana es, pues, reducir estas dos cosas, que según Jacobi había puesto en apuros a los filósofos que lo precedieron, a un único principio, a una única sustancia.

“Materia sin forma y forma sin materia son dos cosas igualmente impensables; por lo tanto, su unificación debe ser esencial y necesaria. Ahora bien, dado que la sustancia, que sólo puede ser una,

¹⁰¹ Cf. JW IV.2 pp. 129 y ss. En su estudio sobre Jacobi, Sandkaulen se concentra especialmente en este texto (véase Sandkaulen 2000 cap. 5).

¹⁰² “Zwei Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder bloß mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nämlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweitens, der Bewegung selbst und ihren Modifikationen ein natürliches Dasein zu verschaffen.” (JW IV.2 p. 134).

¹⁰³ JW IV.2 p. 134 nota. La cita es de Cicerón, *Finibus*, Libro I § 6. Tomo la traducción al castellano de Villacañas (1995 p. 285, nota 160).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

debe ser pensada como lo absolutamente primero, también su forma esencial, esto es, su modo y su manera de ser, debe ser pensada de esa manera. A partir de esta primera materia y de su forma se originan las cosas particulares con sus conceptos sin mediación, de un modo natural, es decir, *necesario y mecánico.*”

*“Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind zwei gleich undenkbbare Dinge: ihre Vereinigung muß folglich überall eine wesentliche und notwendige sein. Da nun die Substanz, welche nur ein Einzige sein kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu sein, eben so gedacht werden. Aus dieser ersten Materie und ihrer Form entspringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das ist, notwendige und mechanische Weise.”*¹⁰⁴

Jacobi piensa la sustancia spinoziana como la materia –la materia con la que cualquier cosa se efectúa, según la cita de Cicerón– e identifica su esencia con la forma –la fuerza que efectúa cualquier cosa–. Los dos elementos son así unificados bajo la noción de un primer principio cuyo ser y cuya esencia no pueden ser escindidos, sino que deben ser pensados ambos como lo absolutamente primero.

Así, señala Jacobi, Spinoza también pretende haber solucionado el problema del surgimiento del universo. Su explicación tiene la virtud de evitar el concepto de un caos originario que se ordena progresivamente y que tantos problemas ha causado a pensadores agudos.¹⁰⁵ Jacobi sostiene que el concepto de un caos originario que equivale a plantear que el mundo evoluciona paulatinamente a partir de un estado de desorden hacia uno de orden, es irreconciliable con la idea de un principio natural, necesario y mecánico, activo desde la eternidad. Ambos conceptos, afirma, se destruyen uno al otro. Spinoza, al proponer un único principio, en el que forma y materia se encuentran unificados, y que debe ser pensado como lo absolutamente primero y en la eternidad, no cayó en este error. En realidad, según Jacobi, Spinoza no cayó en ningún error. Sino que

“lo que él propiamente quería lograr, esto es, una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas, no podía alcanzarse a través de su nueva manera de pensar así como no puede alcanzarse a través de ninguna otra.”

¹⁰⁴ JW IV.2 p. 134.

¹⁰⁵ Cf. JW IV.2 p. 134.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

“was er eigentlich zu Stande bringen wollte: eine natürliche Erklärung des Daseins endlicher und sukzessiver Dinge, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden.”¹⁰⁶

Spinoza representa, pues, el mejor intento de explicar racionalmente algo que no puede ser explicado. Su explicación falla, porque la explicación misma es imposible.¹⁰⁷ Se revela así el motivo por el cual Jacobi admira y recupera a Spinoza:

¹⁰⁶ JW IV.2 p. 135.

¹⁰⁷ También en este Apéndice VII se encuentra la crítica más original de Jacobi a la razón humana en su uso especulativo. Brevemente, Jacobi sostiene que desde un comienzo, el hombre se ha visto inclinado a la investigación del mundo que lo rodea. Ante la diversidad e inconstancia de los fenómenos de la naturaleza, el ser humano ha buscado siempre lo permanente. Para ello, procedió a contrastar los testimonios acerca de las cosas que cada uno de los sentidos aportaba, con el objeto mismo. Sin embargo, señala Jacobi, los hombres tuvieron que aceptar que únicamente podía atribuirse al objeto aquello que todos los sentidos podían conocer de él. Lo objetivo, lo único permanente, pasó a ser aquello que se daba al *sensus communis*. El entendimiento humano se quedó, entonces, con unas pocas nociones: existencia y coexistencia, acción y reacción, espacio y movimiento, conciencia y pensamiento. Sólo estos conceptos podían ser legítimamente atribuidos a los objetos, liberados así de todas las cualidades ocultas. Con esto, indica Jacobi, la necesidad especulativa de los seres humanos debería haberse dado por satisfecha. Sin embargo, el hombre no podía contentarse con ello. La pluralidad y la riqueza de las percepciones, la posibilidad de compararlas entre sí, hacen surgir en los hombres la *necesidad de la abstracción y el lenguaje* [“das Bedürfnis der Abstraktion und Sprache” (JW VI.2 p. 131)]. La razón abstrae los aspectos comunes de las diferentes percepciones, forma conceptos generales, que se conectan con ciertos sonidos y constituyen el lenguaje. De este modo surge un mundo racional, en el que signos y palabras ocupan el lugar de las sustancias y las fuerzas, afirma (cf. JW VI.2 p. 132). Este *Vernunftwelt* es el resultado de esa necesidad natural de conocer la naturaleza que experimentan todos los seres sensibles. Es el principio mismo de la vida, la necesidad de conservar su propia existencia, lo que lleva a los hombres a la investigación de la naturaleza, a la formación de conceptos abstractos y a la producción de un lenguaje que les permita referirse a esos conceptos generales, ampliarlos y combinarlos entre sí. Ahora bien, el problema es que este proceso pone en evidencia que lo que la razón efectivamente conoce no son los objetos mismos, sino los conceptos que ella misma forma mediante un proceso de descalificación a partir de su experiencia sensible sumamente diversa. La conclusión de Jacobi es que “Nos apropiamos del universo a la vez que lo desgarramos y creamos un mundo de imágenes, ideas y palabras, adecuado a nuestras facultades, totalmente diferente del real y verdadero” [“Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreißen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder-Ideen und Wort-Welt erschaffen.”] (JW VI.2 p. 132). Intentando aprehender lo real mediante su razón especulativa, el hombre fabrica una realidad artificial que pone en lugar de aquella realidad. El mundo verdadero es reemplazado por imágenes, palabras e ideas que, conectadas entre sí, perfectamente acomodadas las unas a las otras, también conforman un mundo... sólo que muy alejado del efectivamente real. Conocer es desgarrar la realidad, pues el proceso de conocimiento racional, en vez de acceder a los objetos, produce otra realidad, ésta sí, a la medida de sus propias habilidades. La razón, incluso la más cultivada, no conoce sino poniendo diferencias y volviendo a quitarlas, realizando abstracción de algunos aspectos y conservando otros; sus operaciones no van más allá del ser consiente [Wahrnehmen], reconocer [Wiedererkennen] y concebir [Begreifen]. Esta razón se revela, pues, no como una facultad de captar la realidad, sino como una facultad activa que produce la realidad, otra realidad que reemplaza la verdadera, una realidad completamente racional. Lo que producimos de esta manera, lo comprendemos en la medida en que es nuestra creación; lo que no se deja crear de esta manera, no lo comprendemos, sostiene Jacobi (cf. JW VI.2 p. 132). El entendimiento no va más allá de lo que ha producido. Así pues, explicar el universo racionalmente se revela como una tarea imposible. La condición de posibilidad de la existencia de un mundo, su causa, su fundamento, no puede ser conocido por la razón humana, pues éste se encuentra más allá de sus conceptos, más allá de la conexión entre seres condicionados, más allá de la naturaleza (cf. JW VI.2 p. 148). Buscar explicar la causa de la naturaleza equivale a querer transformar lo sobrenatural en lo natural o lo natural en lo sobrenatural. Nuevamente, el juicio de Jacobi es terminante: la razón podrá conocer, concebir, juzgar, conectar cosas de la naturaleza, pero la naturaleza completa, no revela al entendimiento que la investiga más que lo que ella misma contiene, esto es, una multiplicidad de seres existentes, modificaciones, juegos de formas. Jamás un comienzo verdadero, jamás un principio real de algún ser objetivamente existente (cf. JW VI.2 p. 151).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

“Amo a Spinoza porque él, mejor que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden exponer; ante ellas no se deben cerrar los ojos, sino tomarlas tal y como uno se las encuentra. No tengo ningún concepto tan interiorizado como el de las causas finales; ninguna convicción tan viva como la de *que hago lo que pienso*, en lugar de *que deba pensar sólo lo que hago*. Debo aceptar una fuente del pensamiento y de la acción que permanece enteramente inexplicable para mí.”

“Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgendein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Überzeugung mich geleitet hat, dass sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muss, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Überzeugung, als *dass ich tue, was ich denke*; anstatt, *dass ich nur denken sollte, was ich tue*. Freilich muss ich dabei eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt.”¹⁰⁸

6. La alternativa: spinozismo o fe

El spinozismo, que Jacobi considera un sistema necesariamente fatalista y ateísta, es para él al mismo tiempo la única filosofía. En tanto que anula la libertad y la existencia del Dios personal, creador y extramundano del teísmo, la doctrina de Spinoza aniquila la moral, la religión y la posibilidad de fundamentar una sociedad humana. El spinozismo es, por lo tanto, inaceptable. Sin embargo, en la medida en que es el último resultado de la tendencia natural de los seres humanos a hacer filosofía —a explicarlo todo mediante razones— el spinozismo no puede ser refutado. Se trata del producto más consecuente del compromiso del hombre con los principios y las exigencias de su razón, que busca explicarlo todo mediante sus causas, que busca reducir los hechos a casos de leyes universales. No tiene sentido, pues, luchar contra él. Frente a Spinoza, frente a la filosofía —de la que él es el máximo representante— se abre según Jacobi una única alternativa: la fe, la creencia, el sentimiento.

Spinoza no puede ser refutado, pero sus conclusiones son tan contrarias a la certeza inmediata que todos los hombres comparten —la libertad, la existencia de un ser superior, bueno, creador, la existencia de un mundo que es y la presencia de otros hombres—, que aceptarla es para Jacobi una imposibilidad. La estrategia de Jacobi queda, pues, al descubierto: identificar a Spinoza como la

¹⁰⁸ JW IV.1 p. 70.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

única vía filosófica, racional posible es un argumento a favor del abandono de la filosofía. Jacobi plantea una disyunción excluyente entre un racionalismo fatalista y ateo y un fideísmo irracionalista. En otras palabras, se trata de optar entre *Dios o la nada*.

Jacobi deja en claro, frente a Lessing y frente a Mendelssohn, que si bien le reconoce el mérito a Spinoza de ser el héroe máximo de la filosofía, él mismo no es un spinozista. "Creo en una causa del mundo inteligente y personal",¹⁰⁹ afirma. Pero cuando Lessing le pide más explicaciones, Jacobi le advierte que no debe tener muchas expectativas, pues respecto de su argumentación. "Para solucionar el asunto, me sirvo de un *salto mortale*",¹¹⁰ explica. El salto mortal que propone Jacobi a Lessing se revela como la única salida frente a la paradójica situación que él mismo ha construido: el spinozismo es la única filosofía y sin embargo la vía de la refutación racional no conducirá a su abandono. Lessing pide una demostración y Jacobi procede a explicar en qué consiste su pirueta:

"El asunto consiste en que, a partir del fatalismo, concluyo de modo inmediato contra el fatalismo y contra todo aquello que se encuentra ligado a él. Si solamente hay causas eficientes y no finales, entonces la facultad de pensar en toda la naturaleza es mera espectadora; su única función es la de acompañar al mecanismo de las fuerzas eficientes. La conversación que mantenemos en este momento es sólo una exigencia de nuestros cuerpos; y el contenido completo de esta conversación se agota en sus elementos: extensión, movimiento, grados de velocidad, junto con los conceptos que los representan y los conceptos de esos conceptos. El inventor del reloj en realidad no ha inventado nada, sino que simplemente ha sido espectador de su surgimiento a partir de fuerzas que se desenvuelven ciegamente. Lo mismo ocurrió con Rafael, en el momento en que diseñó la Escuela de Atenas; y con Lessing, al escribir su Natán. Lo mismo vale para todos los sistemas filosóficos, obras de arte, formas de gobierno, guerras en mar y en tierra, en fin, esto se aplica a todo lo posible. Pues del mismo modo los afectos y pasiones no tienen ningún efecto en tanto que son sentimientos y pensamientos, o más correctamente expresado, en tanto que *conlleven* sentimientos y pensamientos. Únicamente *creemos* que nos comportamos por ira, amor, generosidad o por decisiones racionales. ¡Pura ilusión! En todos estos casos, lo que nos mueve es en el fondo *algo que nada sabe* de todo eso y que, *en tanto tal*, se encuentra totalmente desprovisto de sentimiento y pensamiento. Éstos, sentimiento y pensamiento, no son sino conceptos de la extensión, el movimiento y los grados de velocidad."

"Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe. Wenn es lauter wirkende und keine

¹⁰⁹ "Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt." (JW IV.1 p. 59).

¹¹⁰ "Ich helfe mir durch einen *Salto mortale* aus der Sache." (JW IV.1 p. 59).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloss das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Ebenso Raffael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophien, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande: kurz, von allem möglichen. Denn auch die Affekten und Leidenschaften wirken nicht, insofern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: – insofern sie Empfindungen und Gedanken *mit sich führen*. Wir *glauben* nur, dass wir aus Zorn, Liebe, Grossmut, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein *Etwas*, das von allem dem *nichts weiss*, und das, *insofern*, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblösst ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit usw. –”¹¹¹

Al adoptar y radicalizar el principio de razón suficiente, Spinoza debe según Jacobi abrazar el determinismo y rechazar las causas finales. Si únicamente hay causas eficientes y no hay causas finales, razona Jacobi, la facultad de pensar, la conciencia, no es más que un mero observar. Su única actividad consistiría en representar conceptualmente lo que sucede en la verdadera realidad, constituida por mecanismos de fuerzas eficientes que no se dirigen a ningún fin ni responden a un propósito. La consecuencia es la anulación del sujeto. Todas las acciones que suceden en el mundo –incluida la creación intelectual y artística– no serían sino efectos necesarios que pueden explicarse en función de la extensión, el movimiento y la velocidad. El principio que rige este orden es, en el universo de Spinoza, algo privado de la capacidad de pensar, de voluntad, de sentimientos.

Así planteado y dada la máxima coherencia interna que Jacobi atribuye al sistema spinoziano, su conclusión es la siguiente:

“Si alguien puede aceptar esto, yo no soy capaz de refutar su opinion. Pero si no puede aceptarlo, entonces debe transformarse en la antípoda de Spinoza.”

“Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meinung weiss ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muss der Antipode von Spinoza werden.”

¹¹¹ JW IV.1 pp. 58-9

Luego de constatar que toda filosofía —en tanto explicación racional mediante demostraciones de la realidad— conduce al fatalismo y luego de presentar al spinozismo como el sistema más acabado y perfecto de la filosofía, la propuesta de Jacobi consiste en abandonar por completo este camino que conduce a la negación de la libertad humana. La huida no es hacia el escepticismo —que según Jacobi es más bien el resultado necesario del ejercicio filosófico— sino hacia la región de la fe.¹¹² Ante el horizonte funesto de una filosofía que conduce al ateísmo y al inmoralismo, la propuesta de Jacobi se resume en la imagen de un *salto mortal* que permite abandonar el ámbito de la razón para refugiarse en la fe [*Glaube*], un tipo de saber inmediato y absolutamente cierto, único medio de acceso a la realidad efectiva y a la verdad.¹¹³

En efecto, Jacobi afirma que el ser humano posee una representación originaria de lo incondicionado, inseparablemente conectada a la representación originaria de lo condicionado, que depende de aquella. Por eso, para Jacobi, los hombres no necesitan buscar lo incondicionado, pues de la existencia de lo incondicionado poseen una certeza mayor que de su propia existencia.¹¹⁴ Los seres humanos tienen un acceso a lo incondicionado de un modo originario y, por eso, Jacobi sostiene que lo sobrenatural —aquello que no puede ser conocido racionalmente, porque no puede ser demostrado, porque no tiene condiciones que expliquen la posibilidad de su existencia— debe ser aceptado de la misma manera en que nos es dado: como un *Tatsache*, un hecho. Este ser incondicionado, este ser sobrenatural —pues lo natural se caracteriza por estar siempre condicionado por otra cosa—, este *ser de todos los seres*, es, según Jacobi, lo que en todas las lenguas es denominado Dios.¹¹⁵

La autoridad de la razón y su capacidad para justificar los principios básicos de la religión y la moral —tal como lo pretendían los Ilustrados de Berlín, liderados por Mendelssohn— era puesta en duda por los resultados innegables del spinozismo, el sistema más perfecto de la filosofía. Pero estos resultados son para Jacobi inaceptables, absurdos, pues se oponen a la certeza más íntima,

¹¹² Nuevamente ambiguo, cuando Lessing le pregunta hacia dónde se retira mediante su salto, Jacobi presenta el ámbito de la fe con la expresión que Spinoza utiliza para describir la verdad: "Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet." (JW IV.1 p. 70).

¹¹³ El concepto de fe tal como es utilizado por Jacobi en sus Cartas sobre la doctrina de Spinoza generó fuertes críticas entre sus lectores. En 1786 Jacobi publicó su segunda obra filosófica, titulada *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo. Un diálogo*, cuyo principal objetivo es justificar su uso de la palabra *Glaube*. Para ello, recurre a la noción de *belief* de Hume y establece que, al igual que Hume, él denomina *Glaube* —creencia o fe— a la certeza inmediata que los seres humanos poseen de su propia existencia así como de los objetos que afectan sus sentidos (cf. JW II pp. 142 y ss.).

¹¹⁴ Cf. JW IV.1 p. 153.

¹¹⁵ Cf. JW IV.1 p. 155.

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

inmediata y cierta que poseen los seres humanos. “También la cabeza más grande, cuando quiere explicarlo todo absolutamente mediante conceptos claros y no quiere admitir nada más, debe llegar a disparates”¹¹⁶. Jacobi señala los absurdos a los que, como Spinoza, debe necesariamente arribar cualquiera que intente demostrar todo de manera absoluta y a través de conceptos precisos. Por eso, hace un llamado a conocer los *límites* de esta razón filosófica, argumentativa, que se afana en explicarlo todo:

“Aquel que no desee explicar lo que es inconcebible, sino sólo conocer el límite donde esto comienza, y simplemente reconocer que existe, aquel es quien, según mi opinión, deja en su interior más espacio para la auténtica verdad humana.”

“Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne.”¹¹⁷

Si en el ámbito de la naturaleza la razón puede arrojar resultados positivos y provechosos, no reconocer que existe otro ámbito de la realidad, que no puede ser conceptualizado, que no puede ser explicado por sus causas, conduce a consecuencias nefastas. El único modo de evitarlas es, según Jacobi, reconociendo y respetando las limitaciones de esa facultad. Al determinar los límites del conocimiento humano se evitarán, pues, las ensañaciones [*Träumerey*], los disparates [*Unsinne*], la ceguera [*Blindheit*].¹¹⁸ El afán demostrativo conduce a un engeguamiento del alma, que, ocupada en encontrar lo explicable en las cosas, no logra ver lo incondicionado –Dios– y no logra verse a sí misma –libre–. Jacobi propone por lo tanto abandonar los caminos sinuosos de la demostración y admitir la *revelación* como fuente de un saber inmediato, indemostrable, irracional.

El verdadero objetivo del investigador, dice Jacobi, consiste en “descubrir y revelar la existencia”. La demostración racional, la explicación por causas puede ser un medio, un camino que conduce a ese fin, pero el objetivo mismo es lo que no puede ser explicado: lo indisoluble [*Unauflösliche*], inmediato [*Unmittelbare*], simple [*Einfache*].¹¹⁹ La revelación [*Offenbarung*] es,

¹¹⁶ “... dass auch der grösste Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen miteinander reinen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muss.” (JW IV.1 p. 71).

¹¹⁷ JW IV.1 p. 71

¹¹⁸ “Ich glaube, jene Grenze wäre zu bestimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerei und Blindheit anbelangt...” (JW IV.1 p. 71).

¹¹⁹ “Nachmeinem Urtheil ist das grösste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren .. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster –niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache“ (JW IV.1 p. 72).

VII. Jacobi y la Polémica del spinozismo

pues, la contrapartida de la creencia. Según Jacobi, los seres humanos son naturalmente *realistas*: aceptan que las cosas existen y jamás dudan de ello, pues su certeza es absoluta e inmediata. Su juicio se apoya únicamente sobre el *factum* de que las cosas están efectivamente frente a ellos.¹²⁰ Con un vocabulario que remite a la doctrina teológica, Jacobi construye su noción de revelación y de fe sobre la base del modelo de la percepción sensible. Al igual que los objetos se revelan a los sentidos, Dios se revela en el interior de los hombres. Al igual que no se requieren demostraciones para aceptar que las cosas están ahí en el mundo sino que su existencia es objeto de creencia, la existencia de Dios, la libertad de la voluntad, son para Jacobi hechos tan indiscutibles como indemostrables. La fe y la revelación, así definidas, son para él el único camino a la verdad. Para que éstas subsistan, es necesario limitar a la razón.

Por haber tenido el valor de llevar al extremo la empresa filosófica, Spinoza es quien descubre a Jacobi que este camino —el camino de la filosofía, el camino de la razón— no es el del verdadero conocimiento. La actitud de Jacobi frente a Spinoza se manifiesta como ambigua y es esa ambigüedad, sostenemos, lo que explica el hecho de que, en vez de lograr enterrar a Spinoza de una vez y para siempre, la publicación de sus cartas a Mendelssohn y la exposición de su interpretación del spinozismo tuvieran el efecto opuesto.

¹²⁰ Cf. JW II pp. 165-166.

Capítulo VIII

La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

El *Spinozismusstreit* desencadenado por Jacobi en su correspondencia con Mendelssohn se revela como un punto axial tanto en el proceso de recepción de Spinoza como en la historia de la filosofía alemana. El uso polémico que hace Jacobi tanto de las declaraciones de Lessing como de su propia lectura del spinozismo puso al descubierto que su verdadero objetivo era atacar el fundamento principal de la Ilustración alemana, esto es, la convicción de que la razón es la última autoridad en la determinación de la verdad. La capacidad de la razón humana de demostrar los fundamentos de una religión y de una moral que garantizaran la concordia y la felicidad de los hombres era, justamente, el dogma central de la posición que Mendelssohn había sostenido y defendido a lo largo de todos sus escritos. El objetivo de Jacobi no era, pues, opacar la memoria ni arruinar la reputación del gran Lessing. Su propósito era poner en discusión el problema de la autoridad de la razón y el lugar de la fe. Para eso, utilizó a Spinoza.

Consciente de lo que se encontraba en juego, Mendelssohn no podía aceptar la interpretación jacobiana del spinozismo como la única filosofía. No podía aceptar que el camino racional conducía a la negación de aquello que, al contrario, ésta debía fundamentar: la religión, la moral, el Estado. Decidido a defender su credo filosófico, emprende una defensa de la Ilustración en sus *Morgenstunden*, texto que redactó durante su intercambio epistolar con Jacobi, y luego en *An die Freunde Lessings*, publicado a principios del 1786 como una reacción a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza de Jacobi*. Ambos textos constituyen, como sostiene Strauss, documentos de la crisis

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

final de la metafísica moderna de cuño cartesiano y leibniziano.¹ Efectivamente, puesto a la defensiva, la respuesta de Mendelssohn se revela como insuficiente.

La debilidad de la posición del berlinés frente a los agudos argumentos de Jacobi es innegable y es puesta en evidencia por dos textos que se sumaron al debate a principios de 1786. Primero, *F.H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* [F.H.J. contra las acusaciones de M. en su escrito a los amigos de L.], en donde, como lo indica su título, Jacobi se defiende de las críticas de Mendelssohn y del círculo de sus amigos berlineses. Luego apareció un libro titulado *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen* [Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario], escrito por Thomas Wizenmann, pero publicado anónimo. Todas las miradas se volvieron a Königsberg, a la espera de que Kant interviniera en defensa de la Ilustración alemana.

Esta polémica, como un rayo que brota de pronto en cielo sereno, según la descripción de Hegel,² hundió a la Ilustración alemana en una gravísima crisis. Sus consecuencias y resultados fueron tan profundos que bien puede decirse que, junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781, el *Spinozismusstreit* fue el evento filosófico más significativo de la segunda mitad del siglo XVIII en el territorio alemán.³ La crítica de Jacobi a la Ilustración obligó a sus contemporáneos a tomar consciencia de las carencias y debilidades de un proyecto que, desde hacía años perdía prestigio en el territorio alemán. Pero la particularidad de este debate es que el problema de la determinación del sentido de la *Aufklärung* se enlaza con la discusión en torno al spinozismo. La doctrina de Spinoza se transforma en una cuestión ineludible para los pensadores del momento.

Así pues, tal como lo presagiaba Jacobi en una carta a Mendelssohn de abril de 1785, hacia finales de ese año y durante lo que resta de la década, Alemania fue testigo de una polémica que, como la desatada entre el Arcángel y Satanás sobre el cadáver de Moisés, se disputó sobre el cuerpo de Spinoza.⁴ Fue, pues en Alemania donde, por primera vez en la historia, el sistema spinoziano fue discutido públicamente y en conexión con un problema filosófico sumamente urgente, cuyas consecuencias prácticas –políticas, morales y religiosas– eran evidentes.

¹ Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. LX.

² F.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económico, México, 1997, t. III, p. 408.

³ Cf. Timm 1974 pp. 15 y ss; y Beiser 1987 p. 44.

⁴ Cf. JW IV.1 p. 162.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

En este contexto, Spinoza es considerado de un modo muy diferente por Mendelssohn y por Jacobi. Como vimos, Jacobi lo ve como un enemigo de la moral, la religión y el orden político, pues su doctrina equivale a un ateísmo y a un fatalismo. El spinozismo es para él la encarnación de la razón humana y, por lo tanto, el horizonte funesto hacia el cual se dirige la Ilustración. Mendelssohn, en cambio, ve al spinozismo como un panteísmo y, por lo tanto, si bien no es sin más un ateísmo, sí representa un peligro. Pues según él, el panteísmo spinoziano puede dar lugar al ateísmo, si al afirmar que Dios coincide con el universo se enfatiza la existencia de éste último por sobre el primero. Pero además puede dar lugar al fanatismo —la *Schwärmerei*—, la posición irracionalista que afirma la divinización del mundo, el contacto inmediato con Dios, contra la cual lucha la Ilustración que él encarna. Su esfuerzo será, pues, el de mostrar que existe aún otra posibilidad, una interpretación del spinozismo que él llama *purificado*, que él adjudica a Lessing y que, según él, puede armonizarse con el teísmo leibniziano.

El objetivo de este capítulo es analizar hasta qué punto en la discusión acerca de la correcta interpretación del spinozismo y la posible adhesión de Lessing a esta doctrina, tanto Mendelssohn como Jacobi —y con ellos todos los intelectuales alemanes— emprenden la tarea de pensar su propia época, de definir los contornos del movimiento espiritual que impulsan y llevan a cabo, de determinar los límites y alcances de la razón humana.

1. Las *Morgenstunden*

Tal como se sigue de su título, el objetivo de las *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*,⁵ que Mendelssohn publica en 1785, es exponer las pruebas de la existencia de Dios, probablemente de una manera acorde al gusto de la época y a la convicción de su autor de que la filosofía debía poder ser comprendida por un público más amplio que los profesores y estudiantes universitarios.⁶ Sin embargo, a pesar de que Mendelssohn no menciona explícitamente el

⁵ *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Christian Friedrich Voß, Berlin, 1785. Cito según la paginación de JubA 3.2 pp. 1 a 176. El título responde al hecho de que el libro se encuentra estructurado a partir de las lecciones que Mendelssohn ofreció durante las horas de la mañana, a su hijo mayor Joseph (1770-1848), a su yerno Simon Veit (1754-1819) —primer esposo de Dorothea Brendel Mendelssohn— y a Bernhard Wessely (1768-1826) —hijo de una familia amiga—. Según la introducción de Leo Strauss a este tomo de las obras completas de Mendelssohn, las lecciones probablemente comenzaron a finales del año 1784 (cf. Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. XIII).

⁶ Este es el lema central del movimiento denominado *Popularphilosophie*, del que Mendelssohn también formaba parte. Su creencia es que la filosofía debe estar al servicio de la felicidad y el bienestar de los hombres. Véase al respecto Beck 1969 p. 244 y artículo de Rudolf Vierhaus, "Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie" en Albrecht, M., Engel, E.J. y Hinske, N. (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1994, pp. 25-42.

intercambio epistolar que mantenía con él desde 1783 ni tampoco dice nada acerca de la confesión que Lessing hiciera a Jacobi en la que se reconocía como un convencido spinozista [*überzeugten spinozist*], este libro es un claro producto de esta confrontación.⁷

En efecto, la presencia de Jacobi como interlocutor oculto es evidente y la conexión de las *Morgenstunden* con la polémica entre ellos es innegable. El delicado asunto del spinozismo de Lessing, la cuestión de la correcta interpretación de Spinoza y el problema de la justificación de la facultad racional —es decir, todos los puntos de su discusión con Jacobi— se encuentran abordados en este texto.⁸ El silencio de Mendelssohn respecto de estas circunstancias no es, como afirma Strauss, una casualidad sino que responde a una táctica. El berlinés quiere adelantarse a la posible publicación por parte de Jacobi del secreto de Lessing y, de este modo, volverlo inofensivo. Para ello, emprende la crítica al sistema spinoziano y la exposición de las convicciones filosóficas y teológicas de Lessing. Contra la afirmación de Jacobi de que Lessing había sido un spinozista convencido, Mendelssohn sostiene que el suyo fue un spinozismo purificado [*geläuterte spinozismus*]. Pero al mismo tiempo, necesita que esta discusión pase inadvertida. Pues sólo así el peligro que implica la afirmación de Jacobi puede ser neutralizado. Si los detalles del enfrentamiento quedan al descubierto, entonces su exposición no logrará cumplir su objetivo tranquilizador. Por eso la presenta como un mero excursus en el contexto de una discusión acerca de las pruebas de la existencia de Dios.⁹

El título del libro y lo que se afirma en el prefacio, por lo tanto, cumplen correctamente la función de desorientar al lector, que cree encontrarse frente a la transcripción de las lecciones que Mendelssohn impartiera a su hijo mayor y a otros dos jóvenes durante las horas de la mañana —las únicas que su enfermedad le permitían aprovechar para la especulación filosófica—. El hecho de que estas lecciones no comenzaran sino hasta finales de 1784 refuerza sin embargo las sospechas acerca del verdadero objetivo del libro. Esto explica, además, que Mendelssohn no informara a Jacobi acerca de su intención de publicarlo sino luego de haber entregado el manuscrito, indicándole que

⁷ Los detalles de la polémica con Jacobi prefiere dejarlos para después. En efecto, Mendelssohn adelanta en el *Prefacio* del libro, que tendrá oportunidad de exponer más detalladamente las circunstancias especiales por el que se ha decidido a publicar la obra en una segunda parte, cuya aparición, advierte, dependerá, en gran medida de la aprobación con la que el público reciba esta primera entrega. “Auch hatte ich eine besondere Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung dieser Schrift, die ich in dem folgenden Theile näher anzuzeigen Gelegenheit haben werde. Wie bald dieser erscheinen wird, kann ich für jetzt noch nicht bestimmen. Es wird hauptsächlich von dem Beyfall abhängen, mit welchem das Publikum diesen ersten Theil aufnehmen wird.” JubA. 3.2, p. 5).

⁸ Mendelssohn es consciente de ello y así lo admite en una carta a Elise Reimarus del 29 de abril de 1785, en la que afirma que la primera parte de su texto “tiene que ver principalmente con el panteísmo, sólo que sin mención de nuestro intercambio epistolar” [“hauptsächlich mit dem Pantheismus zu thun, allein unsern Briefwechsels geschieht noch keine Erwähnung”] (JubA 13.3 p. 281).

⁹ Cf. Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. L.

buscara en el catálogo de la próxima feria un texto de su autoría que hacía referencia a la disputa entre ellos y en el que se planteaba el *statum controversiae*.¹⁰

Las *Morgenstunden*, que según Altmann es el libro más sistemático y metódico de Mendelssohn,¹¹ se divide en dos secciones. La primera, titulada "*Vorerkenntniß von Wahrheit, Schein und Irrthum*", abarca las primeras siete lecciones y se ocupa de los conceptos básicos de la filosofía mendelssohniana, como el de verdad, causa, fuerza, evidencia, existencia, etc. La segunda se titula "*Wissenschaftliche Lehrbegriffe vom Desayn Gottes*" y está compuesta por otras diez lecciones, en las que Mendelssohn expone, principalmente, las diferentes pruebas que le permiten demostrar la existencia de Dios, responde a distintas objeciones y discute con otras posiciones. Es en esta segunda parte, que dedica tres capítulos—XIII, XIV y XV— al problema del spinozismo y, en conexión con éste, a presentar el carácter y examinar las convicciones religiosas de su difunto amigo Lessing.

Contra la interpretación de Jacobi, Mendelssohn dedica el capítulo XIII a mostrar que esta doctrina sí puede ser criticada. Sin embargo, tampoco propone una refutación terminante del spinozismo. Desde los *Philosophische Gespräche* queda claro que para él, el spinozismo es un sistema inaceptable. Al igual que en aquella primera obra, Mendelssohn sólo estará dispuesto a aceptar el spinozismo bajo una determinada interpretación, que lo reduce a la posición de Leibniz y lo convierte, por lo tanto, en inofensivo. En este sentido, Mendelssohn evitará nuevamente la identificación del spinozismo con un ateísmo. En cambio, lo presenta como *panteísmo*, esto es, como la posición según la cual "todo es uno y uno es todo" [*Alles ist Eins und Eins ist Alles*].

Es notable que, de acuerdo a su estrategia, Mendelssohn presenta la posición de Spinoza refiriéndose no exclusivamente al filósofo sino a "los spinozistas", como si se aceptara ya de antemano y con cierta naturalidad que existe un grupo de personas que adhieren a esta doctrina y entre las cuales Mendelssohn contará a Lessing.

¹⁰ " (...) wenn ein... meine Arbeit nicht ganz verwirft, so wird der nächste Messkatalog ihr Zeugnis bestätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meinung zu überführen. Ich kann mir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muss, dass mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, sowie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich ist. Aber den *Statum Controversiae* hoffe ich in der nächsten Ihrer Beurteilung zu unterwerfenden Schrift festzusetzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens wird es sich zeigen, woran es liege, dass mir manches so schlechterdings unverständlich vorkomme, und sich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet sind." (JW IV.1 p. 225). Esto es lo que, en definitiva, explica que Jacobi hubiese tomado la decisión de ir a la imprenta con sus cartas: no podía dejar que fuera Mendelssohn el que planteara el *statu controversiae* de modo unilateral.

¹¹ Cf. Altmann 1973 p. 671.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

“Los spinozistas afirman: nosotros mismos y el mundo sensible exterior a nosotros, no poseemos una existencia por nosotros mismos, sino que somos meras modificaciones de la sustancia infinita. Ningún pensamiento del ser infinito puede realizarse fuera de él y separado de su ser, pues existe una única sustancia que posee una potencia infinita de pensar y una extensión infinita. Dios, dice el spinozista, es la única sustancia necesaria, y también la única posible; todo lo demás no vive, se desenvuelve ni existe fuera de Dios, sino que es modificación de la esencia divina. Uno es todo y todo es uno.”

“Die Spinozisten behaupten: Wir selbst und die sinnliche Welt ausser uns, seyn nichts für sich Bestehendes; sondern bloße Modificationen der unendlichen Substanz. Kein Gedanke des Unendlichen könne ausser ihm und abgesondert von seinem Wesen zur Wirklichkeit gelangen; denn es gebe nur eine einzige Substanz von unendlicher Denkkraft und unendlicher Ausdehnung. Gott, sagt der Spinozist, ist die einzige nothwendige und auch nur die einzige mögliche Substanz, alles Uebrige lebt, webt und ist nicht ausser Gott; sondern Modification des göttlichen Wesens. Eins ist Alles und Alles ist Eins.”¹²

Mendelssohn acepta que Spinoza postula la existencia de Dios y que su particularidad radica en la relación que éste establece con el mundo. Por no trazar una distinción entre la divinidad y el universo, es que Mendelssohn ve allí un panteísmo, un sistema en el que se afirma que todo es uno y uno es todo.

Si bien Mendelssohn sostiene que esta doctrina suena absurda y se aparta de la senda del *sano entendimiento humano*, el spinozismo ha encontrado desde siempre adeptos entre las cabezas pensantes: “tanto entusiastas [*Schwärmer*] como ateístas se han puesto de acuerdo en aceptarla”,¹³ afirma, pues la doctrina de Spinoza parece reunir estos dos errores contrapuestos. Mendelssohn dice que la cercanía del spinozismo con el ateísmo es evidente, por lo que no siente que deba explicitarlo. Respecto de su conexión con fanatismo, remite al libro de J.G. Wachter, *Spinozismus in Judenthum*, en el que se sostiene que la doctrina de Spinoza tiene su origen en la filosofía mística judía de la Cábala. Se trata, pues, de dos deformaciones a partir del panteísmo de Spinoza: la primera afirma únicamente la existencia del universo y niega a Dios, la segunda afirma únicamente la existencia de Dios y transforma al universo en algo secundario, en una manifestación de la divinidad inmanente.

¹² JubA 3.2 p. 104.

¹³ “Ja, Schwärmer und Atheisten haben sich vereinigt, sie anzunehmen; weil sie in der That diese entgegengesetzten Irrthümer zu verbinden scheint.” (JubA 3.2 p. 104). (véase *supra* el capítulo IV).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Para comprender mejor en qué sentido esta doctrina se opone a la propia, Mendelssohn propone determinar cuál es el punto en el que los spinozistas abandonan su camino, es decir, buscar el *Streitpunkt*, el punto de discordia a partir del cual cada uno toma una dirección diferente. Sostiene, entonces, que –hasta donde llega su conocimiento acerca de la doctrina de los spinozistas, éstos coinciden con él en que el ser perfecto se conoce a sí mismo necesariamente, que los seres finitos forman una serie infinita sin principio ni fin, que la existencia de los seres finitos es el resultado de una serie de causas y que a su vez cada uno de ellos presupone una serie sin fin de efectos.¹⁴ Surge aquí el punto en el que los spinozistas y Mendelssohn deben separarse, pues él afirma que estas cadenas de cosas contingentes “tienen su propia sustancialidad fuera de Dios”¹⁵ aún si sólo pueden existir en tanto efectos de la omnipotencia divina. Para los spinozistas, en cambio, los seres finitos dependen de la sustancia infinita y son impensables sin ella. Mientras que Mendelssohn sostiene que los seres humanos viven y existen como efectos de Dios, pero no en él, los spinozistas sostienen que existe una única sustancia infinita, pues la sustancia debe ser independiente [*unabhängig*], debe existir por sí y, por lo tanto, no puede requerir de ningún otro ser para existir.¹⁶ Y dado que, así planteado, ningún ente finito puede ser independiente, hay que aceptar que éstos no son sustancias. El universo, en cambio, es una verdadera sustancia, en tanto que incluye todo en sí y no requiere de ningún otro ser para existir. Mendelssohn señala que, siguiendo a Descartes, los spinozistas sostienen que el universo se compone de cuerpos y pensamientos. La sustancia spinoziana se compone, pues, de dos atributos infinitos –pensamiento y extensión– y es el *uno y todo*: “el conjunto completo de una cantidad infinita de cuerpos finitos y de una cantidad infinita de pensamientos constituye un único todo infinito, infinito en extensión e infinito en pensamiento”.¹⁷ El conflicto se da pues, entre sostener un monismo en el que únicamente existe una sustancia que coincide con la totalidad del universo o un pluralismo de sustancias finitas que dependen del ser infinito pero que existen separadas de él.

Ahora bien, Mendelssohn parece estar dispuesto a aceptar hasta cierto punto la interpretación jacobiana según la cual el spinozismo es una doctrina máximamente coherente:

“Con razón ha maravillado la sagacidad con la que Spinoza expone su sistema a partir de estas ideas fundamentales y ensambla hasta la más pequeña de sus partes con firmeza geométrica. Si se le

¹⁴ Cf. JubA 3.2 p. 105.

¹⁵ “Diese Reihe von zufälligen Dingen, sagen wir, haben ausser Gott ihre eigene Substantialität” (JubA 3.2 p. 105).

¹⁶ Cf. JubA 3.2 p. 105.

¹⁷ “der gesammte Inbegriff unendlich vieler endlichen Körper, und unendlich vieler Gedanken, mache Ein einziges unendliches All aus, unendlich an Ausdehnung und unendlich an Denken: Alles ist Eins.” (JubA 3.2 p. 106).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

aceptan estas ideas fundamentales, entonces su edificio es incommovible, y es imposible quitarle a este conjunto ni el más mínimo ladrillo.”

“Man hat mit Recht den Scharfsinn bewundert, mit welchem Spinoza auf diesen Grundideen sein System aufführt, und bis auf seine kleinste Theile mit geometrischer Festigkeit verbindet. Gebet ihm diese Grundideen zu, so stehet sein Gebäude unerschüttert da, und ihr könnet nicht den kleinsten Stein aus seinem Zusammenhange rücken.”¹⁸

Si se admiten sus principios, han de aceptarse sus consecuencias. Lo que hay que hacer es, entonces, investigar los fundamentos del spinozismo, para ver si éstos resisten. Mendelssohn se aboca al análisis del concepto spinoziano de sustancia y concluye que su definición es arbitraria, pues denomina sustancia únicamente a una clase de seres y excluye a otra, que Mendelssohn postula asimismo como sustanciales.

El berlinés concede que si la existencia independiente [*unabhängig*] es una condición necesaria de la sustancia, entonces debemos aceptar, al igual que Spinoza, que sólo puede haber *una* sustancia *infinita*, pues únicamente lo que es infinito no depende de otra cosa. Sin embargo, es una arbitrariedad el considerar la independencia como una característica necesaria de la sustancia. Lo que usualmente se denomina sustancia no es, según Mendelssohn, más que un ser con una naturaleza permanente, que se mantiene y subsiste a pesar de los cambios en sus accidentes. Pero es coherente con un ser tal, el hecho de depender de otros seres para existir. De este modo, Mendelssohn propone distinguir entre lo *Selbständige*, que es independiente y no requiere ningún otro ser para existir y es, por lo tanto, infinito y necesario, y lo que él denomina *Fürsichbestehenden*, que a pesar de ser dependiente en cuanto a su existencia respecto de un ser infinito, existe para sí, como algo diferente y separado de todo lo demás.¹⁹ Esto permite a Mendelssohn postular la posibilidad de que existan seres que no son meras modificaciones de otros seres, sino que subsisten por sí mismos y poseen, ellos mismos, modificaciones. “Creemos que una sustancialidad de esta segunda clase también puede atribuirse con justicia a seres finitos y contingentes”,²⁰ concluye.

¹⁸ JubA 3.2 p. 106.

¹⁹ “Allein wir unterscheiden das Selbständige von dem Fürsichbestehenden. Das Selbständige ist unabhängig und bedarf keines andern Wesens zu seinem Daseyn. Dieses also ist unendlich und nothwendig; das Fürsichbestehende aber kann in seinem Daseyn abhängig, und dennoch, als ein von dem unendlichen abgesondertes Wesen, vorhanden seyn.” (JubA 3.2 p. 106).

²⁰ “Eine Substantialität von dieser zwoten Gattung glauben wir mit Recht auch endlichen zufälligen Wesen zuschreiben zu können.” (JubA 3.2 p. 107).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Con esto, Mendelssohn pretende haber *arrojado por la borda* la doctrina de Spinoza, pues está convencido de haber mostrado que éste no logra fundamentar su posición:

“En vez de demostrar, que todo lo que existe para sí [*Fürsichbestehende*] es uno, finalmente concluye que todo lo independiente y no requiere ningún otro ser para existir [*Selbstständige*] es uno. En vez de sostener que el conjunto total de todos los seres finitos constituyan una única sustancia absolutamente independiente, finalmente sólo afirma que este conjunto debe depender de la única sustancia infinita. (...). Por lo tanto, ha abandonado el punto de conflicto tal como lo ha encontrado. Sus demcstraciones son correctas, pero no llegan a refutarnos.”

“An Statt zu beweisen, daß alles Fürsichbestehende nur Eins sey, bringet er am Ende blos heraus, daß alles Selbstständige nur Eins sey. An Statt darzuthun, daß der gesammte Inbegriff alles Endlichen eine einzige selbstständige Substanz ausmache, erhält er am Ende blos, daß dieser Inbegriff von der einzigen unendlichen Substanz abhängen müsse. (...) Er hat also den Streitpunkt völlig da gelassen, wo er ihr gefunden hat. Seine Beweisthümer sind bündig, aber sie widerlegen uns nicht.”²¹

Así pues, aún aceptando que sus demostraciones son acertadas, se constata que Spinoza parte de una definición arbitraria de sustancia y que esta arbitrariedad es la que conduce a la negación de un ámbito de existencia que subsiste separado de Dios, fuera de la divinidad.

Si bien Mendelssohn cree que esto ya es suficiente para dejar de lado al spinozismo, a continuación ofrece otro argumento, que va ahora contra la doctrina misma, en tanto que producto terminado. Mendelssohn pretende mostrar que Spinoza es incapaz de explicar algunos hechos indiscutibles de la experiencia común. En este sentido, la estrategia refutatoria da un giro y ya no apunta a los fundamentos de un sistema que se presenta como absolutamente racional, sino que se dirige a mostrar que es, como un todo, insuficiente.

Spinoza, dice Mendelssohn, hace del pensamiento y la extensión dos atributos de la sustancia divina. El pensamiento sería, al igual que en Descartes, la esencia de la mente y la extensión la esencia de la materia. Sin embargo, sostiene, la materia también es movimiento y el pensamiento también es voluntad y juicio; pero Spinoza es incapaz de justificar estas características adicionales del pensamiento y la extensión, pues no pueden provenir de la sustancia infinita, que no posee ni voluntad ni facultad de juzgar, en la que no existe ni el bien ni el mal, en la que no puede darse ningún cambio ni movimiento. Estos aspectos de lo extenso y lo pensante –cuya existencia es

²¹ JubA 3.2 p. 107.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

según Mendelssohn indiscutible— sólo pueden explicarse recurriendo a los individuos finitos que, sin embargo, Spinoza ha reducido a modos de la sustancia única.²²

Esta objeción parte del supuesto de que entre los modos y la sustancia se da una relación similar a la que se da entre el todo y las partes, de modo que las propiedades que existen en los modos deben también existir en la sustancia de la que provienen y en la que existen. Este mismo supuesto es la base del último reproche que Mendelssohn hace a Spinoza.

Antes de finalizar este capítulo, Mendelssohn retoma uno de los argumentos contra Spinoza que Wolff había expuesto en su *Theologia naturalis*²³ y que, según él, no había sido hasta el momento respondido por ningún *defensor del spinozismo*.²⁴ Cada propiedad de una cosa posee su extensión [*Ausbreitung*] y su intensidad [*Stärke*]. Si se añade a un poco de agua tibia otro poco de agua tibia, se tendrá más agua pero ésta no estará más caliente, sostiene Mendelssohn. Un aumento en la cantidad no puede generar un aumento en la intensidad. Así pues, cuando una cantidad infinita de seres finitos son tomados en conjunto, el resultado es un conjunto infinito en la extensión. Según la intensidad, el todo continúa siendo finito. Pero según Spinoza, sostiene Mendelssohn, sólo un ser infinito en intensidad puede ser absolutamente independiente y no necesita de ningún otro ser para existir. De allí, Mendelssohn concluye:

“Por lo tanto, debe aceptarse, además del conjunto total de seres finitos, que sólo puede ser infinito según su extensión, otro único ser infinito, que no tiene límites según su intensidad. Y dado que según su comprensión, sólo puede haber una única sustancia independiente, entonces debe hacer depender su infinito según la cantidad de este infinito según la intensidad.”

“Er wird also ausser dem totalen Inbegriff aller endlichen Wesen, welcher nur der Ausbreitung nach unendlich seyn kann, noch ein einziges unendliches Wesen zugeben müssen, welches der Stärke nach ohne Gränzen ist. Ja, da nach seinem Geständnisse nur eine einzige Substanz unabhängig seyn kann; so wird er sein Unendliches der Menge nach von diesem Unendlichen der Stärke nach müssen abhängen lassen.”²⁵

La sustancia spinoziana, que Mendelssohn interpreta como un mero agregado infinito de seres finitos, no es verdaderamente infinita y, por lo tanto, es incapaz de subsistir por sí de un modo

²² Cf. JubA 3.2 pp. 107 a 109.

²³ Véase Wolff, *Theologia naturalis* § 706.

²⁴ Cf. JubA 3.2 p. 110.

²⁵ JubA 3.2 p. 110-111.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

absolutamente independiente, tal como la definición de sustancia dada por Spinoza lo requiere. Por consiguiente, si Spinoza acepta la existencia de este ser extensivamente infinito, debería admitir, además, la existencia de un ser verdaderamente infinito.

Ahora bien, es evidente que este ser absolutamente infinito debe ser necesariamente pensado, según Mendelssohn, como el Dios de la filosofía leibniziana. Pues si Spinoza acepta que la sustancia es la totalidad de los seres pensantes y extensos, esto presupone la existencia de un sujeto que, con su pensamiento, unifique la variedad infinita de seres:

“Cada ser pensante, en tanto que es finito, piensa solamente una parte del mundo, una cara y un punto de vista del mundo, que no abarca el conjunto con igual claridad. Según Spinoza, únicamente en el conjunto de todos los seres pensantes, en la totalidad de los seres pensantes, se encuentra el universo en su absoluta claridad. Pero esta totalidad, esto que es tomado en conjunto, muchos en uno, este conjunto presupone un sujeto pensante, que en su representación abarca, reúne y conecta. Sin este sujeto unificante, las partes permanecen aisladas e inconexas, siempre múltiples, y solamente pueden ser unificadas a través de las ideas que las abarcan.”

“Jedes denkende Wesen, wenn es endlich ist, denkt indessen blos einen Theil der Welt, eine Seite und Aussicht derselben, die nicht das Ganze mit gleicher Deutlichkeit umfasst. Blos in dem Inbegriffe aller denkenden Wesen, in dem Totalen derselben, liegt nach dem Spinoza das Weltall in seiner allumfassenden Deutlichkeit. Aber dieses Totale, dieses Zusammennehmen, Vieles in Einem, dieser Inbegriff setzt, wie wir gesehen, ein denkendes Subject voraus, das in seiner Vorstellung umfasst, sammlt und verbindet. Ohne dieses vereinigende Subject bleiben die Theile isolirt und unverbunden, immer noch Vieles, und nur durch die umfassende Gedanken werden sie vereint.”²⁶

De esta manera, sostiene Mendelssohn, su discordia con Spinoza estaría en gran parte concluida y este filósofo, que fue un honesto investigador de la verdad, se transformaría en su *amigo*, pues un hombre que ha dedicado su vida únicamente a la verdad, seguramente no se opondría a ella por tozudez ni por vanidad, sostiene.²⁷ Si esta doctrina es armonizable con la existencia de un Dios extramundano concebido al modo de un sujeto infinito, no hay motivo por el que Spinoza y los spinozistas no podrían ser considerados *aliados* de la filosofía de la Ilustración, para la que ya no representarían la amenaza que Jacobi pretendía.

²⁶ JubA 3.2 p. 112.

²⁷ Cf. JubA 3.2 p. 113.

2. El spinozismo *purificado* de Lessing

Al comienzo del capítulo XIV, Mendelssohn imagina que, si Lessing estuviera presente, le reprocharía *haber refutado a Spinoza pero no al spinozismo*²⁸. Lessing hubiese afirmado que el sistema de este filósofo, como el de cualquier otro mortal, posee imprecisiones y carencias en sus fundamentos. Pero que esto no implica el derrumbamiento de todo el edificio. Un seguidor de Spinoza podría venir luego a suplir esas carencias y subsanar los errores. De modo que la argumentación de Mendelssohn no sólo no prueba que su propia posición es la verdadera sino que tampoco implica que el spinozismo deba ser abandonado. Efectivamente, aún aceptando todas las objeciones de Mendelssohn, hubiese dicho Lessing, la proposición "*Alles ist Eins und Eins ist Alles*" podría seguir siendo verdadera.²⁹

A partir de esta objeción, el capítulo se construye como un diálogo imaginario entre los dos viejos amigos, en el que Lessing es presentado como defensor de una posición que Mendelssohn denomina ya "*spinozismo purificado*" ya "*panteísmo purificado*" y que, según lo anuncia en el título del capítulo, es totalmente compatible con la religión y la moral, en tanto que se las considera como prácticas.³⁰ Nuevamente, encontramos aquí la estrategia que Mendelssohn había expuesto treinta años antes en sus *Philosophische Gespräche*. Si Spinoza ha de ser dejado de lado, en tanto que incurre en errores y no permite explicar ciertos aspectos de la realidad, el spinozismo interpretado a la manera que Mendelssohn propone —es decir, con las categorías leibnizianas— puede ser reivindicado en tanto que no se opone a la religión y la moral. La única diferencia es que ahora tiene que ocuparse también de la delicada cuestión del spinozismo de Lessing.

Este diálogo imaginario está diseñado como un contrapunto de la conversación entre Jacobi y Lessing.³¹ Convencido de que su retrato de Lessing reflejaba más fielmente el verdadero credo de su amigo, Mendelssohn esperaba que, de darse algún día a conocer, el público rechazaría el relato de Jacobi y reconocería que éste presentaba una imagen distorsionada de Lessing, al declararlo como un convencido spinozista que desprecia la libertad de la voluntad.³² Pero además, este diálogo es la ocasión para que Mendelssohn presente su aporte auténtico a la discusión con el spinozismo.

²⁸ Cf. JubA 3.2 p. 114.

²⁹ Cf. JubA 3.2 p. 114.

³⁰ "Verträglichkeit mit Religion und Sittlichkeit, in so weit sie praktisch sind" (JubA 3.2 p. 114).

³¹ Altmann señala que para componer este diálogo ficticio, Mendelssohn pudo haberse basado en muchas conversaciones mantenidas entre los amigos acerca de Spinoza y particularmente en una carta ahora extraviada, datada en el período de Breslau —período en el que Lessing se dedica seriamente a estudiar a Spinoza—, en la que Lessing habría incluido una exposición de este "spinozismo purificado" (cf. Altmann 1973 p. 691).

³² "Ich behöre keinen freien Willen.", dice Lessing en su diálogo con Jacobi (JW IV.1 p. 59).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Efectivamente, las tres objeciones del capítulo XIII de las *Morgentsunden*, que acabamos de analizar, son variaciones sobre la refutación que Wolff había hecho muchos años antes. La originalidad de Mendelssohn reside en su objeción al *spinozismo purificado*, tal como él entiende que Lessing lo defendió.³³ Esta crítica, que vale también para el spinozismo *de Spinoza*, pone en evidencia las propias convicciones de Mendelssohn mucho más claramente que sus otras críticas.

En su diálogo ficticio con su amigo, luego de responder a las objeciones que Mendelssohn hiciera en el capítulo anterior, principalmente mostrando que incluso los teístas no pueden solucionarlas, Lessing se pregunta quién puede asegurar, que nosotros mismos y el mundo que nos rodea poseemos algo más que una *existencia ideal* en el entendimiento divino, que somos algo más que meros pensamientos de Dios y modificaciones de su fuerza primigenia [*Urkraft*].³⁴ Mendelssohn interpreta que su posición consiste *no* en oponerse a la existencia de un Dios extramundano sino en negar que el mundo exista fuera de Dios y caracteriza entonces a esta divinidad lessingiana como un “*unendlichen Egoisten*”.³⁵ A esto, Lessing responde que su panteísmo se parece a una “Hydra de dos cabezas”, una de las cuales lleva la inscripción *todo es uno* y la otra, *uno es todo*. Para matar al monstruo, dice, hay que decapitar a ambas a la vez.³⁶

Mendelssohn desarrolla a continuación la posición de Lessing, inspirándose tal vez en el fragmento que él le había enviado desde Breslau, “*Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*”.³⁷ Sostiene que su amigo fundamenta su credo panteísta en la imposibilidad de encontrar un criterio para distinguir la existencia de un ser en tanto que éste existe en la mente de Dios y su existencia en tanto que existe fuera de la mente de Dios. La distinción entre los pensamientos, lo pensante y lo

³³ Cf. Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. LXXI. Strauss indica que este hecho es una nueva confirmación de que el verdadero origen de este libro era la intención por parte de Mendelssohn de escribir algo acerca del carácter de Lessing. Pues únicamente a través de su interés en Lessing llega Mendelssohn a criticar a Spinoza.

³⁴ “Auch der Theist muß also der wirklich gewordenen Reihe der Dinge eine Art von idealischem Daseyn in dem göttlichen Verstande zuschreiben, und dieses kann der Pantheist seinem System unbeschadet zugeben. Er bleibt aber bey diesem idealischen Daseyn stehen, und wenn der Theist fortrückt und zu dieser Behauptung hinzusetzt: Gott habe dieser wirklichen Reihe der Dinge auch außer sich ein objectives Daseyn mitgetheilt; so zieht jener sich bescheiden zurück und siehet keinen Grund dieses einzuräumen. Wodurch überführt ihr ihn von dieser objectiven Existenz außerhalb des göttlichen Verstandes? Wer sagt uns, daß wir selbst und die Welt, die uns umgiebt, etwas mehr haben, als das idealische Daseyn in dem göttlichen Verstande; etwas mehr sind, als bloße Gedanken Gottes und Modificationen seiner Urkraft?” (JubA 3.2 pp.15-6). Este término *Urkraft* será clave en la interpretación que Herder hará del spinozismo y este párrafo permite sospechar que su interpretación es deudora de esta exposición que hace Mendelssohn de la posición de Lessing. Abordaremos esto en el capítulo 10.

³⁵ JubA 3.2 p. 116. Hay que señalar que el término *Egoist* es utilizado como un sinónimo de *Solipsist*.

³⁶ “Mi panteísmo, si usted quiere, se parece a una Hydra de dos cabezas. Una de estas cabezas lleva la inscripción: todo es uno; la otra: uno es todo. Debéis decapitar ambas al mismo tiempo, si es que deseáis matar al monstruo. Antes de que os atreváis a la hercúlea tarea, prestad mucha atención a las armas, con las que ella podrá defenderse.” [“Mein Pantheismus gleicht, wenn ihr wöllet, einer zweyköpfigen Hydra. Einer dieser Köpfe führt die Ueberschrift: Alles ist Eins; der andre: Eins ist Alles. Ihr müßt beide zugleich abschlagen, wenn Ihr das Ungeheuer tödten wollt. Bevor ihr euch aber an die herkulische Arbeit waget, gebet wohl auf die Waffen Acht, mit welchen es sich vertheidigen dürfte.”] (JubA 3.2 p. 116).

³⁷ Lessing Werke VIII pp.515-517. Véase el capítulo 5.

VIII. *La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo*

que es pensado, señalaría Lessing, sólo vale si lo pensante es una mera facultad. En Dios, no puede haber facultades que no se realizan. De modo que la acción de pensar en Dios coincide con la existencia de los pensamientos pensados por Él.³⁸ Para refutar este panteísmo, sostiene Lessing, hay que mostrar que los pensamientos fuera de la mente de Dios y esos mismos pensamientos en la mente de Dios poseen diferentes predicados.

Mendelssohn no puede aceptar esto. Su argumentación contra el spinozismo purificado muestra que para él, esta doctrina representa una amenaza, no tanto por el hecho de que niega la trascendencia de Dios, sino en razón de sus consecuencias para la noción de yo. Efectivamente, Mendelssohn ve que el panteísmo spinozista amenaza la existencia del yo como algo originario y sustancial. Esta cuestión se revela, pues, como mucho más preocupante para Mendelssohn que el problema de la postulación de Dios como inmanente o como extramundano.³⁹

El problema es, pues, la relación que se establece entre los seres humanos y la divinidad de la que provienen y en qué medida el panteísmo permite la subsistencia del yo. Mendelssohn afirma que existe una prueba irrefutable de su propia existencia como un ente distinto de la divinidad:

“Me parece que existen características infalibles, que permiten distinguir de modo infalible entre mí mismo en tanto que soy objeto y mí mismo en tanto que representación en Dios, entre yo como prototipo y yo como imagen en el entendimiento divino. La conciencia de mí mismo unida a la completa ignorancia de todo aquello que no se encuentra en el ámbito de mi pensamiento, es la prueba más firme de mi sustancialidad fuera de Dios, de mi existencia originaria como prototipo.”

“Mich dünkt, es giebt untrügliche Merkmale, die mich, als Gegenstand, von mir, als Vorstellung in Gott; mich als Urbild, von mir als Bild in dem göttlichen Verstande, auf das untrüglichsste unterscheiden. Das Bewußtseyn meiner selbst verbunden mit völliger Unkunde alles dessen, so nicht in meinen Denkkreis fällt, ist der sprechendste Beweis von meiner außergöttlichen Substantialität, von meinem urbildlichen Daseyn.”⁴⁰

La conciencia que tiene de sí mismo junto con la total ignorancia de todo aquello que no se encuentra en su círculo de pensamientos es la prueba irrefutable de su existencia fuera de Dios, pues la idea que Dios tiene de la extensión de su conocimiento no puede separarse del conocimiento que

³⁸ “Die innere stets wirkende Thätigkeit der göttlichen Vorstellungskraft, erzeugt in ihm selbst unvergängliche Bilder zufälliger Wesen, mit der unendlichen Reihe aller ihrer auf einander folgenden Abänderungen und Verschiedenheiten, und dieses sind wir sammt der Sinnenwelt außer uns.” (JubA 3.2 p. 117)

³⁹ Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. LXXIII.

⁴⁰ JubA 3.2 pp. 117-118.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Dios mismo posee de su propia infinitud, de la realidad de ciertas cosas que permanecen desconocidas para Mendelssohn y que sin embargo se encuentran unidas a su propia existencia.⁴¹ Así pues, al menos en lo que concierne a los seres dotados de conciencia, Mendelssohn sostiene que hay que admitir que éstos poseen una existencia sustancial y originaria fuera de la mente de Dios. Todo esto pone en evidencia, que Mendelssohn supone una cierta igualdad entre Dios y el ser humano.⁴²

Determinada la diferencia irreconciliable entre su posición y la de Lessing, Mendelssohn pasa entonces a describir cómo sería el universo postulado por los panteístas, con el fin de examinar sus consecuencias para la moral y la religión. Nuevamente, al igual que en 1755, lo presenta con conceptos leibnizianos. El universo de los panteístas es el universo tal como existe en la mente de Dios —como una representación de la mejor combinación de seres finitos— y, en tanto tal, debe ser considerado como real, pero no como distinto de Dios. El ser humano también es un pensamiento de Dios, con la particularidad de que posee conciencia de sí, pero ignora todo lo que sucede más allá de sus límites y que, a pesar de su limitación, es capaz de felicidad [*Glückseligkeit*] y de miseria [*Elendes*], en parte por sus propias acciones y en parte por las acciones de los otros seres.⁴³ Así, si bien Spinoza —tal como Lessing lo entiende y tal como Mendelssohn cree entender esta explicación— no distingue entre voluntad y entendimiento, Mendelssohn señala que éste sí hace una distinción entre el conocimiento de la verdad y el conocimiento del bien, al cual llama *voluntad*. De este modo, sostiene que Spinoza y Lessing deben admitir que todo el bien que los seres humanos poseen es un efecto de la voluntad de Dios, en tanto que él ha considerado bueno que nuestra felicidad dependa de ellos o de otros seres. Así planteado, el panteísmo no excluye la existencia de principios morales, sino que la supone:

“Yo, ser humano, pensamiento de la divinidad, jamás dejaré de ser un pensamiento de Dios y en esta infinita sucesión de tiempo, seré feliz o miserable, según reconozca y ame más o menos a Él, mi pensador, según me esfuerce (pues Spinoza debe admitir esfuerzo en estos pensamientos de Dios), según me esfuerce más o menos en asemejarme a esta fuente de mi existencia y en amar a sus restantes pensamientos tanto como a mí mismo.”

⁴¹ Cf. JubA 3.2 p. 118.

⁴² Cf. Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. LXXIII.

⁴³ Cf. JubA 3.2 p. 123.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

“Ich Mensch, Gedanke der Gottheit, werde nie aufhören, ein Gedanke der Gottheit zu bleiben, und werde in dieser unendlichen Folge von Zeiten glücklich oder elend seyn, je nachdem ich ihn, meinen Denker, mehr oder weniger erkenne, mehr oder weniger liebe; je nachdem ich mich bestrebe, (denn auch ein Bestreben muß Spinoza diesem Gedanken Gottes zukommen lassen) je nachdem ich mich mehr oder weniger bestrebe, dieser Quelle meines Daseyns ähnlich zu werden, und seine übrigen Gedanken zu lieben, wie mich selbst.”⁴⁴

Mendelssohn concluye que si Lessing, defensor del spinozismo purificado, acepta todo esto, “la moral y la religión quedan protegidas” y esta doctrina se diferencia de la suya propia en virtud de una mera sutileza “que jamás puede devenir práctica”, esto es, la estéril cuestión de si Dios ha proyectado fuera de sí este mundo o si lo ha introyectado sobre sí mismo.⁴⁵

La gran diferencia entre el spinozismo *purificado* defendido por Lessing y el spinozismo tal como Jacobi lo entiende es que, según Mendelssohn, su amigo atribuye a Dios voluntad y entendimiento, evitando el error de Spinoza de someter a Dios a la necesidad. El universo spinoziano se transforma en el mejor de los mundos posibles leibniziano en tanto que existe en la mente de Dios, previo a la creación. Jacobi, en cambio, comprende el panteísmo spinozista como un irremediable fatalismo en el que la voluntad es una facultad inútil. Al salvar la voluntad como facultad de distinguir el bien y el mal, Mendelssohn concluye que este spinozismo purificado según Lessing lo comprende, deja intacta la moral y la religión, y no se diferencia de su propia posición teísta sino en virtud de una sutileza. Por eso Mendelssohn sostiene que no es difícil reconocer que sólo la falta de comprensión y la mala interpretación pueden llevar esas metáforas más allá de sus límites y caer, según el ánimo de cada uno, en el ateísmo o la *Schwärmerei*.

El capítulo XV está completamente dedicado a desarrollar la posición filosófica de Lessing en conexión con la religión racional y a explicar en qué sentido Mendelssohn le atribuye un panteísmo purificado. Para ello, se introduce un nuevo personaje, “Freund D.”, cuya función es la de discutir que Lessing efectivamente pudiera haber defendido una posición panteísta. Su principal argumento apela al carácter de Lessing y a su gusto por las paradojas, para quien hasta la hipótesis

⁴⁴ JubA 3.2 pp. 123.

⁴⁵ “Wenn mein Freund, der Vertheidiger des geläuterten Spinozismus, alles dieses zugiebt, wie er, vermöge seiner Grundsätze, sicherlich gethan haben würde; so ist Moral und Religion geborgen; so unterscheidet sich ferner diese Schule von unserm System bloß in einer Subtilität, die niemals praktisch werden kann; in einer unfruchtbaren Betrachtung: ob Gott diesen Gedanken des besten Zusammenhanges zufälliger Dinge hat ausstrahlen, ausfließen, ausströmen, oder mit welchem Bilde soll ich es vergleichen? (denn diese Subtilität läßt sich kaum anders, als durch Bilder beschreiben,) ob er das Licht hat von sich wegblitzen, oder nur innerlich leuchten lassen?” (JubA 3.2 p. 124).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

más absurda debía ser presentada y discutida con argumentos válidos.⁴⁶ Mendelssohn asegura que su profundo conocimiento del espíritu de su amigo y las largas conversaciones que tuvieron al respecto lo autorizan a afirmar que efectivamente Lessing fue partidario de una versión de la doctrina spinoziana. Pero afirma nuevamente que este panteísmo refinado [*verfeinerte Pantheismus*] puede coexistir perfectamente con las verdades de la religión y la moral, que sólo se distingue de la posición teísta en un detalle que no tiene ninguna implicancia para la felicidad de los seres humanos.⁴⁷ Para probar que ya desde sus primeros pasos en la filosofía, Lessing se había inclinado hacia la posición de los panteístas, Mendelssohn reproduce un gran número de párrafos del texto que éste le diera para leer poco después de conocerse, *Das Christenthum der Vernunft*.⁴⁸

De este modo, Mendelssohn creía haber logrado su doble objetivo. Por un lado, preparaba al público alemán para una eventual publicación del diálogo que Jacobi decía haber mantenido con Lessing. Por otro lado, mostraba que la doctrina spinoziana, si bien se elevaba como un edificio firmemente construido con rigor geométrico, era incorrecta, pues su definición de sustancia era arbitraria y no lograba explicar el movimiento en el ámbito extenso ni la voluntad en el ámbito pensante y finalmente porque su sustancia no era verdaderamente infinita, sino sólo extensivamente infinita, al ser el mero agregado de infinitos seres finitos. Ahora bien, el spinozismo purificado que Lessing defendía, y que sólo difería de su propia posición en un punto —si la existencia del mundo era externa a Dios o en Dios— tenía la virtud de ser totalmente coherente con los principios de la moral y la religión y, por los tanto, podía ser atribuido al *Aufklärer* sin escándalo ni vergüenza. Sin embargo, esta posición también había sido rebatida por él, al mostrar que existe una prueba irrefutable para sostener la distinción entre Dios y el yo individual.

Pero el berlinés sabía que el verdadero objetivo de Jacobi no era difamar a Lessing, sino utilizar su supuesto spinozismo para propiciar su ataque a la razón ilustrada y denunciar los peligros de una filosofía racionalista que, en lugar de fundamentar la moral y la religión, conducía irremediamente a los hombres hacia el abismo de la negación de libertad humana y de la existencia de Dios. Mendelssohn no podía permanecer silencioso frente a este ataque a sus convicciones más íntimas. Y si bien en el prefacio a sus *Morgenstunden* admite ser consciente de que “su filosofía ya no es la filosofía de ese tiempo”⁴⁹, se siente obligado a emprender una última defensa de su idea de Ilustración.

⁴⁶ Cf. JubA 3.2 p. 131.

⁴⁷ Cf. JubA 3.2 p. 133.

⁴⁸ Véase el capítulo 6.

⁴⁹ “Ich weiß, daß meine Philosophie nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist” (JubA 3.2 p. 4).

3. Mendelssohn y el método de orientación

Más allá de sus posicionamientos opuestos frente a la Ilustración, existe un acuerdo fundamental entre Jacobi y Mendelssohn. Al igual que aquel, éste afirma la existencia de una causa personal e inteligente del universo. De hecho, tal como lo indica su título, las *Morgenstunden* apuntan a probar la existencia de ese Dios, requisito indispensable para la felicidad humana.⁵⁰ Al igual que para Jacobi, un mundo sin Dios es para Mendelssohn una idea insoportable. Sin embargo, el berlinés jamás aceptará el *salto de fe* que su contrincante le propone. Según Mendelssohn y el resto de los representantes de la *berliner Aufklärung*, para justificar las creencias morales y religiosas hay que investigar si éstas son *verdaderas*, si se corresponden con la realidad. Para lograrlo, hay que *conocer* a Dios, la providencia y la inmortalidad. Incluso si estas investigaciones no arriban a ninguna conclusión definitiva, *es necesario investigar* y no abandonarse a la creencia ciega e irracional, la superstición, el fanatismo⁵¹. La creencia religiosa o la máxima moral únicamente tienen valor en tanto que se apoyan sobre fundamentos racionales, sobre juicios metafísicos verdaderos. La investigación desinteresada de la verdad —principio máximo de la *Aufklärung* tal como Mendelssohn la comprende— es, pues, la actividad más excelente y apremiante para el hombre, es el único remedio contra la creencia ciega, la superstición, el *Schwärmerei*.

Esta potencia demostrativa de la razón es lo que Mendelssohn y los ilustrados consideraban como la especificidad de su posición, frente a lo que había sido la filosofía medieval.⁵² Descartes y Leibniz habían logrado demostrar los principios sobre los cuales podía fundarse una metafísica que funcionaba a su vez como el fundamento para la religión y la moral.

Ahora bien, Mendelssohn acepta que, en ocasiones, la razón especulativa se extravía. Sin embargo, no puede admitir la solución planteada por Jacobi, quien pretende abandonar la especulación filosófica y refugiarse en la fe. Mendelssohn propone, en cambio, invocar el auxilio del *gesunder Menschenverstand* o *sensus communis*. Para explicar su posición, recurre a un sueño alegórico.

⁵⁰ “Sin Dios, la providencia y la inmortalidad, todos los bienes de la vida son para mí despreciables, la vida se me revela, para utilizar una metáfora conocida y usualmente mal utilizada, como un marchar contra el viento y durante un temporal, sin el consuelo de encontrar por la noche refugio en un albergue (...).” [“Ohne Gott, Vorsehung und Unsterblichkeit haben alle Güter des Lebens in meinen Augen einen verächtlichen Werth, scheint mir das Leben hienieden, um mich eines bekannten und oft gemisbrauchten Gleichnisses zu bedienen, wie eine Wanderschaft in Wind und Wetter, ohne den Trost, Abends in einer Herberge Schirm und Obdach zu finden (...).”] (JubA 3.2 p. 68).

⁵¹ Cf. JubA 3.2 p. 72

⁵² Para un análisis más detallado de la posición de Mendelssohn frente a la filosofía medieval, véase Strauss Einleitung en JubA 3.2 pp. LX y ss.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Mendelssohn relata un sueño en el que él mismo y un grupo de paseantes son guiados a través de los Alpes por dos personajes: un suizo rústico, fuerte y robusto que no parecía poseer un intelecto sutil y una figura femenina alta y delgada, seria y pensativa, que tenía en sus espaldas algo similar a un par de alas.⁵³ Llegan entonces a una bifurcación en el camino y, luego de una breve discusión, cada uno de los guías toma un sendero diferente. Los caminantes permanecen, confundidos, sin saber a quién seguir. Se acerca en ese momento una tercera figura, una matrona ya entrada en edad [*eine etwas ältliche Matrone*], que viene en su auxilio y les revela la identidad de sus guías. Se trata de Sentido Común [*Gemeinsinn (sensus communis)*] y Contemplación [*Beschauung (contemplatio)*] que, según ella, entraban de vez en cuando en contradicción pero que, tarde o temprano volvían al lugar donde se habían separado para que ella resolviera el desacuerdo. Generalmente, admite, Sentido Común estaba en lo correcto y Contemplación aceptaba el veredicto. Pero en las ocasiones en las que Sentido Común erraba, ésta tenía pocas posibilidades de hacerle admitir que Contemplación estaba en lo cierto. Uno de los paseantes le pregunta, entonces, por su identidad. La mujer responde que, en este mundo, la llaman Razón [*Vernunft*] y, cuando está a punto de revelar su nombre en el cielo, es interrumpida por una horda que, rodeando a Contemplación, amenaza con imponerse por la fuerza sobre Sentido Común y Razón. Los terribles gritos de los fanáticos, que rodeaban ahora a los caminantes, despiertan a Mendelssohn, aterrorizado.

Según Altmann, este sueño ficticio representa, en la forma de una pesadilla, el temor de Mendelssohn ante el clima intelectual cambiante del momento. El materialismo y la *Schwärmerei* amenazaban por igual la autoridad de la razón y los justos reclamos del sentido común. La horda furiosa –seguramente representando a Jacobi– ponía en peligro las conquistas de la Ilustración, fundadas sobre la investigación racional.⁵⁴ Sin ofrecer un análisis detallado de su alegoría, Mendelssohn extrae una máxima para el investigador metafísico:

“Cuando la especulación parece conducirme demasiado lejos del recto camino del sentido común, me detengo e intento orientarme. Vuelvo la vista al punto del que partimos e intento comparar a mis dos guías. La experiencia me ha enseñado que el sentido común usualmente está en lo correcto; y la razón debe pronunciarse de manera muy decisiva en favor de la especulación, si he de seguir a ésta y abandonar al sentido común.”

⁵³ JubA 3.2 p. 81.

⁵⁴ Cf. Altmann 1973 p. 680.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

“So oft mich meine Spekulation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still und suche mich zu orientiren. Ich sehe auf den Punkt zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beide Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß in den mehresten Fällen, das Recht auf Seiten des Gemeinsinns zu seyn pfliget, und die Vernunft muß sehr entscheidend für die Speculation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll.”⁵⁵

Este método de orientación ya había sido esbozado en los *Erinnerungen...* remitidos a Jacobi en 1784. Allí, Mendelssohn admite que el *salto mortale* es una buena vía [*heilsamer Weg*], pero que él no está dispuesto a adoptarla. “Cuando persigo por algún tiempo la especulación, trepando por espinas y arbustos, intento orientarme con el *bon sens*”,⁵⁶ escribe. E interpreta la huida de Jacobi bajo la bandera de la fe como coherente con el “espíritu de su religión”.⁵⁷

Mendelssohn se da así por satisfecho. En primer lugar, había recusado la interpretación que Jacobi había hecho del sistema spinoziano. Remitiendo a las líneas principales de su primera obra publicada, los *Philosophische Gespräche*, muestra que Spinoza puede ser reducido a Leibniz y que, por tanto, la expresión más perfecta de la razón humana se encuentra en el sistema leibniziano. En segundo lugar, recurriendo al método de orientación según el sentido común o el sano entendimiento humano, Mendelssohn creía haber respondido a la principal objeción de su contrincante, esto es, que existe un conflicto entre la razón y la moral, y que este conflicto no puede ser solucionado. En efecto, según su propuesta, cuando la razón especulativa se aleja o se opone a los valores morales, hay que sospechar que se ha perdido el rumbo. La especulación debe detener su marcha y reorientarse apoyándose en el casi siempre infalible *bon sens*.

4. Segunda etapa de la polémica: Spinozismo y *Schwärmerei*

En cuanto su libro salió de la imprenta, Mendelssohn lo envió a Jacobi por correo. A los pocos días recibe la encomienda de Düsseldorf que contenía las *Cartas sobre la doctrina de*

⁵⁵ JubA 3.2 p. 82.

⁵⁶ JW IV.1 p. 109.

⁵⁷ JW IV.1 p. 115. Efectivamente, como quedará claro más adelante, Mendelssohn considera a Jacobi como un representante del cristianismo ortodoxo. El conflicto de Mendelssohn con el cristianismo reside en el valor de la revelación. En tanto que partidario de una religión racional, Mendelssohn no admite la revelación como una vía de conocimiento de Dios. En cambio, en cuanto al concepto de Dios, parecería que no hay discrepancias entre las dos posiciones. Tanto la religión racional de Mendelssohn como el cristianismo postulan un Dios trascendente, creador, libre, personal y bueno.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Spinoza. Con el libro de Jacobi en sus manos, Mendelssohn reconoce que su táctica había quedado desbaratada.⁵⁸

La reacción de Mendelssohn es buscar apoyo en sus amigos y, entre otros, recurre a Kant. El 16 de octubre le envía un ejemplar de sus *Morgenstunden* y una carta en la que ofrece su versión de los hechos y le pide que intervenga en su auxilio. Explica que, mientras él había decidido reservar la exposición de las circunstancias que lo habían conducido a la redacción y publicación de su libro para una segunda parte, Jacobi se le había adelantado y que, en un escrito que había aparecido recientemente, refería con detalle tales circunstancias. Se queja de que Jacobi presenta a “nuestro Lessing”, como un “declarado spinozista” [*erklärten spinozist*]. Según su relato, Jacobi le habría expuesto la doctrina de Spinoza y Lessing habría acordado con todos sus principios fundamentales y “se habría alegrado de haber encontrado, tras una larga búsqueda, un hermano en el panteísmo, que echaba tanta luz sobre el sistema del todo-uno o del uno-todo.”⁵⁹ Además, reprocha a Jacobi haberse retirado al ámbito de la fe. “En realidad, este escrito del Sr. Jacobi es una extraña mezcla, un nacimiento casi monstruoso: la cabeza de Goethe, el cuerpo de Spinoza y los pies de Lavater”⁶⁰, sentencia el berlinés.

Indignado, se pregunta con qué derecho alguien puede hacer pública una correspondencia privada sin consultarlo antes con los involucrados. Pero peor aún, se queja Mendelssohn, Jacobi pretende que Lessing le había confiado a su eventual huésped su verdadero credo filosófico, algo que jamás le había comunicado a él, con quien había cultivado una amistad de treinta años.⁶¹ Jacobi

⁵⁸ El libro de Jacobi también llega a Hamburgo. Dos ejemplares, uno para Elise y otro para su hermano, sin cartas adjuntas, sin ninguna advertencia. “La sola visión del título hizo hervir mi sangre” [“Schon der bloße Anblick des Titels machte mir das Blut ins Gefühl steigen.”] (Carta del 18 de octubre en JubA 13.3 p. 315), escribe la dama a Mendelssohn, pocos días después. Elise relata su indignación al ver cada uno de los mínimos e irrelevantes pasajes de una conversación privada, incluidas las bromas de su amigo, así expuestos al público. La confianza de Lessing estaba siendo traicionada. “Cuán indecorosamente, cuán maliciosamente se comporta aún el hombre más correcto y honesto, cuando su temperatura aumenta o siente que debe defender su ego insultado” [“Wie unschicklich wie schief handelt doch selbst der veste redlichste Mann wenn er in Hitze geräth oder sein beleidigtes Ich vertheidigen zu müssen glaubt”] (*ibidem.*). Aterrorizada al extremo por las consecuencias posibles y ya inevitables de este escrito y, particularmente, por lo que Mendelssohn pensaría ahora de su persona —que ahora se enteraba, palabra por palabra, de todo lo que ella había transmitido a Jacobi—, Elise se pregunta si debe reprocharse haber sido demasiado activa en este asunto, y se despide de su amigo rogándole una palabra de consuelo.

⁵⁹ “Jacobi will Ihm den Spinozismus vordemonstrirt haben; Leibing habe alles mit seinen Grundsätzen übereinstimmend gefunden, und sich gefreuet, nach langem Suchen, endlich einen Bruder im Pantheismus anzutreffen, der über das System des Allein oder Einallerley so schönes Licht zu verbreiten weiß” (JubA 13.3 p. 312).

⁶⁰ “Ueberhaupt ist diese Schrift des Hrn Jacobi ein seltenes Gemische, eine fast monströse Geburt, der Kopf von Göthe, der Leib Spinoza u die Füße Lavater.” (JubA 13.3 p. 312). Johann Kaspar Lavater (1741-1801), teólogo nacido en Zürich, que se hizo famoso por sus tratados de fisiognomía en los que colaboraron Goethe y Herder. En teología, se encontraba vinculado al misticismo y al sentimentalismo. Su polémica con Mendelssohn, que se inicia en 1786, fue un duro golpe para el berlinés, pues Lavater insistía en que éste debía o bien refutar el cristianismo o bien convertirse a él. Al respecto, véase Altmann 1973 cap. 3 “Turning Point: The Lavater Affair” (pp. 194-263).

⁶¹ En efecto, las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* comienzan con una nota, en la que Jacobi afirma que Lessing era consciente de que había sostenido posiciones contrarias a las de Mendelssohn y que durante los últimos años no había existido un verdadero intercambio entre ellos (cf. JW IV.1 p. 42).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

devuelve la gentileza salvándose a sí mismo y abandonando al pobre Lessing indefenso. Exhortando a Kant a expresarse respecto de este comportamiento inaceptable, concluye su carta con las siguientes palabras:

“Temo que la filosofía tiene sus fanáticos, que se presentan tan vehementes y son llevados a hacer prosélitos, casi más que los fanáticos de la religión positiva.”

“Ich fürchte, die Philosophie hat ihre Schwärmer, die eben so ungestüm erfolgen und fast noch mehr auf das Proselyten machen gesteuert sind, als die Schwärmer der positiven Religion.”⁶²

Evidentemente, Jacobi era para Mendelssohn un *fanático*, un entusiasta, un heredero de Lavater un seguidor de Goethe. Pero su fanatismo no era un fanatismo de la religión positiva. En esta carta a Kant, Mendelssohn reconoce que Jacobi es un *Schwärmer* de la filosofía.

En Königsberg, la situación no era nada clara. Por un lado, Mendelssohn tenía motivos para esperar una ayuda de Kant en la lucha contra el fanatismo y la superstición, por más que él reconocía ya en su carta que no existía un acuerdo entre ellos.⁶³ Pero también Jacobi tenía razones concretas para esperar un respaldo por parte de Kant.

Pocos días después de la aparición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Hamann informa a Jacobi que Kant está muy conforme con su presentación y con el contenido general de la obra⁶⁴ y a principios de noviembre, este aliado en la lucha contra la Ilustración le revela un dato clave: había visitado a Kant y éste le había dado para leer la carta de Mendelssohn que éste había adjuntado al ejemplar de sus *Morgenstunden*, del día 17 de octubre. “Le prometí no hacer un mal uso de esta información, pero debo decirle en confidencia que por allí [en Berlín] todos parecen estar muy irritados y furiosos a causa de su librito”,⁶⁵ dice Hamann. Respecto de los planes de su vecino, Hamann afirma que Kant se ha decidido a responder, con toda frialdad, a las ideas de Mendelssohn, a lo cual, admite, él mismo le ha dado ánimo.⁶⁶

⁶² JubA 13.3 p. 313.

⁶³ “so weiß ich doch, daß wir in Grundsätzen nicht übereinkommen” (JubA 13.3 p. 312).

⁶⁴ “Kant ist mir Irehm Vortrag und dem Inhalt der ganzen Aufgabe sehr zufrieden.” (Jacobi Briefwechsel I.4 pp.192-3).

⁶⁵ “Vorgestern besuchte Kant, und gab mir den Brief des mendelssohns zu lesen, mit dem er ihm seine Vorlesungen zugeschickt unter 17 Oct. Ich versprach ihm keinen Misbrauch davon zu machen, und muß Ihnen im Vertrauen sagen, daß man dort über Ihr Büchlein sehr erbittert und aufgebracht zu seyn scheint.” (Jacobi Briefwechsel I.4 pp. 230-1).

⁶⁶ “Kant hat sich vorgenommen, mit aller Kälte, sich in einen Gang mit Mendelssohn einzulassen, woran ich viel Antheil nehme und ihn dazu aufgemuntert habe. Eine kleine Diversion kann Ihrer guten Sache auch nicht schaden.” (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 231).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

Aliarse con Kant contra la Ilustración berlinesa era la intención de Jacobi desde hacía ya muchos años. Su explícita insistencia en la finitud de la razón y los peligros de no respetar sus límites pueden muy bien interpretarse como intentos de evidenciar un acercamiento a la postura kantiana tal como éste la había plasmado en la *Crítica de la razón pura*, aparecida pocos años antes. Así pues, a partir de ese momento, Jacobi decide que su mejor estrategia defensiva en el marco de la polémica que ahora había estallado en el ámbito público era, en efecto, recurrir a Kant. Esto es lo que confiesa a Goethe en una carta del 13 de diciembre.⁶⁷ Jacobi es consciente de las diferencias que los separan –“Kant no desea aceptar la creencia en un mundo material”,⁶⁸ admite– pero confía en que logrará justificar sus propias convicciones frente a los desacuerdos.

Un ataque por parte de Kant a las *Morgenstunden* hubiese sellado su tácita alianza. Sin embargo, el esperado ataque no llega. Pero Kant tampoco responde a la carta de Mendelssohn ni se une a él en la batalla. Poco después Hamann informa a Jacobi que Kant habría abandonado su idea de enfrentarse públicamente al berlinés por dos razones: está muy ocupado con su propio trabajo y, además, las *Morgenstunden* no lo afectan directamente a él, como lo había supuesto primeramente.⁶⁹

Sin duda Kant había tenido razones para considerar las *Morgenstunden* como una declaración de guerra, como ya señalara Schmoltdt.⁷⁰ Mendelssohn habla en el Prefacio del “*alles zermalmender Kant*”,⁷¹ esto es, de Kant, el que todo lo aplasta, y lo presenta como el encargado de continuar la marcha del conocimiento, confiando en que “volverá a construir con el mismo espíritu con el que ha demolido.”⁷² Pero más allá de poder sentirse agredido por el tono de estas referencias,

⁶⁷ “Este otoño he retomado a Kant y, para estar bien preparado, lo he estudiado a fondo. Me encuentro ahora en la tarea de ponerlo en claro desde sus fundamentos. Este animal no se arroja sobre la gente para morderla, pero yace allí en el camino y la gente no sabe si se le permitirá pasar o no. Esto es lo que yo mismo he sentido. Ahora lo emplearé –junto con Hemsterhuis– contra los berlineses. Creo que bajo mi comando ambos prestarán excelentemente sus servicios y me protegerán de los peores ataques” [“Ich habe diesen Herbst den Kant wieder vorgenommen, und ihn, um mich recht gelenk zu machen, im eigentlichen Verstande durchstudiert. Jetzt bin ich darán, ihn von Grund aus zu illustrieren. Dies Thier wird so leicht niemand beißen; aber es liegt denn doch da im Wege, und die Leute wissen nicht, ob sie vorbey dürfen. Mir selbst ist es so gegangen. Nun will ich es fürs erste mitnehmen gegen die Berliner, un dan die andre Hand den Hemsterhuis. Ich denke, sie sollen unter meinem Commando treffliche Dienste leisten, und mir die schlimmste Angriffe vom Leibe halten.”] (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 276).

⁶⁸ “Beyde [Kant und Hemsterhuis] sind Glaubens Helden, obgleich Kant nicht einmahl das Daseyn einer Materiellen Welt glauben will (...)”. Una nota a esta frase, dice: “Er behauptete freylich sie könne auch nicht einmahl geglaubt werden, weil wir nur Erscheinungen haben von –Nichts, das er Etwas nennt. –Ich gebe Dir hiermit den Schlüssel zu dem ganzen System, und seinen wahren Kern, den Kant selbst noch nicht gekostet hat.” (Jacobi Briefwechsel I.4 pp. 276-177).

⁶⁹ Véase la carta del 14 de diciembre Jacobi Briefwechsel I.4 p. 280.

⁷⁰ Schmoltdt 1938 p. 84; también Philonenko 1959 p. 25.

⁷¹ JubA 3.2 p. 3.

⁷² “Das Geschäft sey beßren Kräften aufbehalten, dem Tiefsinn eines Kants, der hoffentlich mit demselben Geiste wieder aufbauen wird, mit dem er niedergedrissen hat.” (JubA 3.2 p. 5).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

sabemos por una carta a Schütz de noviembre de 1785, que Kant juzga este libro como “la obra maestra de las ilusiones de la razón” y lo compara con el “último testamento de la metafísica dogmática.” Le concede, sin embargo, una virtud: ser capaz de reforzar la prueba por el absurdo de la *Crítica de la razón pura*.⁷³

En principio, Kant no tenía ningún motivo para entrar en el debate y menos aún para hacerlo en auxilio de Mendelssohn. Podemos, además, fiarnos del testimonio de Hamann, según el cual Kant se encontraba ocupado en su propio trabajo –podemos suponer, en la redacción de la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*–.

Mendelssohn, en cambio, estaba determinado a no descansar un instante hasta no haber librado la memoria de su amigo de la infame acusación de spinozismo y reivindicado su relación con Lessing. Decide redactar una respuesta al texto de Jacobi. Durante el mes de diciembre trabaja sin descanso en la composición de *An die Freunde Lessings* [A los amigos de Lessing],⁷⁴ que venía a reemplazar la planeada segunda parte de sus *Morgenstunden*.

El motivo de esta respuesta, explica Mendelssohn, es que Jacobi ha lanzado la manzana de la discordia al público y ha acusado a Lessing, el gran defensor del teísmo y de la religión de la razón, de spinozista, de ateísta y de ultrajar a Dios.⁷⁵ Evidentemente, Mendelssohn se aprovecha aquí de la equivocidad del término “spinozismo” y, a diferencia del sentido que le atribuye en sus *Morgenstunden* –donde es considerado como un panteísmo–, aparece aquí según la interpretación jacobiana, es decir, como un sinónimo de *ateísmo*, posición irreconciliable con el teísmo que él atribuye a su amigo. Dada la estrecha amistad que él había compartido con Lessing, el berlinés afirma que conocía perfectamente sus afinidades filosóficas y que ciertamente sabía que él había sido partidario del spinozismo. Pero, aclara, del *geläuterten Spinozismus*, una doctrina que, según él, no significa ninguna amenaza para la religión y la moral y es además tan cercana al judaísmo que Spinoza podría haber continuado siendo un judío ortodoxo, si no se hubiese enfrentado a esta

⁷³ “Man kann dieses letzte Vermächtniß einer dogmatisirenden Metaphysik zugleich als das vollkommenste Product derselben, so wohl in Ansehung des kettenförmigen Zusammenhangs, als auch der ausnehmenden Deutlichkeit in Darstellung derselben ansehen, und als ein nie von seinem Werthe verlierendes Denkmal der Scharfsinnigkeit eines Mannes, der die ganze Stärke einer Erkenntnißart, der er sich annimmt, kennt, und sie in seiner Gewalt hat, an welchem also eine Kritik der Vernunft, die den glücklichen Fortgang eines solchen Verfahrens bezweifelt, ein bleibendes Beyspiel findet ihre Grundsätze auf die Probe zu stellen, um sie darnach entweder zu bestätigen, oder zu verwerfen.” (AK X pp. 428-429).

⁷⁴ *An die Freunde Lessings, Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, con un prefacio de Johann Jakob Engel, Christian Friedrich Vöb, Berlin, 1786.

⁷⁵ “Ueber alle Bedenklichkeiten hinweg, wirft er [Jacobi] den Zankapfel in das Publikum, und klagt unsern Freund, Gotthold Ephraim Lessing, den Herausgeber der Fragmente, den Verfasser des *nathan*, den großen bewunderten Vertheidiger des Theismus und der Vernunftreligion, bey der nachwelt, als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer an” (JubA 3.2 p. 179).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

religión en otros de sus escritos.⁷⁶ La interpretación que Jacobi hace del spinozismo le parece absolutamente incomprensible.⁷⁷

Mendelssohn continúa, entonces, con el fin de mostrar que lo que Lessing afirmó frente a Jacobi en aquella conversación en Wolfenbüttel no fue una confesión. Esto sería una vergüenza para él mismo, pues aceptar la autenticidad del relato de Jacobi implicaba desechar toda una vida de experiencias íntimas y personales, sería una vergüenza también para Lessing, quien es retratado por Jacobi como alguien que ha perdido toda su capacidad de razonar y argumentar racionalmente. Pero sería también una vergüenza para Jacobi, que demuestra ser un irresponsable, por no saber guardar un secreto que le ha sido confiado.⁷⁸

Mendelssohn dedica el resto del escrito a analizar las intenciones de su contrincante. Según él, el objetivo de Jacobi era conducir a aquellos que se encontraban perdidos en el desierto de la especulación, a la senda llana y segura de la fe.⁷⁹ Lessing era, para él, uno entre aquellos a quienes la razón había conducido al abismo del ateísmo. El único motivo por el que Jacobi había provocado esa conversación con Lessing era, según Mendelssohn, el de conducirlo junto a él al ámbito de la fe. Lessing, por supuesto, había detectado esta estratagema y simplemente le había seguido el juego. Así, al proferir su acuerdo con Spinoza no estaba, en realidad, confesando nada, sino simplemente dando más ánimo a Jacobi, para que éste continuara con su espectáculo dialéctico. Así pues, Jacobi había sido engañado por Lessing, quien poseía un profundo gusto por las paradojas y un particular sentido del humor.⁸⁰ La relación entre ellos no había sido tan profunda y sincera como Jacobi lo pretendía. Lessing no le había confiado ningún escandaloso secreto y, además, había logrado descubrir cuál era su verdadero objetivo.

Habiendo fracasado en su intento de convertir a Lessing a un fideísmo irracionalista, sostiene Mendelssohn, Jacobi había decidido presentarlo al mundo como un ateísta, seguidor de Spinoza. No había sido otro su objetivo al ponerse en contacto con él mismo. Todas las acciones de Jacobi, todas sus cartas y escritos apuntaban a una única meta: convertirlo a su cristianismo ortodoxo, místico, entusiasta.⁸¹ Él mismo, le responde Mendelssohn, no requiere de su cura, pues él sólo admite sus verdades fundamentadas en razones racionales.⁸²

⁷⁶ JubA 3.2 p. 181.

⁷⁷ Cf. JubA 3.2 pp. 298 y ss.

⁷⁸ JubA 3.2 pp. 182 y ss.

⁷⁹ "Herr Jacobi geht offenbar darauf aus, seine Nebenmenschen, die sich in der Einöde der Spekulation verlohren haben, auf den ebenen und sichern Pfad des Glaubens zurück zu führen" (JubA 3.2 pp. 186).

⁸⁰ "Der offene, jovialistische Gastfreund, dem die Philosophie und die Lane seines Gastes nicht unbekannt war, würde der Schäkerey balde in Ende gemacht haben." (JubA 3.2 pp. 190).

⁸¹ JubA 3.2 pp. 193. En cierta medida, esta hipótesis es motivada por el final de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, en donde Jacobi cita a Lavater, el religiosos suizo con quien Mendelssohn había tenido la más angustiante

VIII. *La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo*

“Estoy convencido de que para el entendimiento humano que no se encuentra desviado, la evidencia de la religión natural es tan claramente obvia, tan irrefutablemente cierta, como cualquier axioma de la geometría.”

“Nun dünkt mich, die Evidenz der natürlichen Religion sey dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so unumstößlich gewiß, als irgend ein Satz in der Geometrie.”⁸³

Sea cual sea el grado de ilustración que haya alcanzado una persona, sostiene Mendelssohn, ésta se encuentra en posesión de los medios para descubrir las verdades de la religión natural y vuelve a introducir en este texto su posición respecto de la relación entre la especulación y el sano entendimiento humano o sentido común, vuelve a exponer su método de orientación.

“A mi especulación le reconozco únicamente la función de confirmar las afirmaciones del sano entendimiento humano y, en la medida en que sea posible, de transformarlos en conocimiento racional. Mientras que ambos, la sana razón y la especulación, mantienen la concordia, las sigo hacia donde sea que me conduzcan. Tan pronto como se enemistan, busco orientarme y si es posible las hago retroceder hasta el punto del cual hemos partido. Dado que la superstición, las sutilezas de los pastores, el espíritu de la contradicción y la sofistería desfiguran nuestro horizonte con tantas y tan diversas argucias y engaños, debemos recurrir por nuestra parte a medios artificiales para ir en su auxilio. (...) El ser humano, cuya razón aún no ha sido depravada por la sofistería, puede simplemente seguir a su recto sentido, y su felicidad le está asegurada.”

“Meiner Spekulation weise ich bloß das Geschäfte an, die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes zu berichtigen, und so viel, als möglich, in Vernunftkenntniß zu verwandeln. So lange sie beyde, gesunde Vernunft und Spekulation, noch in gutem Vernehmen sind, so folge ich ihnen, wohin sie mich leiten. So bald sie sich entzweyen: so suche ich mich zu orientiren, und sie beide, wo möglich, auf den Punkt zurückzuführen, von welchem wir ausgegangen sind. Da Aberglaube, Pfaffenlist, Geist des Widerspruchs und Sophisterei uns durch so vielerlei Spitzfindigkeiten und Zauberkünste den Gesichtskreis verdrehet, und den gesunden

disputa. Lavater había intentado convencer a Mendelssohn de que debía abandonar la fe judía y convertirse al cristianismo. Por eso, Mendelssohn parece convencido de que Jacobi y Lavater traman en conjunto algo contra él (cf. Altmann 1973 pp. 730 y ss.

⁸² “... daß die Kur an mir vergeblich angebracht sey, und daß ich in Absicht auf Lehre und weige Wahrheiten keine andre Ueberzeugung kenne, als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe.” (JubA 3.2 p. 194).

⁸³ JubA 3.2 p. 197.

VIII. *La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo*

Menschenverstand in Verwirrung gebracht haben, so müssen wir freilich wieder Kunstmittel anwenden, ihm zu Hilfe zu kommen. (...) Der Mensch, dessen Vernunft durch Sophisterei noch nicht verdorben ist, darf nur seinem geraden Sinn folgen, und seine Glückseligkeit stehet fest.”⁸⁴

La razón de Jacobi, en cambio, sí ha sido envenenada por la sofistería y el resultado se ve en su propuesta del salto mortal. Pues, al proponer abandonar la filosofía —que según su razón sofística conduce necesariamente al ateísmo y al fatalismo, es decir, al spinozismo— y resguardarse bajo la bandera de la fe y la creencia, Jacobi no hace sino degradar, *humillar* a la razón:

“Retorna a la fe de sus padres, fuerza a la razón desbocada a obedecer al poder de la creencia triunfante, elimina las dudas que surgen, tal como lo hace en el apartado final de su libro, apelando a la autoridad y a dictámenes no justificados.”

“Er kehre zum Glauben seiner Väter zurück, bringe durch die siegende Macht des Glaubens die schwermäulige Vernunft unter Gehorsam, schlage die aufsteigenden Zweifel, wie in dem Nachsatze seiner Schrift geschieht, durch Autoritäten und Machtsprüche nieder”⁸⁵.

Tan pronto como concluyó la redacción del manuscrito, Mendelssohn decidió llevarlo en persona a lo de su editor, deseoso de librarse de este asunto lo antes posible. Mendelssohn olvida su abrigo. Al regresar a su casa cae enfermo. A los cuatro días muere.

La desaparición de Mendelssohn generó un enorme escándalo. *An die Freunde Lessings* aparece póstumamente el 24 de enero de 1786, con un largo prefacio de Engel, el editor, que relata con detalle la circunstancia que da origen al texto e incluye el parte médico del Doctor Marcus Herz de los últimos días y el deceso de Mendelssohn.⁸⁶ “La causa inmediata de su muerte, justa y universalmente lamentada, fue precisamente la misma que originó este tratado”,⁸⁷ escribe Engel. La angustiante situación generada por el librito de Jacobi habría debilitado la ya frágil máquina corporal del viejo Mendelssohn quien sacrificó el cuidado de su salud y no descansó hasta no haber concluido la respuesta a tan infames acusaciones. Lo que Engel implicaba sutilmente fue

⁸⁴ JubA 3.2 p. 200.

⁸⁵ JubA 3.2 p. 215.

⁸⁶ “Su muerte fue natural, como muy pocas lo son. Se debió a una apoplejía causada por debilidad. La lámpara se apagó, porque le faltaba aceite. Dada su constitución, sólo un hombre como él, de su sabiduría, autodomínio, moderación y tranquilidad interior pudo mantener la llama encendida durante 57 años” [“Sein Tod war der so seltnen natürlichen, ein Schlagfluss aus Schwäche. Die Lampe verlosch, weil es ihr an Oel gebrach, und nur ein Mann, wie er, von seiner Weisheit, Selbstbeherrschung, Mäßigkeit und Seelenruhe, konnte bey seiner Constitution die Flamme 57 Jahre brennend erhalten.”] (JubA 3.2 p. 180).

⁸⁷ “Den nächsten Anlaß zu diesem hier so gerecht und so allgemein bedauerten Tode gab eben das, was den Anlaß zu dieser Schrift gab.” (JubA 3.2 p. 180).

explicitado en una reseña del texto aparecida ese mismo día en el *Berlinische privilegierte Zeitung* y reimpresa el 27 en el *Hamburger unpartheyischer Correspondent*, en la que K.P. Moritz afirma: "Se convirtió en una víctima de su amistad con Lessing y murió como un mártir defendiendo las prerrogativas de la razón contra el fanatismo y la superstición. Lavater dio el primer golpe. Jacobi concluyó el trabajo".⁸⁸ Parece, pues, que es Mendelssohn quien termina siendo un héroe trágico, tal como él mismo había intentado presentar más de treinta años antes al maldito Spinoza.

5. La apelación a Kant

La muerte de Mendelssohn condujo la polémica a su punto de máxima tensión. En abril de 1786 aparecen, nuevamente de modo simultáneo, otros dos escritos que añaden impulso al debate: *F.H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings* [*F.H.J. contra las acusaciones de M. en su escrito a los amigos de L.*], en donde, como lo indica su título, Jacobi se defiende de las críticas de Mendelssohn y del círculo de sus amigos berlineses, y *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen* [*Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*], escrito por Thomas Wizenmann, pero publicado anónimo.

El libro de Jacobi incluía en la primera página, la imagen de un anatomista examinando un cráneo humano sin prestar atención a una furia que, sobre su cabeza, sostiene con una mano un cartel que reza "*La buena causa*", mientras que con la otra arroja flechas y víboras. Refiriéndose a este grabado, Jacobi habla de las investigaciones de su amigo, el anatomista y filósofo S. T. Sömmering⁸⁹, y critica el despotismo de los *Aufklärer*, quienes, según él, abandonan la búsqueda de la verdad si piensan que ésta contradice lo que *ellos* consideran que es una verdad racional. Efectivamente, Jacobi siempre había desconfiado de la sinceridad de los ilustrados berlineses, que parecían querer servir a dos amos: la verdad, por un lado, que decían perseguir desprejuiciada y desinteresadamente, y al pueblo, por el otro, pues sus convicción básica era que todo el mundo debía poder servirse de la filosofía. Estos dos amos, sin embargo, reclamaban muchas veces cosas

⁸⁸ "Lavaters Zudringlichkeit gab seinem Leben den ersten Stoß. Jacobi vollendete das Werk" (citado en Scholz 1919 pp. LXXVI).

⁸⁹ Samuel Thomas von Sömmering (1755-1830) había publicado una obra titulada *Über die körperliche Verschiedenheit des Mohren vom Europär*. Este científico había estudiado la constitución física de los habitantes nativos de África y había llegado a la conclusión de que éstos estaban perfectamente adaptados a las condiciones climáticas, mucho mejor que los europeos y que, por lo tanto, no se trataba de seres inferiores sino superiores.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

contrarias y el sueño alegórico que Mendelssohn presentaba en sus *Morgenstunden* parecía poner precisamente este conflicto en evidencia.

Ante esta imagen de los ilustrados, que representan una moral utilitarista y que transforman a la filosofía en esclava del interés popular, Spinoza se presenta para Jacobi como una figura glorificada. Spinoza es para él un verdadero representante del compromiso con la verdad y su vida virtuosa lo transforma asimismo en un ejemplo de felicidad:

“Y que seas alabado, gran, ¡santo *Benedictus!* ¡Al filosofar sobre la naturaleza del ser supremo, pudiste haberte confundido en las palabras, pero su verdad se encontró en tu alma y su amor en tu vida!”

“Und sei du mir gesegnet, grosser, ja heiliger *Benedictus!* Wie du auch über die Natur des Höchsten Wesens philosophieren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele, und seine Liebe war dein Leben!”⁹⁰

Como señala Timm, el Santo Spinoza de Jacobi apunta a dar valor a la subjetividad ética y religiosa que su propia postura implicaba y que se oponía al utilitarismo calculador y engañoso de los *Aufklärer*.⁹¹ Un error filosófico no puede poner en peligro la verdad vivida, experimentada inmediatamente en los corazones de los hombres. En un sentido completamente anti-spinozista, Jacobi atribuye aquí a Spinoza la encarnación de un ideal ético que no sólo es independiente sino que se opone a la investigación racional.

A lo largo del extenso texto, Jacobi responde punto por punto a las acusaciones que Mendelssohn le hacía en *An die Freunde Lessings*, refiriéndose también a los textos del mismo Lessing. En primer lugar, niega haber traicionado la amistad de éste, pues no le había expresado su deseo de mantener esa conversación en secreto. En segundo lugar, justifica su decisión de haber publicado la correspondencia privada con Mendelssohn diciendo que no había motivos por los cuales éste tuviese el derecho de presentar su visión de los hechos y de plantear la cuestión según sus intereses. En tercer lugar, confiesa haberse sentido escandalizado por la idea de un Lessing partidario de un *spinozismo purificado*, que no tiene sentido y que, en el fondo, hace quedar a

⁹⁰ F. H. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* en JW IV.2 p. 245.

⁹¹ Cf. Timm 1974 p. 312.

VIII. *La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo*

Lessing como un imbécil. Finalmente, rechaza la acusación, de haber intentado convertir a Lessing y a Mendelssohn al cristianismo.⁹²

Pero el reproche que más preocupa a Jacobi es, sin duda, el de ser un entusiasta, un *Schwärmer*, un enemigo de la razón. Se defiende enérgicamente:

“Se sostiene que he «injurado» a la razón, porque afirmo, según la doctrina de los teístas, que ella no puede demostrar apodícticamente la existencia de Dios y que no logra refutar satisfactoriamente las objeciones en su contra. He añadido que «toda la filosofía conduce al ateísmo». Soy un «fanático y quiero imponer la fe ciega o incluso la creencia en los milagros» porque sostengo que sólo se puede creer en Dios y que únicamente en la *práctica* esta creencia se puede volver inquebrantable.

Pero, entonces... ¿Y Kant, que enseña esto mismo desde hace más de seis años, no ha injuriado a la razón, no es un Schwärmer, no desea instaurar una fe ciega y una creencia en los milagros?”

“»Ich habe die Vernunft ‚gelästert‘ – weil ich behaupte, dass sie das Dasein Gottes, nach der Lehre der Theisten, nicht apodiktisch dartun, und die Einwürfe dagegen nicht befriedigend widerlegen kann: – ich habe damit gesagt, dass alle Philosophie zum Atheismus führe«. – »Ich bin ein Schwärmer – und will dem blinden oder gar dem Wunderglauben forthelfen«, – weil ich behaupte, man könne an Gott nur glauben, und nur praktisch sich in diesem Glauben unbeweglich machen.

Wie, darum? – und Kant, der dasselbige seit mehr als sechs Jahren lehrt, hat die Vernunft nicht gelästert, ist kein Schwärmer, will nicht einem blinden oder Wunderglauben forthelfen?”⁹³

Para sostener su afirmación, Jacobi reproduce algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura*, en los que Kant establece que la fe en Dios y en la inmortalidad del alma es sólo *moralmente* cierta.⁹⁴ Tal como lo había adelantado en su carta a Goethe, Kant es ahora el as en la manga de Jacobi: si él ha

⁹² Cf. JW IV.2 pp. 169 y ss.

⁹³ JW IV.2 p. 255. Jacobi remite a la reseña escrita por Nicolai, publicada en la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, 65, pp. 630 y ss.

⁹⁴ En “Des Kanons der reinen Vernunft”, en el tercer apartado, titulado “Vom Meinen, Wissen und Glauben”, Kant afirma: “Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er wisse, daß ein Gott und daß ein künftig Leben sei; denn, wenn er das weiß, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen Vernunft betrifft) kann man mitteilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern, ich bin moralisch gewiß etc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne.” (KrV B 856-7).

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

de ser denunciado como un *Schwärmer*, fanático, entusiasta, entonces también el gran Kant caerá con él.⁹⁵

El escrito termina con un párrafo en el que presagia una batalla desigual, en la que él se encuentra solo frente a una legión. “La multitud se deja engañar fácilmente por la multitud”,⁹⁶ exclama pero admite que confía en que, si él puede resultar vencido, sus ideas no lo serán tan fácilmente. Un segundo grabado, en la última página del libro, presenta la imagen de un huevo de avestruz en la arena rodeado de cuervos y aves carroñeras que intentan romperlo con su pico mientras el avestruz observa la escena en calma, escondido entre los arbustos.

La referencia explícita a la *Crítica de la razón pura* hacía que la actitud silenciosa de Kant no pudiera sostenerse por mucho más tiempo. Si hasta ese momento había logrado mantenerse al margen, Jacobi había invocado su nombre como un aliado en su cruzada contra la Ilustración y si Kant no reaccionaba, concedía.

Además, el segundo libro aparecido ese año, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie...*, también le brindaba razones para intervenir. El autor —elogiado por Kant en una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica* como “el muy sutil y muy lúcido”⁹⁷— presenta las diferencias y similitudes entre las posturas de Mendelssohn y Jacobi. Pero a la vez, logra desligar la discusión de las personas y poner en evidencia su dimensión filosófica y problemática. Así, contribuye a replantear el estado de la controversia y a mostrar qué es lo que realmente estaba en discusión. Al hacerlo, da un nuevo giro a la polémica, y pone en evidencia su significado para la época⁹⁸. Las conjeturas acerca de quién es el responsable de esta obra son

⁹⁵ Como bien lo señala Alexis Philonenko, efectivamente en la *Crítica de la razón pura* y en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* se encuentra el mismo concepto de *lo racional*. Jacobi sostiene, en esa obra, que la razón no puede elevarse a lo incondicionado y que la cadena de razones no es más que mediaciones al infinito. El sistema de Spinoza debe por lo tanto afirmar la necesidad universal y, además, no logra nunca alcanzar la certeza de la existencia del mundo. La *Crítica de la razón pura* afirma, por su parte, que la razón, considerada como la capacidad de cierta forma lógica del conocimiento, es la facultad de juzgar mediatamente [“Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntnis betrachtet, ist das Vermögen zu schließen, d.i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urteils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urteilen.” (KrV A 330-331)]. De allí se sigue que la razón, en tanto que simple facultad de mediación, jamás alcanza la existencia como posición absoluta. Para ello hay que recurrir, sea a la intuición, si se trata de cosas sensibles, sea a la creencia, si se trata de entes suprasensibles (cf. Philonenko 1959 p. 22).

⁹⁶ JW IV.2 p. 273.

⁹⁷ “sehr feinen und hellen Kopfe” (AK V 143).

⁹⁸ Sobre la polémica entre Kant y Wizenmann, véase Beiser 1987 pp.109 y ss.

VIII. La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo

variadísimas y muchos creen que se trata de Herder⁹⁹. Su autor, sin embargo, era el joven Thomas Wizenmann.¹⁰⁰

El libro está en su mayor parte dedicado a refutar la posición de Mendelssohn y a denunciar su noción de *bon sens* como equívoca y confusa. Pero la virtud de este sin duda talentoso escritor es haberse dado cuenta de que, al fiarse del sentido común, Mendelssohn abandona, al igual que Jacobi, el ámbito de la razón pura para abrazar la fe.¹⁰¹

Frente a ambas posiciones, Wizenmann sostiene una tercera. Su convicción es que el origen de la creencia no puede ser, como lo pretende Jacobi, una revelación interna, una certeza inmediata experimentada en el interior de cada individuo. Según él, la fe debe fundamentarse en la revelación histórica tal como ésta se encuentra narrada en la Biblia.¹⁰²

Pero además, el libro de Wizenmann se encuentra repleto de terminología kantiana. Esto es lo que motiva que Schütz, un discípulo de Kant, intente mostrar las diferencias que existen entre estos dos filósofos en una reseña del libro que aparece el 26 de mayo en el *Allgemeine Literatur Zeitung*. Recurriendo a numerosas citas de la *Crítica de la razón pura*, Schütz denuncia a Wizenmann por el uso ambiguo de una serie de términos —como creencia, revelación, manifestación— y presenta la obra como un intento de fundamentar filosóficamente la superstición.¹⁰³ Así, Schütz trata de poner en evidencia que *Die Resultate...* no es tan imparcial como se pretende. El autor se inclina por la posición de Jacobi y, al hacerlo, lo presenta como lo que efectivamente es: como un partidario del irracionalismo religioso.

La muerte de Mendelssohn había dejado a la *Aufklärung* sin su principal defensor y la lucidez con que Wizenmann planteaba los términos del debate entre Mendelssohn y Jacobi para

⁹⁹ Cf. Carta de Hamann a Jacobi del 13 de mayo de 1786 en Jacobi Briefwechsel I.5 p. 206.

¹⁰⁰ Wizenmann, nacido en 1759, había estudiado filosofía y teología en Tübinga. En 1782, mientras ocupaba el cargo de vicario en la ciudad de Esslingen, había publicado su primer libro, *Göttliche Entwicklung des Satan durch den Menschengeschlecht*, que le valió una invitación por parte de Jacobi a visitarlo en Pempelfort. A partir de este primer encuentro en julio de 1783, Jacobi adopta al joven Wizenmann como su protegido y éste se transforma, a su vez, en su mayor confidente. Mientras Wizenmann desarrolla sus funciones como preceptor en casa de una familia de comerciantes de Bremen, Jacobi lo mantiene informado de su intercambio epistolar con Mendelssohn. En junio de 1785 el estado de salud del joven preceptor empeora y ya no puede desempeñar sus tareas. Acepta entonces el ofrecimiento de Jacobi de instalarse en Pempelfort. Allí redacta en el más estricto secreto *Die Resultate...*, que da a leer a Jacobi cuando éste ha terminado de escribir su respuesta a *An die Freunde Lessings*. Acerca de Wizenmann, véase el capítulo que le dedica Timm (Timm 1974 pp. 242-275).

¹⁰¹ Cf. Philonenko 1959 p. 19. Este será el reproche que Kant hará a ambos.

¹⁰² “Podemos estar perfectamente seguros de que el ser humano es incapaz de un conocimiento transcendente de Dios y que por lo tanto no lo conoce si no es por la historia.” [“Wir können demnach vollkommen versichert seyn, daß der Mensch für die transcendente Erkenntnis Gottes nicht gemacht ist; folglich entweder für gar keine, oder für die historische.”] (Wizenmann 1786 p. 253). Según Tavoillot, vemos allí, sin duda más claramente aún que en Jacobi, cómo se opera el pasaje de una crítica interna de inspiración kantiana al desarrollo de un irracionalismo filosófico que anuncia el romanticismo filosófico (cf. Tavoillot 1995 p. 241).

¹⁰³ Cf. Tavoillot 1995 p. 241.

VIII. *La crisis de la Ilustración alemana: ateísmo, spinozismo y fanatismo*

concluir defendiendo la necesidad de una revelación histórica para fundamentar la fe en la existencia de Dios, condujeron a la Ilustración alemana *al borde de la catástrofe*.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Cf. Philonenko 1959 p. 18.

Capítulo IX

Kant y su defensa de la Ilustración.

El spinozismo como dogmatismo

Puede pensarse que, por la agudeza de sus críticas, el apoyo de Wizenmann y la concesión silenciosa de Kant, hacia mediados de 1786, Jacobi se perfila como el vencedor en su batalla contra Mendelssohn y la Ilustración berlinesa. En este sentido, la polémica del spinozismo ha sido incluso considerada como el episodio que pone final a la *Aufklärung*.¹ Jean-Marie Vaysse, por ejemplo, sostiene que más allá de los factores político-religiosos concretos debidos al retorno de la censura en Prusia luego de la muerte de Federico II a finales de 1786, esta polémica significa el fin de la Ilustración alemana. Esto es así, sostiene Vaysse, pues las preguntas que el *Spinozismusstreit* motiva abren un nuevo horizonte de pensamiento y comienza ya a delinear los problemas que serán los de las grandes empresas de destrucción de la metafísica en Marx, Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger.

Sin embargo, la historia muestra que el proyecto ilustrado no estaba de ningún modo cancelado, al menos no para sus protagonistas. Si el *Spinozismusstreit* puso en evidencia la crisis de la metafísica moderna y de una Ilustración que confiaba en el absoluto poder de la razón demostrativa, hay que admitir que esta polémica representa asimismo la coyuntura que permite que la Ilustración alemana renazca, triunfante y renovada.²

En efecto, la polémica brinda la ocasión para el surgimiento de un nuevo héroe de la *Aufklärung*. Kant, cuya ayuda había sido reclamada por Mendelssohn y a cuya filosofía había recurrido Jacobi para fundamentar su propia posición, no puede permanecer al margen del debate

¹ Cf. Vaysse 1994 p.10; Beiser 1987 p. 45; Tavoillot 1995 p. XI.

² Cf. Vaysse 1994 p. 11.

por mucho más tiempo. En octubre de 1786, interviene finalmente con un artículo titulado “*Was heißt: sich im Denken Orientieren?*” [“¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”], en el que denuncia las perspectivas de ambos contrincantes como inaceptables, expone sus críticas a la doctrina spinoziana y redefine los contornos de lo que él considera que debe ser la Ilustración.

Así pues, el *Spinozismusstreit*, en tanto que hunde a la Ilustración alemana en una profunda crisis y la obliga a repensarse, a redefinirse, es el evento que sitúa a Alemania, que hasta ese momento no había participado de la crisis de la conciencia europea, a la cabeza del movimiento intelectual europeo.³

A continuación analizaremos la intervención de Kant en la polémica del spinozismo, en tanto que constituye asimismo una redefinición del proyecto ilustrado y una fervorosa defensa de la *Aufklärung*. Veremos que en este contexto expone su crítica a la doctrina de Spinoza y que ésta consiste principalmente en la identificación de su posición con un dogmatismo. La doctrina spinoziana es dogmática, pues no ha realizado la crítica y por lo tanto se fia del método matemático en metafísica. En tanto que representante del dogmatismo, la filosofía de Spinoza conduce tanto al ateísmo como al fanatismo y al abandono de la razón. En este sentido, el spinozismo que se opone a todo teísmo, pone en peligro la moral y el orden político. La lucha contra Spinoza —pero también contra Mendelssohn y contra Jacobi— coinciden en Kant con la tarea de justificar la necesidad de la crítica, que coincide a su vez con la necesidad de difundir y poner en marcha el proceso de la auténtica Ilustración.

1. El fin del silencio de Kant

El 11 de junio de 1786 Johann Erich Biester, director de la *Berlinische Monatsschrift*, escribe a Kant para persuadirlo de que intervenga en el debate. Es, en realidad, la segunda carta que le dirige con este fin. Biester aduce tres razones que, según él, Kant no puede ignorar. En primer lugar, señala que Jacobi lo ha comprometido a tal punto, que su silencio podría ser considerado un asentimiento a la defensa de la fe y el irracionalismo. En segundo lugar, le asegura que la causa de Mendelssohn no se identifica sin más con la causa de la *Aufklärung*, de modo que intervenir por ésta no significaba situarse en el mismo frente de batalla de aquél. En tercer lugar, Biester advierte que se acercaba un cambio en la situación política de Prusia —el estado de salud de Federico II era

³ Cf. Tavoillot 1996 p. IV.

delicado— y era necesario que Kant tomara una posición de modo explícito. No se sabía si la libertad de pensamiento que Federico había garantizado sería reemplazada, luego de la inminente coronación de Federico Guillermo II, por una censura más endurecida. Esto preocupaba a todos los contemporáneos, y debía inquietar más especialmente a un profesor de filosofía que, como Kant, ocupaba un cargo público. Pero además, esto debía concernirle a él especialmente pues, desliza Biester, como consecuencia de la apelación que Jacobi había hecho a su doctrina, muchos hombres respetables creían ver en en la *Crítica de la razón pura* un *ateísmo dogmático* que daba lugar a la *Schwärmerei*.⁴

Kant era acusado, pues, de defender principios metafísicos que podían brindar apoyo a la conclusión de que Dios no existe —en el sentido más llano de ateísmo— y esto abría la puerta al abandono de la razón como fundamento de la religión y la moral, esto es, al irracionalismo de los fanáticos y entusiastas. Se trataba, pues, de una acusación de *spinozismo*.⁵ En efecto, hay motivos para sospechar que así la entendió Kant. Años más tarde, en una carta a Jacobi, Kant afirma que se había visto obligado a entrar en la polémica para “defenderse de la sospecha de spinozismo”.⁶

Si bien algunos años más tarde Jacobi se convencerá de que el sistema del idealismo trascendental no es más que otra configuración de la razón humana y, por lo tanto, lo denunciará como una forma de spinozismo, no había motivos para que, en 1786, Kant creyera que Jacobi y su círculo planearan esta acusación en su contra.⁷ Si Jacobi hubiese atacado a Kant como un spinozista, lo hubiese tenido que hacer en el sentido de su propia interpretación de esta doctrina. Tendría que haber afirmado que el kantismo era un ateísmo y un determinismo. Al contrario, Jacobi

⁴ “Es ist natürlich, daß den wenigsten Lesern die philosophischen Systeme geläufig sind oder Ihrem Gedächtnisse sogleich zu Gebote stehn; zumal ein so neues, so tief durchdachtes, so ungewöhnlich scharfsinniges, als das Ihrige. Wenn die Leser nun finden, daß ein allenthalben auf Wahrheit u. Unschuld trotzender Schriftsteller Sie als seinen übereinstimmenden Zeugen anführt; so wissen sie nicht was sie denken sollen, u. glauben wohl am Ende seinen Anführungen. Ich kann Sie versichern, daß dies schon der Fall bei manchen sehr achtungswürdigen Personen ist, die dadurch irre gemacht sind. Keine gehässigere Beschuldigung aber kann wohl leicht ein aufgeklärter Philosoph erfahren, als die: daß seine Grundsätze entschieden *dogmatischen Atheismus*, u. dadurch die *Schwärmerei* beförderten. Schwärmerei durch Atheismus! das ist Jakobis Lehre, und darin Sie zum Genossen zu haben, entblödet er sich nicht der Welt einbilden zu wollen.” (AK X p. 455-456).

⁵ Philonenko 1959 p. 25.

⁶ “Ich habe es jederzeit für Pflicht gehalten, Männern von Talent, Wissenschaft u. Rechtschaffenheit mit Achtung zu begegnen, so weit wir auch in Meynungen aus einander seyn möchten. Aus diesem Gesichtspuncte werden sie auch meinen Aufsatz in der *Berl. M. S.* über das sich Orientiren, beurtheilen; zu der mich die Auffoderung von verschiedenen Orten, mich vom Verdacht des Spinozisms zu reinigen, wieder meine Neigung genöthigt hat, u. worinn Sie, wie ich hoffe, auch keine Spuhr einer Abweichung von jenem Grundsatz antreffen werden.” (AK XI pp. 76-77).

⁷ Philonenko muestra que en la primera edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, sólo hay una remisión a la doctrina kantiana y se trata del pasaje en el que Jacobi intenta explicar la noción spinoziana de sustancia. Si bien es cierto que Jacobi introduce citas de la *Crítica de la razón pura* al exponer la doctrina de Spinoza, hay que reconocer que el objetivo de esta maniobra es facilitar a los lectores la comprensión de un punto: que en la sustancia, las partes son posteriores al todo, al igual que en la noción kantiana de espacio. Según Philonenko, sería pueril creer que Kant vio allí una acusación de spinozismo (cf. Philonenko 1959 p. 26).

había decidido mostrar que Kant defendía, al igual que él mismo, que los seres humanos tienen una certeza de la existencia de Dios no basada en razonamientos ni en demostraciones.

La acusación contra Kant se encuentra, por el contrario, en una reseña aparecida en marzo de 1786 en la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* en referencia a los "Erläuterungen über des Herrn Professor Kant *Kritik der reinen Vernunft* von John Schulze".⁸ El autor permaneció anónimo. El artículo sostenía que la teoría de las formas de la sensibilidad de Kant hacía que toda diversidad se redujera a mera apariencia y no reconocía más que una única realidad: la cosa en sí, que más allá del espacio y del tiempo podía ser considerada como la sustancia de Spinoza.⁹ Según Philonenko, este artículo muestra a Kant que nadie estaba exento de una acusación de spinozismo, ni siquiera él mismo.¹⁰

Pero la carta de Biester pone en evidencia un aspecto particular de este momento de la polémica, esto es, que los conceptos de spinozismo, ateísmo y fanatismo han quedado entrelazados de modo que se implican mutuamente. En sus *Morgenstunden* Mendelssohn había establecido que el spinozismo brinda fundamentos tanto a fanáticos –y hace referencia a la afinidad de esta doctrina con la Cábala judía, según la interpretación de Wachter también aceptada por Jacobi– como a los ateístas –pues el Dios de Spinoza se opone al Dios del teísmo, fundamento de la religión revelada así como de la religión racional–. Jacobi, en cambio, permanece firme en su interpretación del spinozismo como un ateísmo y, en tanto que punto de llegada de toda filosofía, este hecho es lo que le revela la necesidad de retirarse al ámbito de la fe. "*Schwärmerei durch Atheismus!*", explica Biester. En efecto, él ve que la afirmación del ateísmo necesario de la razón humana es lo que conduce a Jacobi a abandonar la razón y postular un fideísmo irracionalista. Aparentemente, esto mismo es lo que muchos estarían dispuestos a atribuir a Kant: ateísmo dogmático y *Schwärmerei*, esto es, spinozismo.

Todas las acusaciones parecen, pues, entremezclarse en este punto de la polémica. En tanto que da lugar a la *Schwärmerei* –la superstición, el oscurantismo fanático contra el cual la Ilustración se propone luchar–, el spinozismo se revela como un enemigo de la *Aufklärung*. En tanto que conduce al ateísmo –a la negación del Dios teísta–, el spinozismo se presenta como un enemigo de todos aquellos que consideraran necesaria la existencia de un Dios personal y trascendente para garantizar el ámbito espiritual de los seres humanos, el orden moral y político para la vida social. De modo que Kant se enfrenta a una doble tarea. Por un lado, debe combatir contra el spinozismo,

⁸ "Erläuterungen über des Herrn Professor Kant *Kritik der reinen Vernunft* von John Schulze" en *Allgemeine Deutsche Bibliothek* N. 66, pp. 92 a 123.

⁹ Cf. *Allgemeine Deutsche Bibliothek* N. 66 p. 97.

¹⁰ Cf. Philonenko 1959 p. 27.

que se opone tanto a su compromiso con la *Aufklärung* como a su convicción de que Dios existe y que éste es una pieza clave –aunque no el fundamento– de la moral. Además, debe mostrar que la *Crítica* no conduce ni a la negación de la existencia de Dios ni al irracionalismo.

Para ponerse a salvo de toda sospecha, Kant decide redactar un artículo, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, que aparece en la *Berlinische Monatsschrift* de octubre de 1786. Kant presenta aquí su propia interpretación del conflicto entre Mendelssohn y Jacobi y se posiciona en una tercera alternativa, que logra superar las carencias del irracionalismo de Jacobi y del dogmatismo de Mendelssohn y señala las diferencias entre su propia posición y la doctrina de Spinoza. Al hacer todo esto, su artículo se revela como una verdadera profesión de fe de la *Aufklärung*, claro que con grandes diferencias respecto de cómo la entendía Mendelssohn.

Kant estructura su análisis a partir del concepto de *orientación*. La remisión al método expuesto por Mendelssohn tanto en las *Morgenstunden* como en *An die Freunde Lessings* es evidente y el objetivo explícito de Kant es mostrar que la equivocidad de las expresiones utilizadas por el berlinés hace que el resultado sea lo opuesto de lo que él había intentado lograr: pone en peligro la autoridad de la razón, en vez de reforzarla. En este sentido, Kant se reconoce deudor del planteo de los *Resultate...*, cuyo autor había sabido denunciar las similitudes entre el planteo de Mendelssohn y de Jacobi. Ambos injurian a la razón, al someterla ya a un misterioso *Gemeinsinn*, ya a una revelación interior.

Kant se pregunta, pues, qué significa orientarse en el pensamiento, esto es, cómo puede guiarse la razón pura cuando, partiendo de objetos conocidos a través de la experiencia, ésta quiere ampliarse más allá de los límites de la experiencia.¹¹ Sin poder recurrir a principios objetivos de la razón, en el ámbito de lo suprasensible únicamente puede tenerse algo por verdadero tomando como

¹¹ Kant extrae las máximas de la razón en sus aplicaciones al conocimiento de objetos suprasensibles analizando el concepto de “orientarse”. *Orientarse* significa, en el sentido propio de la palabra, “encontrar a partir de una región celeste dada (en tanto que dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones, esto es, encontrar el oriente.” [“Sich orientieren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den Ausgang zu finden.”] (AK VIII p. 134). Para la orientación geográfica, por lo tanto, no basta conocer la ubicación de los planetas y estrellas respecto de los otros objetos celestes, sino que es necesario el *sentimiento* de una diferencia, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Este sentimiento de la diferencia radica en el sujeto y no puede fundamentarse en los objetos, pues Kant sostiene que objetivamente, los diferentes lados no presentan diferencia alguna a la intuición. La conclusión es, pues, que la orientación en geografía requiere un “fundamento subjetivo de diferenciación” [*einen subjektiven Unterscheidungsgrund*] (AK VIII p. 135). También la orientación en un espacio matemático se fundamenta en un sentimiento subjetivo, que logra determinar aún sin contar con datos de la intuición; la posición de los objetos recordados, a partir de las relaciones que guardan entre ellos. Es el sentimiento de la diferencia entre la derecha y la izquierda lo que permite, dice Kant, caminar de noche por calles que uno conoce, cuando no se distingue ninguna casa en la oscuridad. Por analogía a estos conceptos de orientación geográfica y matemática, Kant obtiene su noción de “orientarse en el pensamiento”.

fundamento un *principio subjetivo* de la razón.¹² Este medio subjetivo que brinda apoyo al juicio determinante acerca de algo que jamás puede darse en la experiencia es, según Kant, “el sentimiento de la exigencia propia de la razón”, “*das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses*”.¹³

“cuando no es una cuestión arbitraria el que se quiera juzgar acerca de algo o no, cuando se trata de una exigencia efectiva, una exigencia en la que la razón pende de sí misma, la que vuelve necesario el juzgar; y cuando no obstante la carencia de conocimiento nos limita respecto de los elementos indispensables para el juicio, entonces se requiere una máxima según la cual emitimos nuestro juicio. Pues la razón quiere ser satisfecha.”

“wo es nicht so willkürlich ist, ob man über etwas bestimmt urteilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfnis und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urteilen notwendig macht; und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urteil erforderlichen Stücke uns einschränkt: da ist eine Maxime nötig, wornach wir unser Urteil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein.”¹⁴

Al no poder recurrir a la intuición de objetos, Kant establece que el procedimiento a seguir consiste, primero, en analizar bien el concepto con el que se pretende ir más allá de los límites de la experiencia posible para asegurarse de que no sea contradictorio; luego, someter la relación del objeto con los objetos de la experiencia bajo conceptos puros del entendimiento, de modo que podemos *pensar* algo suprasensible *compatible* con el uso empírico de la razón. Sólo así, sostiene, se puede hacer un uso de estos conceptos evitando el peligro del fanatismo, del delirio.

Es, pues, una exigencia de la razón humana la que conduce a la postulación del concepto de un primer ser originario, pues requiere la noción de lo ilimitado como fundamento del concepto de todo lo limitado. “Esa exigencia la lleva también a la suposición de la *existencia* de ese ser”,¹⁵ afirma Kant. Pues únicamente suponiendo la existencia de un primer ser originario la razón puede

¹² “Orientarse en el pensamiento significa lo siguiente: en caso de que los principios objetivos de la razón sean insuficientes, determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón.” [“Sich im Denken überhaupt orientieren heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.”] (AK VIII p. 136).

¹³ AK VIII p. 136.

¹⁴ AK VIII p. 136.

¹⁵ “so geht dieses Bedürfnis auch auf die Voraussetzung des Daseins desselben [des Uneingeschränkten]” (AK VIII p. 137).

encontrar un fundamento para la existencia de las cosas contingentes de este mundo y para el orden y la finalidad que encontramos en él.¹⁶

Kant denomina *Vernunftglaube*, creencia racional, a la fuente que justifica el juicio "Dios existe".¹⁷ Se trata de una creencia que, por carecer de fundamentos objetivos y basarse únicamente en fundamentos subjetivos, jamás podrá devenir auténtico *saber*, pero que, en el ámbito teórico funciona como una *hipótesis racional* y en el ámbito práctico como un *postulado*.¹⁸ Así pues, esta creencia racional funciona como la brújula por medio de la cual el pensador especulativo puede orientarse cuando se ha aventurado en el terreno de lo suprasensible y el indicador que sirve a la razón común y moralmente sana para encontrar el camino que la conduce a su destinación. Es también el fundamento de toda revelación.¹⁹

De este modo, Kant asume una posición *intermedia* entre Mendelssohn y Jacobi. Por un lado, coincide con Jacobi en que el *conocimiento* no puede justificar a la fe. Efectivamente, no hay principios objetivos a partir de los cuales podría demostrarse la existencia de Dios, sino que es una exigencia subjetiva lo que se encuentra a la base del tener por verdadera esa existencia. Sin embargo, contra Jacobi, no acepta que esto implique que la fe debe provenir de una inspiración interior o de una revelación misteriosa. Esto es, que no sea un conocimiento lo que justifica la fe no implica que no sea la razón la que lo hace. "La última piedra de toque de la verdad es siempre la razón",²⁰ afirma Kant y por eso la creencia en la existencia de Dios es *racional*. Este es justamente su punto de acuerdo con Mendelssohn. Ambos afirman la necesidad de justificar la fe mediante la razón. Ambos atribuyen a la razón la última palabra en la determinación de una verdad. Sin embargo, Kant no acepta que para la justificación racional de la fe se requiera de conocimiento. "Hay que rechazar la alta pretensión de la facultad especulativa de la razón", afirma; pues en la medida que es especulativa, la razón sólo posee la tarea de "purificar de contradicciones el concepto racional común" y de "defender a las máximas de la sana razón de sus propios ataques sofisticos".²¹

¹⁶ Ahora bien, Kant afirma que este *uso teórico* de la exigencia de la razón se encuentra *condicionado* —pues sólo se admite la existencia de lo suprasensible porque queremos juzgar acerca de lo sensible—. El *uso práctico* de la exigencia de la razón, en cambio, es *incondicionado*. Es porque tenemos que juzgar, que suponemos la existencia de Dios. Sin Dios, el concepto de bien supremo carece de realidad objetiva y corre el peligro de ser considerado un mero ideal (cf. AK VIII p. 139).

¹⁷ "so wird nötig sein, dieser Quelle der Beurteilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines Vernunftglaubens." (AK VIII pp. 140-141).

¹⁸ Cf. AK VIII p. 141.

¹⁹ Cf. AK VIII p. 142.

²⁰ "denn der letzte Probestein der Wahrheit ist immer die Vernunft" (AK VIII p. 140).

²¹ "(...) zwar freilich hiebei der hohe Anspruch des spekulativen Vermögens derselben, vornehmlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration), wegfallen, und ihr, so fern sie spekulativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widersprüchen, und die Verteidigung gegen ihre eigenen

Así pues, Kant advierte que ambos contendientes del *Spinozismustreit* parecen volverse contra la autoridad de la razón. Jacobi lo hace explícitamente, cuando propone abandonar la filosofía y refugiarse en la fe. Pero no menos lo hace Mendelssohn, al proponer que la razón especulativa se oriente según lo que él denomina el sentido común, la *sana razón* o el sano entendimiento humano. Si bien Kant está dispuesto a disculpar al berlinés, aduciendo que se trata de una ambigüedad en su expresión, le reprocha no obstante haber dejado abierta la posibilidad de que su método de orientación sirviera como fundamento de la *Schwärmerei*, por el hecho de que parece invitar a la "completa abdicación de la razón"²². Al igual que el autor de los *Resultate...*, Kant está dispuesto a acusar a ambos contrincantes de haber injuriado a la razón, al someterla a un sentido común que se encuentra ya misteriosamente en posesión de la verdad o a una intuición exaltada, que se relaciona inmediatamente con ella. Por eso Kant reprocha tanto a Jacobi como a Mendelssohn, haber logrado lo opuesto de lo que se proponen:

"Por lo tanto, cuando se le niega a la razón su derecho legítimo de hablar primero en asuntos que incumben a los objetos suprasensibles, como la existencia de Dios y del mundo futuro, se abre una ancha puerta a todo delirio, superstición e incluso al ateísmo. No obstante parece que todo en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn ha sido preparado para el derrocamiento, no lo sé bien, si meramente del discernimiento racional y el saber (mediante una supuesta potencia en la especulación) o también incluso de la fe racional, y para instaurar en cambio otra creencia, que cada uno podría adquirir según su gusto."

"Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird: so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobischen und Mendelssohnischen Streitigkeit alles auf diesen Umsturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunftseinsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der

sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft, übrig gelassen werden muß." (AK VIII p. 134). Evidentemente, Kant entiende la razón de un modo muy diferente a Mendelssohn: no se trata de una facultad teórica, cuyo objetivo es conocer las cosas en sí. Kant considera que la razón es una facultad esencialmente práctica (la *Crítica de la razón práctica* aparecería 14 meses más tarde, en enero de 1788), que no describe lo incondicionado sino que lo prescribe, en tanto fin de la conducta. Así, al separar la razón del conocimiento, Kant logra la posibilidad de justificar la fe racionalmente, de modo independiente de la metafísica.

²² "Wer hätte denken sollen, daß dieses Geständniß nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des speculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte (welches in der That unvermeidlich war); sondern daß selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Speculation ließ, in Gefahr gerathen würde, zum Grundsätze der Schwärmerei und der gänzlichen Enthronung der Vernunft zu dienen?" (AK VIII pp. 133-134).

IX. Kant y su defensa de Ilustración. El spinozismo como dogmatismo

Spekulation), oder auch so gar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt."²³

Tanto Mendelssohn como Jacobi han traicionado a la razón. El salto mortal de Jacobi no se encuentra demasiado lejos del *gesunden Menschenverstand* de Mendelssohn. Ambos son la expresión del reconocimiento de que los intentos de la metafísica moderna de fundamentar la fe en Dios en una pura especulación han fracasado. La diferencia entre ellos, tal como lo indica Strauss, es lo que posiblemente haya determinado que Kant ataque más duramente a Jacobi que a Mendelssohn. Pues en el planteo de éste último, la especulación y el sano entendimiento humano o sentido común parecen ser en realidad dos funciones de una misma facultad –la razón que resuelve sus disputas–, mientras que Jacobi plantea a la fe y a la razón como facultades totalmente opuestas y heterogéneas.²⁴

Frente a esta evidente crisis de la metafísica moderna, Kant presenta su propia posición como la única capaz de evitar los peligros del ateísmo y de la *Schwärmerei*. La argumentación kantiana apunta a mostrar que en realidad es el dogmatismo lo que conduce a estas consecuencias y que, al contrario, la filosofía crítica es la única que mantiene a la razón como máxima autoridad. Esta razón impide caer en el irracionalismo y, en tanto que logra fundamentar –aunque sea en principios subjetivos– una fe, evita también el peligro del ateísmo. De este modo, Kant rechaza las acusaciones que se le hacían y las arroja contra Mendelssohn. Efectivamente, en tanto que instaura una supuesta potencia de la especulación, capaz de demostrar la existencia de Dios, Mendelssohn se muestra como un dogmático y, tal como Kant lo afirma en el prólogo de la *Crítica de la razón pura*, es el dogmatismo lo que conduce al ateísmo y al fanatismo.²⁵

La posición de Jacobi también conduce a estos mismos resultados, pero el modo de rebatirla es otro e implica ocuparse de Spinoza. En efecto, Jacobi propone deponer el fundamento racional de la fe y reemplazarlo por una creencia basada en una revelación que no es sino una experiencia interior, individual, incommunicable y, por lo tanto, conduce asimismo ya al delirio, ya al ateísmo. “Casi habría que concluir esto último, cuando se ve que el concepto spinozista de Dios es declarado el único concepto que coincide con todos los principios de la razón y sin embargo como un

²³ AK VIII p. 134.

²⁴ Cf. Strauss *Einleitung* en JubA 3.2 p. LXXVI.

²⁵ Cf. KrV B XXX. Volveremos sobre este punto hacia el final del capítulo.

concepto reprochable.”²⁶ Para combatir a Jacobi hay, pues, que mostrar que el concepto de Dios de Spinoza no es el único coherente con la razón humana.

2. Kant y Spinoza

Kant expresa su opinión acerca de la doctrina de Spinoza en una extensa nota al pie incluida en “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”. Se trata, como suele señalarse, del primer abordaje por parte de Kant de esta doctrina en el período crítico. Efectivamente, antes de 1786 encontramos sólo una mención a Spinoza, precisamente en el artículo que había funcionado como una inspiración para Jacobi: “*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*” publicado en 1763.²⁷ El pasaje en el que hallamos la referencia señala que puede suceder que se atribuyan propiedades a Dios que entran en contradicción unas con otras, y se introduce el concepto spinoziano de Dios como un ejemplo de este absurdo, pues según Kant este Dios “está sujeto a incesantes modificaciones”. La *Crítica de la razón pura* no lo nombra en ninguna de sus dos ediciones y Kant recién volverá a ocuparse del spinozismo brevemente en la *Crítica de la razón práctica*,²⁸ publicada en 1788 y luego con más detalla en la *Crítica del juicio*, de 1790.²⁹

Se ha planteado, por lo tanto, la cuestión de si Kant efectivamente se había ocupado de la doctrina spinoziana antes del estallido del *Spinozismustreit*. Si hemos de fiarnos de las palabras que Hamann le dirige a Jacobi en octubre de 1785, Kant mismo habría admitido no haber comprendido a Spinoza ni tampoco la exposición de Jacobi.³⁰ Como señala Philonenko, esto confirma al menos que Kant ha leído a Spinoza.³¹ Respecto de si ha comprendido o no su doctrina y su significación, Philonenko prefiere plegarse a lo que Jacobi responde a Hamann y poner en duda

²⁶ “Man sollte beinahe auf das letztere schließen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen, und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht.” (AK VIII p. 143).

²⁷ El párrafo dice: “Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des erstern ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existiere, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Sein ganz richtig selbst bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Udinge gegen einander haben. Z. E. Der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.” (AK II p. 74).

²⁸ Cf. AK V p. 102.

²⁹ Véanse los §§ 72 a 85 (AK V pp. 389 y ss.). Aún más numerosas son las referencias a Spinoza en el *Opus Posthumum*.

³⁰ “Kraus sagte mir, daß Kant sich vorgenommen Mendelssohn zu widerlegen, und den ersten Versuch einer polemischen Schrift gegen ihn zu wagen. Er hätte ihm aber gestanden, daß es ihm eben so wie Mendelssohn gienge, und Ihre Auslegung so wenig als den Text des Spinoza sich selbst verständliche machen könnte.” Carta de Hamann a Jacobi del 28 de octubre de 1785 (Jacobi Briefwechsel I.4 pp. 219-220).

³¹ Philonenko 1959 p. 103 nota 3.

el testimonio del vecino de Königsberg: cómo puede creer, le pregunta a Hamann en la respuesta a su carta, que el autor de la *Crítica de la razón pura* se encuentra en la misma situación que Mendelssohn, esto es, que no ha entendido nada ni de Spinoza ni de su propia interpretación.³² También Allison sostiene que, si bien sus obras publicadas no brindan suficientes datos para juzgar acerca del grado de conocimiento que Kant tuvo del spinozismo, las referencias encontradas en sus obras no publicadas –sus lecciones sobre Metafísica y sobre Teología racional y en particular su *Opus Postumum*– sugieren que Kant estuvo bien informado acerca de esta doctrina.³³

Ahora bien, al analizar la nota en la que Kant se ocupa del spinozismo en el artículo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, nos encontramos con un texto que a primera vista es sumamente crítico. Es por esto que tanto Philonenko como Allison recurren para su explicación a otros escritos de Kant –todos ellos publicados luego de su muerte y redactados ya sea por él o por sus estudiantes–.³⁴ Creemos que, si bien es correcto contextualizar las referencias que Kant hace al spinozismo en esta nota con su interpretación de esta doctrina tal como aparece en otros lugares de su obra, esto no es necesario si se toma en consideración el tejido polémico en el que surge este texto y en el que se inscribe su crítica al spinozismo. La oscuridad de Kant en este sitio se relaciona, según nuestra lectura, justamente con la complejidad del problema al que se enfrenta y que pretendemos haber expuesto suficientemente en las páginas anteriores.³⁵

Teniendo esto en consideración, sostenemos que lo que Kant hace aquí no es presentar su interpretación del sistema de Spinoza –cosa que nos permitimos dudar que Kant fuera capaz de hacer en 1786, pues probablemente no tenía un panorama de la doctrina del todo claro– sino que la nota dedicada al spinozismo se enmarca en una discusión, que a su vez es doble. Por un lado, debe rechazar la acusación de spinozismo en su contra. Por otro lado, debe mostrar que el punto de partida de Jacobi es falso y que la noción spinoziana de Dios no es el producto perfecto de la razón humana.

En efecto, la nota comienza con la explicitación de la primera intención de Kant:

³² “Sagen Sie mir doch, Lieber, ob Sie es begreifen, daß es dem Verfaßer der Kritik der reinen Vernunft, eben so wie Mendelssohn ergeht, un der meine Aulegung so wenig als den Text des Spinoza sich selbst verständlich machen kann. Ich habe die Kritik der reinen Vernunft von neuem vorgenommen, und kann nicht anders denken, als daß dieser Aussage eine Sophistery unter liegen muß” Carta de Jacobi a Hamann del 17 de noviembre de 1785 (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 249). Philonenko admite, sin embargo, que es evidente que Kant no se ha ocupado de estudiar a Spinoza, como lo habían hecho Lessing o Jacobi, pues él se preocupó mucho más por su propio sistema que por el de los demás (cf. Philonenko 1959 p. 104 nota 3).

³³ Cf. Allison 1980 p. 201.

³⁴ Véase Philonenko 1959 pp. 36 a 38 y Allison 1980 pp. 201 a 209.

³⁵ Véase especialmente el capítulo 8.

IX. Kant y su defensa de Ilustración. El spinozismo como dogmatismo

“Es difícil de comprender, cómo ciertos intelectuales han podido encontrar en la *Crítica de la razón pura* un apoyo para el spinozismo.”

“Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der *Kritik der reinen Vernunft* Vorschub zum Spinozism finden konnten.”³⁶

Explícitamente, Kant se dispone a responder a la acusación de spinozismo que había sido arrojada contra su propio sistema y acerca de cuyo peligro Biester le había advertido en su carta de unos meses antes. De modo que toda la nota apunta a señalar cuáles son las diferencias entre la doctrina spinoziana y el sistema de la *Crítica de la razón pura*. Esta nota no representa, por lo tanto, en sí misma una exposición de su interpretación del spinozismo sino que contiene la posición kantiana respecto de esta doctrina, en la medida en que ésta ha quedado entrelazada con el problema de la relación que existe entre la razón y la fe, y que constituye el verdadero núcleo del *Spinozismusstreit*.

Kant aduce tres diferencias entre su sistema y el de Spinoza, y una conclusión acerca de la consecuencia necesaria del spinozismo —consecuencia que su filosofía logra evitar:

“La *Crítica* ha cortado por completo las alas al dogmatismo, con respecto al conocimiento de los objetos suprasensibles, y el spinozismo es en este punto tan dogmático, que incluso compite con el matemático en cuanto al rigor de las pruebas. La *Crítica* prueba que la tabla de los conceptos del entendimiento puro debe contener todos los materiales del pensar puro; el spinozismo habla de pensamientos que a su vez piensan, y por lo tanto, habla de un accidente que sin embargo existe para sí como un sujeto, que es un concepto que no se encuentra en absoluto en el entendimiento humano y que tampoco puede ser introducido en él. La *Crítica* muestra que no es suficiente para afirmar la posibilidad de un ser, incluso de un ser pensado, el hecho de que en su concepto no se encuentre nada contradictorio (aunque en caso de ser necesario esté totalmente permitido admitir esta posibilidad). El spinozismo en cambio pretende discernir la imposibilidad de un ser, cuya idea consta de puros conceptos del entendimiento, de la cual se han excluido todas las condiciones de la sensibilidad y en la cual jamás se podrá hallar una contradicción, y por lo tanto no puede sostener esta presunción, que va más allá de todos los límites, en nada. Es por esto que el spinozismo conduce directamente al fanatismo.”

“Die Kritik beschneidet dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozism ist hierin so dogmatisch, daß er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweiset: daß die Tafel

³⁶ AK VIII p. 143.

der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozism spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Akzidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, daß in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sei (wiewohl es alsdann nötigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism gibt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei.³⁷

La primera diferencia señalada por Kant es, creemos, la más *kantiana*, pues remite al planteo conceptual de la *Crítica de la razón pura*. Kant sostiene que el spinozismo es un *dogmatismo*, es decir, que Spinoza no ha realizado el debido examen de su facultad racional antes de comenzar a edificar su metafísica. Sin haber realizado la crítica de sus facultades, Spinoza aplica el método geométrico a la filosofía esperando obtener un sistema tan cierto como el de las matemáticas. Sin embargo, Kant insistía desde hacía tiempo en la necesidad de encontrar un método propio para la metafísica, diferente al utilizado en el ámbito de las matemáticas. Efectivamente, ambas ciencias proceden de manera diferente. La geometría parte de definiciones arbitrarias y demuestra a partir de allí sus proposiciones. La metafísica, en cambio, debe poder justificar sus principios.

Esta diferencia, que apunta a la metodología adoptada por cada uno, ya es, al menos desde el punto de vista de Kant, *suficiente* para establecer la absoluta diferencia entre sus sistemas. La filosofía kantiana es crítica y conoce los límites del uso legítimo de la razón, de modo que no va más allá de estos límites y encuentra en esa limitación la verdadera potencia de la razón, que permanece como la última piedra de toque de la verdad. El spinozismo, en cambio, adopta el método matemático y, sin analizar la naturaleza de la facultad con la que opera, no sólo se aventura temerariamente con sus demostraciones en el ámbito de lo suprasensible sino que además postula definiciones arbitrarias que requieren de una justificación. Pero Kant introduce dos diferencias más, ambas conectadas, como consecuencias, con el reproche de dogmatismo.

La segunda diferencia se desprende del hecho de que Spinoza adoptase el método geométrico. En efecto, Spinoza ha postulado una definición arbitraria de sustancia que Kant denuncia como incompatible con los conceptos puros del entendimiento. Esta definición de

³⁷ AK VIII p. 143.

sustancia, como lo absolutamente infinito, conduce a Spinoza a afirmar la existencia de una única sustancia y, por lo tanto, a sostener que todo lo existente debe ser un modo de la sustancia, un accidente. Esto lo lleva a afirmar que ciertos pensamientos –modos de la sustancia– poseen a su vez pensamientos. La mente humana, por lo tanto, sería “un accidente que sin embargo existe para sí como un sujeto” y este concepto, sostiene, no se encuentra ni puede ser introducido en el entendimiento humano, cuya tabla de categorías había sido establecida en la *Crítica de la razón pura*. Si bien el fundamento de este reproche se encuentra en la doctrina kantiana, cabe señalar que éste se asemeja mucho al reproche que Mendelssohn hace al spinozismo en sus *Morgenstunden*: la sustancia de Spinoza pone en peligro la autonomía y la originalidad del sujeto. La otra alternativa es, como indica Allison, sostener que el sujeto humano se identifica con la sustancia.³⁸ Ambas opciones del dilema planteado por la definición spinozista de sustancia son inaceptables para Kant y ponen en evidencia que, si se acepta esta definición, se arriba a una paradoja respecto de la realidad ontológica de la mente humana –un pensamiento que posee pensamientos–.

Aunque de modo sumamente breve, esto parece ser suficiente para Kant. Al mostrar que la definición de sustancia es arbitraria y que no puede ser pensada con las categorías puras del entendimiento, queda estipulado que el punto de partida de Jacobi es falso. El concepto spinoziano de Dios no puede ser considerado propiamente un concepto de lo suprasensible y, por lo tanto, como un concepto válido de la razón, en la medida en que es pensado por Spinoza con categorías tales como las de sustancia y causalidad, realidad, existencia y necesidad, que únicamente pueden ser utilizados en el ámbito de la experiencia fenoménica. Por lo tanto, el spinozismo no es como pretendía Jacobi el producto más perfecto de la razón humana. El spinozismo no puede ser la única filosofía. Ese lugar quería ser ocupado, precisamente, por la Crítica.

La tercera diferencia que Kant señala entre su propio sistema y el de Spinoza parece más oscura. Philonenko la explica en conjunto con lo dicho inmediatamente antes, esto es, como yendo contra el concepto spinoziano de sustancia.³⁹ Sin embargo, lo que Kant establece aquí como diferencia no tiene tanto que ver con el concepto de Dios, sino con el uso que él y Spinoza hacen de la razón y conciben como legítimo. En este sentido, creemos, por un lado, que se conecta más

³⁸ Allison indica que por momentos Kant parece atribuir esta posición a Spinoza, pues en sus *Philosophische Religionslehre nach Pölitz* caracteriza a esta doctrina como “egoísmo” (cf. Allison 1980 p. 207).

³⁹ Cf. Philonenko 1959 p. 37. Este autor sostiene que para refutar la posición de Jacobi, según la cual el Dios de Spinoza es un producto de la razón humana misma y se encuentra puro de toda contradicción, Kant objeta que el error general de Spinoza es haber atribuido extensión a Dios. Si Dios es un ser espacial, entonces es el todo en el cual se recortan los seres finitos. Dios pasa a ser un agregado de seres espaciales y esto es absurdo (cf. Philonenko 1959 pp. 37-38). Ahora bien, nada de todo esto se encuentra explícito en la nota que estamos analizando. Philonenko debe recurrir a otras obras de Kant, especialmente el texto traducido al francés bajo el título *Pensées successives sur la Théodicée et la Religion* (Vrin, 1972). Si bien las afirmaciones de Philonenko no son, por supuesto, incorrectas, no creemos que tenga éxito en su intento de explicar este punto.

estrechamente con el reproche de dogmatismo y, por otro, que representa una crítica independiente de la anterior.

Kant sostiene que, mientras la Crítica muestra que para afirmar la posibilidad real de un ser, no es suficiente que en su concepto no se encuentre nada contradictorio,⁴⁰ el spinozismo “pretende discernir la imposibilidad de un ser, cuya idea consta de puros conceptos del entendimiento, de la cual se han excluido todas las condiciones de la sensibilidad y en la cual jamás se podrá hallar una contradicción”. Parece, pues, que la ausencia de contradicciones en un concepto no legitima, en el sistema kantiano, la postulación de su *posibilidad real*. Spinoza, en cambio, va tan lejos que incluso postula la *imposibilidad* de un ser, en cuyo concepto puro no hay contradicción. Es obvio que Kant está pensando aquí en la idea tradicional de Dios como trascendente, personal, libre, cuya *imposibilidad* sería según él demostrada por la doctrina spinoziana.⁴¹ Esta afirmación —que el Dios del teísmo es imposible— se sostendría simplemente en la nada.

Efectivamente, si se acepta la suposición de Kant de que el auténtico concepto de Dios, esto es, el *Dios teísta*, es plenamente racional y no contiene ninguna contradicción, entonces una demostración de su imposibilidad sería, en términos kantianos imposible. Esto es precisamente lo que habría hecho Spinoza según Kant: sostener que la posibilidad de este Dios queda anulada. Si Kant supuso que la *Ética* contiene una demostración de la inexistencia del Dios teísta o si considera que ésta sería la contracara o el resultado de la demostración del Dios-sustancia spinoziano, no queda claro a partir de esta nota.

Lo que sí creemos que queda claro, si se consideran estas tres diferencias enunciadas por Kant respecto de la posición de Spinoza, es que su principal reproche y, sostenemos, también su principal aporte a la discusión acerca del spinozismo en Alemania, es la identificación de esta doctrina como un *dogmatismo*. Si bien su rechazo del concepto de Dios spinoziano es asimismo central para la crítica kantiana a esta doctrina, es justo decir que, tal como aparece aquí en la nota de 1786, no se distingue mayormente del reproche que Wolff hiciera al spinozismo —la arbitrariedad de sus definiciones— y parece incluso superponerse con la crítica más original de Mendelssohn —que la inmanencia de Dios implica la anulación del ser humano como sujeto originario—.⁴² El verdadero problema que Kant ve en el spinozismo, y que considera la principal diferencia con su propio

⁴⁰ En efecto, Kant distingue entre la posibilidad lógica y la posibilidad real. La mera ausencia de no contradicción no garantiza que lo pensado en el concepto sea realmente posible, pues atributos lógicamente compatibles pueden contradecirse realmente.

⁴¹ Cf. Allison 1980 p. 207.

⁴² Véanse los capítulos 4 y 8.

sistema, es que Spinoza lleva a la razón especulativa más allá de sus límites y realiza afirmaciones que se sostienen sobre la nada.

Efectivamente, la identificación del spinozismo como un sistema dogmático es lo que explica que Kant concluya su análisis en esta nota afirmando que *el spinozismo conduce directamente al fanatismo*. El uso dogmático de la razón especulativa lleva a la *Schwärmerei* porque de ese modo la razón no posee fundamentos objetivos que sostengan sus juicios, de modo que fácilmente se vuelve contra sí misma y se transforma en sinrazón.⁴³ Si Jacobi había conectado el ateísmo de Spinoza con su necesidad de abandonar la razón, Kant muestra que es su racionalismo dogmático lo que obliga a dar ese salto.

Dos puntos son interesantes de esta conclusión para nuestra investigación. En primer lugar, el hecho de que finalmente Kant acusa a todos los involucrados en la polémica con el mismo cargo: ¡*Schwärmerei!* Al igual que Spinoza, Mendelssohn es un dogmático y su dogmatismo no conduce menos al fanatismo que el de aquél. En sus comentarios al texto de su discípulo Ludwig Heinrich Jakob, *Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*, que puede con todo derecho ser considerado como un texto perteneciente al *Spinozismusstreit*, pues fue escrito en el mismo momento que el artículo analizado y se desenvuelve en el mismo contexto problemático, Kant expone una crítica similar, que incumbe tanto a Mendelssohn como a Spinoza y los sitúa en un mismo plano.⁴⁴ Jacobi, por su parte, es el representante más claro de esta posición, pues explícitamente propone un salto de fe para abandonar la razón, que según él, perdida en el ámbito de lo suprasensible, pretende demostrar una serie de principios metafísicos que vuelven imposible la existencia del Dios del teísmo.

En segundo lugar, vemos que el motivo que había hecho que Jacobi alabara a Spinoza como el filósofo más coherente de la historia de la filosofía, hace que Kant lo rechace y lo denuncie por

⁴³ Allison introduce dos razones adicionales por las cuales Kant tiene motivos para vincular al spinozismo con un fanatismo. En primer lugar, la interpretación según la cual esta doctrina hunde sus raíces en la Cábala judía – interpretación inaugurada por Wachter a la cual hacen referencia tanto Jacobi como Mendelssohn–. En segundo lugar, Allison afirma que se desprende de algunas *Reflexionen* de Kant, que éste consideró al platonismo, al neo-platonismo y al spinozismo como tres etapas sucesivas en la historia del fanatismo (remite a las *Reflexionen zur Metaphysik* 6050 y 6051 en AK XVIII pp. 434-438). Es notable que, en este texto Kant escribe: “El spinozismo es la verdadera conclusión de la metafísica dogmatizante” [“Der spinozismus ist der wahre Schluß der dogmatisirenden Metaphysik”] (AK XVIII p. 436).

⁴⁴ “Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sie bloß auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, daß sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteilen zu entscheiden — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen — und so durch angemessenen Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat” (AK VIII, p. 151)

lograr lo contrario de lo que se propone. Su pretensión de demostrarlo todo a partir de principios racionales y argumentaciones deductivas, en vez de elevar a la razón, la pone en peligro. Pero además, el dogmatismo presenta consecuencias nefastas en el ámbito de la práctica, pues conduce al ateísmo y al fatalismo.

Estas consecuencias nefastas del spinozismo —y de todo dogmatismo— que pone en peligro tanto a la empresa filosófica como a la posibilidad de fundar una moral e incluso una religión que no atentarian contra el orden político vigente en el reino de Prusia, son evitadas por la filosofía crítica kantiana. Por eso el artículo con el que Kant interviene en el *Spinozismusstreit* se revela como una nueva afirmación de que el único camino para lograr la ilustración es el camino de la Crítica. El spinozismo no es la única filosofía y no toda filosofía conduce al ateísmo y al fatalismo. Pues no toda filosofía es dogmática.

3. Una nueva Ilustración

Luego de haber mostrado que tanto el fideísmo de Jacobi como el dogmatismo de Mendelssohn humillan a la razón y luego de haber señalado las diferencias entre su propio sistema y el de Spinoza, Kant concluye “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” con un llamado a sus contemporáneos a reconocer a la razón como la máxima autoridad entre las facultades humanas:

“¡Amigos del género humano y de aquello que es lo más sagrado en este género! Aceptad aquello que os parezca más digno de crédito luego de un análisis cuidadoso y sincero, sean solo facta, sean fundamentos racionales; pero no disputen a la razón aquello que la hace ser el mayor bien sobre la Tierra, esto es, el privilegio de ser la última piedra de toque de la verdad.”

“Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probestein der Wahrheit* zu sein.”

Buscar la piedra de toque de la verdad en la propia razón, añade Kant en la nota al pie, “es la Ilustración”. Esta definición de *Aufklärung*, que ha de considerarse un complemento a la que Kant

había ofrecido en su artículo de 1784, "*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*",⁴⁵ se opone radicalmente a la concepción mendelssohniana.

Como es sabido, tanto Kant como Mendelssohn se sintieron impulsados a responder a la pregunta planteada por el teólogo Zöllner, en una nota al pie de página de un artículo publicado en el número de diciembre de 1783 de la *Berlinische Monatsschrift*: "*¿Qué es la Ilustración?* Esta pregunta, que es casi tan importante como *¿qué es la verdad?* ¿debería ser contestada, antes de que se empezara a ilustrar! ¿Y todavía no he encontrado la respuesta en ningún sitio."⁴⁶ Mendelssohn lo hace primero, en su artículo titulado "*Über die Frage: was heisst Aufklären*",⁴⁷ donde presenta su concepción de la Ilustración oponiéndola a la *Kultur*, ambas manifestaciones de la educación, de la vida de los hombres en sociedad. La cultura atañe, según él, a lo práctico, pues se relaciona, objetivamente, con las técnicas, las artes y las costumbres de un pueblo y, subjetivamente, con las cualidades personales necesarias para el progreso de la vida en conjunto. La *Aufklärung*, en cambio, atañe a lo teórico, pues consiste, objetivamente, en el conjunto de los conocimientos racionales y, subjetivamente, en la habilidad para reflexionar razonablemente sobre las cuestiones de la vida humana. *Kultur* y *Aufklärung* son ambas necesarias e indispensables para lograr el destino del hombre, si bien la primera se relaciona con su destino en tanto que ciudadano y la segunda con su destino en tanto que hombre. El Estado debe tener en cuenta ambos aspectos de la destinación humana y no permitir que las exigencias de uno impidan la realización del otro.

Frente a esta concepción de la Ilustración como la "masa total de conocimientos"⁴⁸ de una nación, Kant prefiere definirla como "la salida del hombre de su auto-culpable minoría de edad."⁴⁹ La minoría de edad es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro y es *autoculpable* cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él. El famoso lema que Kant elige para resumir esta actitud ilustrada es "*Sapere aude!*".⁵⁰ La *Aufklärung* es para él un procedimiento, un proyecto y no un conjunto de saberes o la mera habilidad de pensar y reflexionar.

En este sentido, Kant retoma la caracterización del proyecto ilustrado en 1786 para proponer que la Ilustración consiste en un *principio negativo* del uso de la facultad de conocimiento. Pues

⁴⁵ El artículo aparece en el número de diciembre de 1784 de la *Berlinische Monatsschrift* (pp. 107-116).

⁴⁶ Zöllner, J. F. 1783. "*Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu saktioniern?*". En: *Berlinische Monatsschrift* III, p. 116. Traducido al español por Agapito Maestre en AA.VV. 2007. *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 8-9.

⁴⁷ Cf. *Berlinische Monatsschrift*, septiembre de 1784, pp. 193-200.

⁴⁸ "die Masse der Erkenntnis" (*Ibid.* p. 197)

⁴⁹ "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit." (AK VIII p. 35).

⁵⁰ AK VIII, p. 35

servirse de la propia razón, atreverse a pensar, significa según Kant, preguntarse si es posible convertir en un principio universal del uso de la razón, el fundamento por el cual algo es admitido.⁵¹

La razón parece, pues, justificarse a sí misma como última autoridad, como último criterio de verdad tanto en el ámbito de lo práctico como en el ámbito de lo teórico. No se trata, sin embargo, de una razón especulativa que, mediante sus demostraciones, construye un edificio de conocimientos. Se trata, por el contrario, de una razón que tiene principalmente un uso negativo. El planteo es similar al modo en que Kant justifica la necesidad de la crítica en su *Crítica de la razón pura*. La razón aparece allí como el tribunal ante el cual debe comparecer ella misma, para conocer sus límites y sus usos legítimos. El resultado es lo que Kant denomina la utilidad negativa de la crítica: limitar la razón especulativa al ámbito de la experiencia. Sólo la razón puede, sin embargo, realizar la crítica, descubrir sus propios límites e imponerlos sobre sí misma. De este modo, la razón –tomada aquí en el sentido más amplio del término– se revela como la máxima autoridad en la búsqueda de la verdad, como la facultad inescapable.

Frente a las consecuencias inaceptables que trae consigo el spinozismo en tanto que posición dogmática, esto es, el abandono de la razón y la negación de la existencia de Dios, Kant se preocupa por poner en evidencia que la Ilustración así entendida –el procedimiento según el cual cada uno debe utilizar su razón por sí mismo, sin recurrir a ninguna facultad que se ponga por encima de la razón– implica grandes beneficios tanto para el género humano como para el Estado y la vida en sociedad. Al contrario, continuar injuriando a la razón –tal como según Kant lo hacen tanto Mendelssohn como Jacobi– promete consecuencias calamitosas:

“¡Hombres de gran espíritu y de amplio pensamiento! Venero vuestros talentos y vuestro entrañable sentimiento de humanidad. ¿Pero han reflexionado también acerca de lo que hacéis y de las consecuencias que vuestros ataques tendrán para la razón? Sin duda queréis que la libertad de pensar sea conservada intacta; pues sin ella incluso vuestros impulsos de genio pronto llegarán a su fin. Veamos qué hay que esperar que suceda con esta libertad de pensamiento, si el procedimiento que habéis iniciado se lleva al extremo.”

“Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehere Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren

⁵¹ “(...) seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatzes seines Vernunftgebrauchs zu machen.” (AK VIII pp. 146-147)

Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.”⁵²

Kant sostiene que, si se continúa con el proceso de debilitamiento de la razón, se perderá la libertad de pensamiento. Esto es así porque, además de la coacción civil y la intolerancia, el uso sin ley de la razón se opone a la libertad de pensamiento. Esto último sin duda se aplica tanto a Jacobi, que desea ir más allá de la capacidad racional, ver más lejos de lo que la razón le permite; pero también incumbe a Mendelssohn, que sin conocer las fronteras de la especulación pretende demostrar la existencia de lo suprasensible.

“Si la razón no quiere someterse a la ley que ella se da a sí misma, entonces tendrá que someterse al yugo de las leyes que le da algún otro.”

“Wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muß, die ihr ein anderer giebt.”⁵³

El desconocimiento de la ley que la razón se impone a sí misma conduce a la pérdida de la libertad de pensamiento. No limitar el uso de la propia razón conduce a la esclavitud. La absoluta libertad intelectual se destruye a sí misma.

Pero el uso sin reglas –sin crítica– de la razón no sólo pone en peligro la libertad de pensamiento, sino que presenta otras consecuencias desastrosas tanto para el orden religioso y moral como político. En efecto, Kant sostiene que únicamente la aplicación de la máxima de “pensar por sí mismo”, esto es, la aplicación del proceso negativo según el cual únicamente se acepta algo como verdadero si el fundamento por el cual esto se admite puede ser convertido en un principio universal del uso de la razón, hace desaparecer la superstición y el fanatismo, aunque este procedimiento no provea “los conocimientos necesarios para refutarlos por fundamentos objetivos”.⁵⁴

⁵² AK VIII p. 144

⁵³ AK VIII p. 145.

⁵⁴ “Diese Probe kann ein jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen.” (AK VIII p. 147)

Así pues, si la *Crítica de la razón pura*, que Kant presenta como un tratado del método que la razón ha de seguir, no provee una demostración racional de la existencia de Dios –lo cual constituiría un conocimiento que refuta la superstición y el delirio– al menos sí muestra que ésta demostración es imposible para el ser humano y que, por el contrario, la existencia de Dios se fundamenta en una exigencia subjetiva de la razón práctica.

El dogmatismo filosófico –Spinoza– conduce a la *Schwärmerei* porque sus demostraciones llevan a la razón más allá de su uso legítimo y, al hacerlo, la aniquilan, la transforman en lo que ella no es, y arriban a posiciones irracionalistas. Es en este sentido que ha de entenderse el famoso pasaje del segundo Prólogo a la *Crítica de la razón pura*, que pocos meses más tarde de la publicación de “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” establecerá:

“Tuve pues que anular el saber, para reservar un sitio a la fe; y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático.”

“Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.”⁵⁵

Por ser dogmático, había establecido Kant, el spinozismo abre la puerta al fanatismo. Pero es también en tanto que dogmático, que el spinozismo no deja lugar para la fe. Al postular una razón que, en su uso especulativo, puede demostrar todos los fundamentos de la metafísica, la moral, la religión y hasta la política, Spinoza conduce a la negación de la moral y al rechazo de la creencia. El camino de la crítica, en cambio, muestra la necesidad de limitar ese saber y en esa limitación, acepta una fe que no es conocimiento pero que tampoco es irracional, pues se basa en las exigencias de esa misma capacidad, que de este modo conserva su trono y reina sobre todos los ámbitos de la vida humana.

El dogmatismo es, pues, lo que debe ser combatido y ello no sólo porque traiciona a la naturaleza misma de la razón, siguiendo un método que no le es adecuado. Sino también porque, al no reconocer los límites de la razón, pone la autonomía de la razón en peligro y hace tambalear el proyecto de la ilustración y el ideal de la autonomía humana. Pero además porque una razón

⁵⁵ KrV B XXX. Trad. cast. de García Morente.

dogmática conduce tanto a la *Schwärmerei* como al ateísmo. La propuesta de Kant, en cambio, evita todos estos peligros:

“Sólo por medio de esta [la Crítica] pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición, que pueden ser universalmente dañinos (...).”

“Durch diese [die Kritik] kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können (...)selbst die Wurzel abgeschnitten werden.”⁵⁶

El interés de la *Crítica* coincide, pues, con el de los hombres en tanto que hombres y en tanto que ciudadanos. Coincide, además, con el interés de los Estados, que deben garantizar la libertad suficiente para llevarla a cabo y no amedrentarse por los gritos que profieren las dogmáticas escuelas cuando ven que sus telarañas están siendo rasgadas.

4. Dogmatismo o Criticismo

La publicación de “*Was heißt: sich im Denken orientieren?*” encendió aún más la polémica. Wizenmann, quien también era alcanzado por las críticas de Kant a la posición irracionalista y era denunciado en aquel artículo como un promotor de la *Schwärmerei*, escribió una respuesta: un ensayo titulado “*An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate*”, que apareció en el *Deutsches Museum* en febrero de 1787. El joven ignoto se defiende de las acusaciones y, a su vez, ataca a Kant, diciendo que la posición kantiana, que hace descansar la fe en la razón práctica, conduce a la *Schwärmerei*, pues concluye la existencia de algo a partir de una necesidad de que algo exista. Mencionando a Wizenmann explícitamente, Kant responde a esta crítica en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*. Su justificación de la fe racional consiste en señalar que se fundamenta en una exigencia de la mera razón y no en un deseo de la sensibilidad.⁵⁷ Wizenmann murió pocos días después de la aparición de su ensayo y no llegó a ver la respuesta de Kant. Jacobi,

⁵⁶ “Durch diese [die Kritik] kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, (...)” (KrV B XXXIV-XXXV. Trad. cast. de García Morente)

⁵⁷ Respecto de esta controversia, véase el artículo de Pedro Jesús Teruel Ruiz, “Una nota a pie de página de la Crítica de la razón práctica. La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant” *Thémata: Revista de filosofía* N° 38, 2007, pp. 205-224.

por su parte, tampoco permanece callado. El artículo de Kant aniquila las expectativas que guardaba de que el profesor de Königsberg interviniese a su favor. En pocos meses redacta un obra, en forma de diálogo, titulada *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, en la que, además de justificar su uso del término *Glauben*, expone su crítica a la filosofía kantiana. Su principal objeción—sin la cosa en sí es imposible ingresar al sistema y sin la cosa en sí es imposible permanecer en él⁵⁸—constituye una de las críticas más agudas y más famosas al kantismo.

Sin embargo, puede decirse que una de las consecuencias del *Spinozismustreit* fue la difusión y la amplia aceptación por parte del público alemán de la filosofía kantiana, que representó, con el concepto de fe racional, un punto intermedio entre las dos posiciones inaceptables de Jacobi y de Mendelssohn. A esto contribuyen principalmente las *Briefe über die kantische Philosophie*, que Reinhold comienza a publicar en agosto de 1786—dos meses antes que la aparición del artículo de Kant—en el *Teutsche Merkur*. Su intención era difundir la filosofía kantiana, hacerla comprensible para el gran público alemán. El motivo que había conducido a Reinhold—quien un año antes se había presentado como un durísimo crítico de la filosofía kantiana—a escribir estos textos fue una profunda crisis intelectual. Según lo expone en una carta a Kant, Reinhold se encontraba en una penosa situación, en la que su corazón y su cabeza habían entrado en conflicto. Cuando ya había casi perdido las esperanzas, encontró en la *Crítica de la razón pura* el punto medio que le permitió sobreponerse a la penosa alternativa entre la superstición y la incredulidad.⁵⁹ Como señala Beiser, Reinhold se encontraba preso en el dilema que Jacobi había presentado en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.⁶⁰ La filosofía kantiana le ofreció una salida, un punto medio entre el ateísmo y el fatalismo de la razón científica y el irracionalismo fideísta propuesto por Jacobi. La noción de “*Vernunftglaube*”, desarrollada en los últimos apartados de la *Crítica de la razón pura* y retomada por Kant en el artículo de 1786 que acabamos de analizar,

⁵⁸ Esta crítica se encuentra desarrollada en el Apéndice a *David Hume*, titulado “Sobre el idealismo trascendental” (cf. JW II pp. 289-310). A partir de este momento, Kant se transforma en el principal enemigo de Jacobi.

⁵⁹ “Der von Ihnen entwickelte moralische Erkenntnißgrund der Grundwahrheiten der Religion, das einzige Morceau das mir aus dem ganzen in der Litteraturzeitung gelieferten Auszuge Ihres Werkes verständlich war, hat mich zuerst zum Studium der Kritik d. r. V. eingeladen. Ich ahndete, suchte und fand in derselben das kaum mehr für möglich gehaltene Mittel, der unseeligen Alternative zwischen Aberglauben und Unglauben überhoben zu seyn. Beyde Seelenkrankheiten habe ich in einem seltenen Grade durch eigene Erfahrung kennen gelernt, und ich weiß nicht ob ich von der letztern, von der mich die K. d. r. V. geheilt hat, nicht eben so empfindlich gelitten habe, als von der erstern, die ich gleichsam mit der Muttermilch eingesogen habe, und die, in einem katholischen Treibhause der Schwärmerey, in welches ich in meinem vierzehnten Jahre versetzt wurde, zu einer ungewöhnlichen Heftigkeit gediehen war. Meine Freude über meine radikale Genesung, und der Wunsch zur Verbreitung des von mir so bewährt gefundenen, und gleichwohl von meinen Zeitgenossen zum Theil noch so sehr verkannten Heilmittels das Meinige beyzutragen, haben die erwähnten Briefe über die kantische Philosophie veranlasst.” (Reinhold a Kant, 12 de octubre de 1787, AK X p. 498).

⁶⁰ Cf. Beiser 1987 p. 232.

le permitió justificar su creencia en Dios, su confianza en la inmortalidad y en la providencia, sin recurrir a la razón metafísica sino únicamente con el apoyo de la razón práctica.

Así pues, el tema principal de las *Briefe über die kantische Philosophie* es la cuestión misma que se ocultaba tras el problema de las convicciones filosóficas de Lessing en el *Spinozismusstreit*: los límites de la razón y su autoridad en el ámbito religioso. Según Beiser, fue un golpe maestro del genio de Reinhold, haber elegido el momento justo y el tema justo para poner en evidencia las fortalezas de la filosofía crítica.⁶¹ Kant resplandecía en sus cartas como la tercera vía, que brindaba la posibilidad de burlar la alternativa excluyente planteada por Jacobi. A la disyuntiva: *la filosofía spinozista o la no-filosofía jacobiana*, Reinhold añade y defiende una tercera opción: *la crítica kantiana*.

Las Cartas de Reinhold fueron un éxito. Su autor fue reconocido y considerado uno de los principales representantes de la *Popularphilosophie*, por haber logrado hacer accesible un sistema metafísico complejo a un público amplio y por haber puesto en evidencia las consecuencias prácticas positivas de la filosofía kantiana. Fue convocado a ocupar una cátedra en Jena, donde continuó difundiendo las virtudes del criticismo.

Pronto fue claro que la vía propugnada por Jacobi no podía ser adoptada por las jóvenes cabezas filosóficas. Los pensadores alemanes no estaban dispuestos a abandonar la razón y abrazar la fe. De modo que la triple alternativa ante la cual se encontraban se transformó, nuevamente, en una disyuntiva: *o Kant o Spinoza*. Esto se comprueba en las primeras producciones de Fichte y Schelling, de mediados de la década de 1790, en donde el criticismo kantiano y el dogmatismo spinozista surgen como las únicas dos alternativas filosóficamente válidas.

De este modo, la caracterización del sistema de Spinoza como un dogmatismo se revela como el aporte principal de Kant en la historia de la recepción de esta doctrina en Alemania. Al igual que Kant mismo lo declara en el Prólogo de la *Crítica de la razón pura*, también Fichte y Schelling consideraron que el *dogmatismo* representa la posición frente a la cual surge la filosofía crítica.

Fichte se revela como un verdadero heredero de esta interpretación, la cual juega un papel central en la construcción y el desarrollo de su propio sistema. Fichte conocía los pormenores del *Spinozismusstreit* y, por tanto, la interpretación jacobiana del spinozismo. Hay asimismo indicios

⁶¹ Cf. Beiser 1987 p. 233.

que permiten afirmar que Fichte se ocupó de estudiar directamente a Spinoza.⁶² En efecto, sabemos que Fichte poseía un ejemplar de este libro⁶³ y la importancia que el spinozismo tuvo en su desarrollo intelectual se comprueba al observar que las referencias a Spinoza se encuentran a lo largo de toda su obra⁶⁴.

El diálogo con el spinozismo se revela como central en la génesis de su Doctrina de la ciencia, que, siguiendo el planteo kantiano, se construye en oposición a aquél. El primer párrafo del *Fundamentos de toda la doctrina de la ciencia*, donde se establece el primer principio fichteano, concluye con una advertencia:

“Sostengo aún que, si se sobrepasa el *yo soy*, ¡se llega necesariamente al spinozismo! (...) y que sólo existen dos sistemas completamente consecuentes: el *criticismo*, que reconoce este límite y el *spinozismo*, que lo traspasa.”

“Ich bemerke noch, dass man, wenn man das *Ich bin* überschreitet, nothwendig auf den Spinozismus kommen muss! [...] und dass es nur zwei völlig consequente Systeme giebt; das *kritische*, welches diese Grenze anerkennt, und das *spinozische*, welches sie überspringt”⁶⁵.

Al intentar determinar un fundamento único, que permita explicar el conocimiento humano, Spinoza excede el límite del yo y pretende haberlo encontrado en la sustancia. La consecuencia de este ir más allá del *yo soy* es la negación de la conciencia pura y la transformación de la conciencia empírica un mero producto. Según Fichte, Spinoza hace del no-yo un absoluto. Su sistema se revela, así, como un dogmatismo, que no logra elevarse al punto de vista del idealismo trascendental.

⁶² Ludwig Noack cuenta que Fichte conoció la traducción alemana de la *Ética* de Spinoza aparecida en Frankfurt en 1744 junto con la refutación de Wolff a través del cura párroco que, luego de escucharlo exponer sus dudas acerca de la realidad del libre arbitrio, exclamó escandalizado “¡pero usted es spinozista!” (cf. Noack 1862 p. 31). Este relato instaló en la historia de la exégesis fichteana la imagen de un joven Fichte que, ya en la década de 1780 conocía la filosofía spinoziana y, maravillado por el genio de su autor, adhería con toda convicción a su posición determinista (ver Léon 1922 t. I p. 55).

⁶³ Esto se sustenta indirectamente a partir de una carta que Friedrich Schlegel escribe a Schleiermacher en septiembre de 1800. “Sieh Du hast zwey Bekannte in Berlin, die den Spinosä haben und gewiß ni in den Fall kommen ihn zu brauchen; Der erste ist Herz, der andere Fichte” (Cita tomada de Ivaldo 1992 p. 60, nota 1).

⁶⁴ Ivaldo indica que Fichte tiene especialmente en cuenta a Spinoza en tres momentos claves del desarrollo de su propia filosofía. 1. En el período de Jena, cuando Fichte establece las bases de su Doctrina de la ciencia. 2. En la transición entre el siglo XVIII y el XIX, cuando entra en discusión con Schelling (y se propone determinar la delimitación entre el principio trascendental y ontológico-idealista). 3. En los últimos de su vida, en Berlín, cuando Fichte pretende ofrecer una nueva exposición general del sistema trascendental (cf. Ivaldo 1992 pp. 59-60). Un indicio de la importancia que Fichte concedió a Spinoza es que, en 1795, no duda en señalarlo como la mejor vía de acceso a su filosofía: para comprender mi sistema, escribe a Reinhold en julio de ese año, es útil “mirar a Spinoza” [*Hinsehen auf Spinoza*], pues “a partir de este sistema, el mío puede ser explicado de la manera más adecuada” (GA III,2 p. 348).

⁶⁵ GA I,1 p. 100.

Al igual que Kant, Fichte considera al spinozismo como un sistema dogmático. Pero, como lo había hecho Jacobi, también Fichte sitúa a Spinoza en un lugar privilegiado. El spinozismo es para él la única alternativa a la Doctrina de la ciencia. Pues sólo estas dos posturas filosóficas son posibles: el *idealismo*, que considera las representaciones como productos de la espontaneidad de una inteligencia y el *dogmatismo*, que las considera efectos necesarios de una cosa en sí. Casi repitiendo a Jacobi, Fichte afirma:

“En la medida en que el dogmatismo puede ser consecuente, el spinozismo es su producto más consecuente.”

“Insofern der Dogmatism consequent seyn kann, ist der Spinozism das consequenteste Product desselben.”⁶⁶

En tanto que sus puntos de partida son absolutamente opuestos, dogmatismo e idealismo no pueden refutarse mutuamente. El idealista funda su sistema en un yo autónomo, afirmando la libertad del sujeto. El dogmático niega la autonomía del sujeto pensante y afirma un fatalismo que hace del yo un efecto del mundo material. Como se sabe, la decisión de adoptar un sistema que niega el libre arbitrio o un sistema que niega la subsistencia por sí del mundo depende, según Fichte, de *qué clase de ser humano se es*.⁶⁷

Schelling también considera a Spinoza, en sus primeros escritos, como un filósofo que merece un reconocimiento especial. En su primera obra filosófica, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, de 1794, Schelling se propone mostrar que el principio fundamental de la filosofía no puede ser ni un fundamento material ni un fundamento meramente formal, sino que éste principio únicamente podía residir en el Yo. El sistema de Spinoza es considerado por él como una preparación de este principio.

En 1795 redacta *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* y sus *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. En ambos textos Spinoza aparece como un representante de una posición filosófica que, junto con Kant y Fichte, Schelling denomina *dogmatismo* y contrapone al *criticismo*. En una carta a Hegel de ese mismo año, Schelling deja en claro esta oposición:

⁶⁶ GA I,1 p. 120.

⁶⁷ GA I,1 p. 513.

“Para Spinoza, el mundo (el objeto sin más en oposición frente al sujeto) era todo; para mí, el yo es todo. La verdadera diferencia entre el criticismo y el dogmatismo reside, según me parece, en que aquél parte del Yo absoluto (aún no condicionado por ningún objeto) mientras que éste parte del objeto absoluto o del no-yo. Este último es representado por el sistema de Spinoza, el primero, por el kantiano.”

“Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – Alles, mir ist es das Ich. Der eigentliche Unterschied der kritischen und dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische.”⁶⁸

Tanto el criticismo como el dogmatismo se enfrentan al problema de lo indeterminado, que es el problema central de los textos de Schelling del año 1795. Frente a Spinoza, cuyo principio es el mundo, Schelling prefiere partir del Yo, que él considera el verdadero y único principio de toda filosofía, que se da a sí mismo como lo indeterminado y contiene en sí toda la realidad.⁶⁹ La sustancia spinoziana, en cambio, se presenta como un no-yo y, aún habiendo caído en esta posición, que Schelling considera errónea, Spinoza es merecedor de un inmenso reconocimiento:

“Spinoza fue quien ya había pensado antes el concepto originario de sustancialidad en toda su pureza. Él reconoció que todo lo existente debía provenir de un ser originario puro e inmutable, que todo lo que nace y perece debe tener como sustrato algo que existe por sí mismo, en el cual y a través del cual todo aquello que tuviese existencia, habría sido puesto en la unidad de la existencia.”

“Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Dasein ein reines unwandelbares Ursein, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zugrunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseins gekommen wäre.”⁷⁰

⁶⁸ Aus Schellings *Leben in Briefen*, t. 1 p. 76.

⁶⁹ Cf. SW I,1 pp. 176 y ss.

⁷⁰ SW I,1 p. 194.

IX. Kant y su defensa de Ilustración. El spinozismo como dogmatismo

El spinozismo es, también para Schelling, el “*consequenteste System des Dogmatismus*”,⁷¹ que se caracteriza por haber puesto lo indeterminado en una sustancia, en un absoluto no-yó y por haber fundado su sistema en este concepto. Le faltó el último paso: darse cuenta de que su sustancia debía ser pensada como sujeto.

⁷¹ SW I, I p. 185.

Capítulo X

La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Herder y Goethe

Tanto Goethe como Herder se interesaron por la doctrina de Spinoza, años antes del estallido del *Spinozismusstreit*. Ambos habían encontrado allí un sistema que presentaba muchos elementos afines a sus propias convicciones. Durante la década de 1780 el contacto epistolar y personal con Jacobi volvió a reanimar el interés de ambos por este sistema. La interpretación jacobiana del spinozismo les parecía inaceptable y, durante 1784 y 1785, Goethe, Herder y Charlotte von Stein se abocaron a la lectura en conjunto de la *Ética*. Primero según la traducción alemana de Schmidt, luego en su original latino.

La lectura que Goethe y Herder hicieron del spinozismo es radicalmente distinta a la ofrecida por todos los participantes de la polémica. En vez de rechazar a Spinoza —pues en definitiva, tanto Mendelssohn como Jacobi como Kant reconocían la imposibilidad de adoptar un punto de vista spinoziano— ellos se reconocen como seguidores del filósofo maldito. Esto es así porque, en vez de ver en el spinozismo un ateísmo, un fatalismo o un dogmatismo, tanto Goethe como Herder lo consideraron como la única doctrina capaz de ofrecer un concepto coherente de Dios y de la libertad.

Si Goethe, reticente frente a las abstracciones metafísicas, limitó su participación en el *Spinozismusstreit* a sus charlas con Herder, a la correspondencia con Jacobi y a un fragmento dictado a Charlotte von Stein, Herder en cambio participó públicamente de la polémica con un libro titulado *Gott. Einige Gespräche*, que aparece en 1787. Este texto, que es sumamente influyente en Schelling y Hegel así como en los representantes del Romanticismo, ofrece una reelaboración del sistema spinoziano en clave vitalista que lo vuelve compatible, por un lado, con los últimos avances

de las ciencias naturales, y, por el otro, con los fundamentos de la moral y la religión cristiana –al menos tal como Herder la entiende–.

De este modo, son Herder y Goethe quienes, con su actitud abiertamente reivindicadora combaten la idea de que el spinozismo represente un peligro. La *Ética*, con su noción de *amor Dei intellectualis* como fin de la empresa de conocimiento, se transformó para ellos en un nuevo Evangelio y Spinoza en un nuevo Cristo.¹ En este sentido, Jacobi y Kant denunciarán esta nueva interpretación como un *sincretismo* entre esta doctrina y el teísmo.²

Dedicaremos este último capítulo a reconstruir la posición de Goethe frente al spinozismo a través de los textos, cartas y fragmentos en los que se ocupa de esta doctrina y a exponer la interpretación de Spinoza que Herder publica en el texto con el que interviene en el *Spinozismusstreit*. Veremos que, al igual que Lessing, estos dos pensadores no se sienten satisfechos con los conceptos ortodoxos de la divinidad y recurren a la sustancia spinoziana en busca de una nueva noción de Dios.

1. Goethe y Spinoza

El descubrimiento de Spinoza por parte de Goethe suele ser señalado por los especialistas como uno de los más significativos para su formación intelectual. Goethe mismo reconoce en *Dichtung und Wahrheit* que Spinoza influyó decisivamente sobre toda su manera de pensar.³ En efecto, el spinozismo fue una influencia profunda en diferentes momentos de su vida y en distintos aspectos de su obra. Sin intención de abordar aquí la relación entre Goethe y Spinoza en toda su complejidad,⁴ presentaremos ciertos aspectos del spinozismo goethiano que consideramos

¹ "Spinoza sei euch immer der heilige Christ.", escribe Herder como dedicatoria en el ejemplar de la *Ética* que obsequia a Charlotte von Stein en 1784 (Herder *Sämtliche Werke* t. XXIX p. 697).

² Cf. carta Kant a Jacobi del 30 de agosto de 1789 (AK XI p. 76).

³ "Glücklicherweise hatte ich mich auch schon von dieser Seite, wo nicht gebildet, doch bearbeitet und in mich das Dasein und die Denkweise eines außerordentlichen Mannes aufgenommen, zwar nur unvollständig und wie auf den Raub, aber ich empfand davon doch schon bedeutende Wirkungen. Dieser Geist, der so entschieden auf mich wirkte, und der auf meine ganze Denkweise so großen Einfluß haben sollte, war Spinoza." (Goethe-HA t.10 p. 35).

⁴ La importancia de Spinoza en la obra de Goethe fue aceptada de modo generalizado por la mayoría de los especialistas (véase, por ejemplo, Jelinek 1878, reed. 1996) hasta que W. Dilthey y B. Suphan inauguraron una serie de estudios que relativizan el spinozismo de Goethe y que condujeron a desestimar por completo su importancia. Esta posición fue discutida por Martin Bollacher, cuya investigación ofrece un panorama más ajustado de la influencia de Spinoza en Goethe (véase Bollacher 1969) y también por Hermann Timm, quien se concentra en el período de Weimar (cf. Timm 1974 pp. 275 y ss.). Respecto de las diferentes posiciones que se han defendido en relación a la influencia de Spinoza en Goethe y las dificultades que esta relación plantea, véanse Bell 1984 pp. 147 y ss. y Bollacher 1969 pp. 1-16. Entre los argentinos, Carlos Astrada se ocupó de la relación entre Goethe y Spinoza en su ensayo de 1930, *Goethe y el panteísmo spinociano*.

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

significativos en conexión con la discusión llevada a cabo en Alemania durante el *Spinozismusstriet*. Nos interesa en especial su conexión con Herder y, particularmente el hecho de que Goethe encarna, ya desde la década de 1770, una actitud de rescate hacia Spinoza, que se opone a la vez a la peculiar reivindicación de Jacobi –en tanto que es el filósofo racionalista más coherente– y a la de Mendelssohn –que únicamente lo tolera y sólo luego de la *purificación* a la que somete su doctrina–. En Spinoza, Goethe encontró no sólo el modelo de vida ética, sino también la confirmación teórica de su concepción secular del mundo y de su convicción fundamental acerca de la unidad entre Dios y la naturaleza.

El primer contacto de Goethe con Spinoza se dio probablemente a principios de la década de 1770.⁵ A diferencia de Jacobi, quien, al igual que Wolff y Mendelssohn, se concentra principalmente en la primera parte de la *Ética* y, por consiguiente, se ocupa del spinozismo en tanto que sistema metafísico, la recepción de esta doctrina por parte de Goethe se concentra en su aspecto práctico. Spinoza es para él, en primer lugar, un ejemplo ético de vida. Efectivamente, en *Dichtung und Wahrheit*, Goethe relata que la lectura del artículo de Pierre Bayle provocó en él desagrado y desconfianza.

“Primero, el hombre es denunciado como ateísta y sus opiniones como sumamente reprobables; pero luego se admite, que fue un hombre tranquilo, reflexivo y dedicado a sus estudios, un buen ciudadano, un ser humano confiado, una persona comunicativa, un individuo callado. De este modo, parece que se han olvidado totalmente las palabras del Evangelio: ¡Por sus frutos los conoceréis! Pues, ¿cómo puede ser que una vida acorde a los seres humanos y a Dios se base en principios perniciosos?”

“Zuerst sogleich wird der Mann als Atheist, und seine Meinungen als höchst verwerflich angegeben; sodann aber zugestanden, daß er ein ruhig nachdenkender und seinen Studien obliegender Mann, ein guter Staatsbürger, ein mitteilender Mensch, ein ruhiger Particulier gewesen; und so schien man ganz das evangelische Wort vergessen zu haben: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! - Denn wie will doch ein Menschen und Gott gefälliges Leben aus verderblichen Grundsätzen entspringen?”⁶

⁵ En una carta a Höpfer del 7 de mayo de 1773, Goethe le pide conservar el libro de Spinoza que éste le ha prestado, pues desea ver “cuán lejos puedo seguir al hombre en sus fosas y túneles subterráneos” [“Ihren Spinoza hat mir Merck geben. Ich darf ihn doch ein wenig behalten? Ich will nur sehen wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erdgängen nachkomme”] (Goethe-WA-IV, t. 2 p. 85).

⁶ Goethe-HA t. 10 p. 76.

La contradicción entre la doctrina supuestamente atea y peligrosa, y el testimonio histórico de su estilo de vida pacífica y virtuosa hacen que Goethe desconfíe de la veracidad de la exposición de Bayle. De modo que la crítica al spinozismo de Bayle, en vez de convencerlo de la necesidad de olvidar al filósofo maldito, despierta su curiosidad y lo motiva a estudiar sus textos.

La lectura de la *Ética* confirmó, para este joven poeta, que la imagen de Spinoza recibida de la tradición crítica era inadecuada. Él fue para Goethe la encarnación de los ideales de la modestia, la sinceridad y el amor al prójimo. Esto se confirma a partir del testimonio de Lavater. En la entrada del 28 de junio de 1774 de su diario personal, Lavater escribe que “según Goethe, Spinoza fue un hombre extraordinariamente justo, sincero y humilde”, un *homo temperatissimus*. Pero además, según Lavater, Goethe afirma que “nadie se ha expresado tan adecuadamente sobre la divinidad y el Salvador” como Spinoza y que los nuevos deístas simplemente lo han repetido.⁷

De modo que, según Goethe, es la evidente virtud práctica de Spinoza lo que contradice la posibilidad de que éste sostenga una posición atea teórica. La coherencia entre su conducta en su pensamiento filosófico fueron los trazos principales de la nueva imagen que el joven Goethe se hizo del renombrado hereje.⁸ El supuesto de Goethe —compartido también por Spinoza mismo— es que teoría y práctica son inescindibles. Las acciones reflejan convicciones y las acciones de Spinoza, según el propio Bayle las transmite, reflejan que su corazón y su mente eran puros y profundamente éticos. Un ejemplo moral como Spinoza jamás puede ser sospechado de ateísmo. Al contrario, Goethe parece sostener que la noción de Dios de Spinoza, retomada y repetida por los deístas del momento, es no sólo coherente a la razón sino la más adecuada.

En efecto, si bien la lectura y el estudio sistemático y profundo de la *Ética* por parte de Goethe datan de la década de 1780, ciertas ideas de inspiración spinozista se encuentran ya en sus primeras obras. En el discurso *Zum Schakespears Tag*, y en obras como *Mahomet*, *Ganymed*, *Werther* y *Faust*, se descubre la tensión entre el sentimiento panteísta de la unidad con la totalidad y el principio prometeico de la autodeterminación.⁹ Con el rechazo de las causas finales, la afirmación de la necesidad en la naturaleza y la adopción de la identificación entre realidad y perfección, Goethe llama al ser humano, en tanto que constituye una parte de esta totalidad, a desprenderse de

⁷ “Goethe erzählte mir viel von Spinoza u. seinem Schriften. Er behauptet, Keiner hätte sich über die Gottheit dem Heiland so ähnlich ausgedrückt wie Er. Alle neuern Deisten haben übrigens nur ihn ausspolirt. Er sey ein äußerst gerechter, aufrichtiger, armer Mann gewesen. Homo temperatissimus. [...]” (*Lavaters Tagebuch en Goethe und Lavater. Briefe und Tagebücher*, pp. 287, 291-2).

⁸ Cf. Bollacher 1969 p. 77.

⁹ Cf. Bollacher 1969 pp. 175-191. Véase también el ensayo citado de Astrada (1933), donde se expone la tendencia panteísta de Goethe en *Werther* y *Fausto* y se afirma que ésta remite a la influencia spinozista.

las ideas espurias de una divinidad hecha a su imagen y a asumir su lugar en el universo.¹⁰ El spinozismo, lejos de ser un camino al fatalismo, es para él el sistema que permite la liberación del ser humano de la servidumbre a un supuesto orden trascendente. El rasgo principal del spinozismo del joven Goethe es, pues, su rechazo de la idea de un Dios creador, un Dios padre antropomórfico. Estas ideas se encuentran plasmadas en su oda *Prometheus*, escrita a finales de 1774, en el apogeo del *Sturm und Drang*, que años más tarde motivaría la confesión de spinozismo por parte de Lessing, transformándose en el texto desencadenante del *Spinozismusstreit*.¹¹

Spinoza fue, además, la piedra sobre la cual se construyó la relación entre Goethe y Jacobi. La conversación que mantuvieron en el Castillo de Bensberg, durante su primer encuentro en 1774, sirvió para que ambos se sintieran unidos por la admiración que tenían por Spinoza. La coincidencia entre ellos, sin embargo, terminaba allí. Ambos admiraban a Spinoza, pero por motivos radicalmente diferentes. Jacobi no dudaba en denunciarlo como el más coherente de los ateos; Goethe veía en el Dios spinoziano una fuente de inspiración para su tendencia monista y su oposición a la ortodoxia. Que Jacobi supo esto de inmediato y que Goethe se transformó para él en un enemigo tan amenazante como la Ilustración, queda claro al recorrer sus cartas a Mendelssohn. La adoración de la naturaleza que él creía descubrir en el *Sturm und Drang*, el rechazo de la transcendencia y de la personalidad de Dios, la nueva imagen del ser humano autónomo que estos poetas alababan eran para él una posición tan atea como la de los filósofos deseosos de demostrar la existencia de un Dios que terminaba siendo un no-Dios.

Teniendo en cuenta que, desde 1774, Jacobi consideraba a Goethe como un seguidor de Spinoza, no es sorprendente comprobar que paralelamente a la discusión epistolar con Mendelssohn iniciada en 1783, Jacobi mantiene una fluida correspondencia con Goethe y con Herder —ambos residentes de la ciudad de Weimar— en la que Spinoza y el spinozismo parecen ser los temas centrales.¹²

¹⁰ Cf. Bollacher 1969 p. 235.

¹¹ “Sirvió [*Prometheus*] como el detonante de una explosión, que puso al descubierto las convicciones secretas de hombres respetables y los hizo hablar —convicciones que, inconscientes, se encontraban latentes en una sociedad sumamente instruida. La detonación fue tan violenta, que en ello, como consecuencia de una serie de casualidades, perdimos a uno de nuestros hombres más venerables, Mendelssohn.” [“Es diene zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die, ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten. Der Riß war so gewaltsam, daß wir darüber, bei eintretenden Zufälligkeiten, einen unserer würdigsten Männer, Mendelssohn, verloren.”] (Goethe-HA t. 10 p. 48-49).

¹² Acerca de la compleja relación entre Goethe y Herder, véase el artículo de Jans Dietrich Irmischer, “Goethe und Herder —eine schwierige Freundschaft” de 2005.

2. El culto a Spinoza en Weimar

El interés de Herder por Spinoza también data de muchos años antes del estallido de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn.¹³ Él mismo afirma, tanto en carta a Jacobi como en el prefacio de su *Gott. Einige Gespräche*, que desde principios de la década de 1770 tenía la idea de trazar un paralelo entre Spinoza, Shaftesbury y Leibniz¹⁴ y admite que durante el verano de 1783 había estudiado a Spinoza nuevamente en detalle, con la intención de escribir el ensayo.¹⁵ Otras ocupaciones habían hecho que lo dejara de lado. Pero sin duda este interés ya antiguo por Spinoza es avivado luego de que Jacobi hace llegar a Weimar, en una carta del 22 de noviembre de 1783, el mismo relato de su conversación con Lessing en Wolfenbüttel que había enviado pocos días antes a Mendelssohn.¹⁶

El 30 de diciembre, Goethe le responde:

“Hemos conversado contigo y con Lessing. Herder seguramente ya te habrá escrito. Él logra ver el fondo de estas cosas. Pasamos ahora hermosas veladas juntos.”

“Wir haben uns mit dir und Lessing unterhalten. Herder wird dir geschrieben haben. Er ist diesen Sachen auf dem Grunde. Wir haben jetzt sehr gute Abende zusammen.”¹⁷

Efectivamente, junto con Charlotte von Stein, Goethe y Herder habían vuelto a estudiar cuidadosamente la *Ética* de Spinoza. De esta lectura en conjunto surgió lo que puede muy bien ser denominado el *Spinozakult*, el culto al spinozismo de Weimar. Tal como lo insinúa la carta de

¹³ Bollacher indica que la primera mención de Herder a Spinoza se encuentra en su artículo “Problem: wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann”, de 1763-65. Durante los años 70 existen ya expresiones de la que sería su interpretación del spinozismo. Para entonces, Herder había leído la *Ética* manifestando, en diferentes obras y cartas, su acuerdo con la concepción spinoziana de Dios y su admiración por su teoría ética. Particularmente clara es su Carta a Gleim del 15 de febrero de 1775; también el escrito sobre Shakespeare, donde Herder cita el concepto de Dios spinoziano como metáfora para la obra dramática del británico (“das Ganze mag jener Riesengott des Spinoza Pan! Universum! heissen”). Finalmente, la tercera versión de su texto para el concurso de la Academia, titulado “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele” concluye con una alabanza a Spinoza y representa, según Bollacher, la confesión de spinozismo por parte de Herder más importante antes del período de estudio de Spinoza en Weimar durante los años 80 (cf. Bollacher 1969 pp. 135 a 146). Respecto de la recepción temprana de Spinoza en Herder, véanse también Timm 1974 pp. 282 a 299 y Bienenstock 2005 p. 25.

¹⁴ Cf. Jacobi Briefwechsel I.3 p. 279; cf. Herder, *Gott* p. 681.

¹⁵ Existen manuscritos de extractos de las obras de Spinoza. Suphan refiere a extractos de la *Ética*, y de un resumen de los primeros capítulos del *Tratado teológico político* (cf. Herder, *Sämtliche Werke*, ed. de Suphan, t. XIV p. 699 nota 3). Bell señala que estas notas de trabajo datarían de su estudio del verano de 1783 (cf. Bell 1984 p. 151).

¹⁶ Cf. Jacobi Briefwechsel I.3 pp. 255-257.

¹⁷ JBreifw. I.3 p. 266.

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

Goethe, Herder era quien llevaba la delantera en la comprensión del spinozismo y, podemos sospechar, fue él quien reintrodujo a sus dos compañeros en el universo de la filosofía de Spinoza.¹⁸

A finales de 1783, cuando recibe la carta de Jacobi y el relato de la conversación con Lessing, Herder se encontraba en medio de la redacción de sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* y la respuesta que Goethe prometía a Jacobi se hizo esperar. El 6 de febrero de 1784, Herder le envía finalmente una extensa epístola, en la que ofrece su propia posición tanto frente a Jacobi como frente a Spinoza. Como se sigue de esta carta y tal como sostiene Timm, la influencia que la noticia del spinozismo de Lessing tuvo en Herder "hizo época".¹⁹

En primer lugar, Herder acepta sin discusión la veracidad de la confesión de Lessing e informa a Jacobi que él mismo había visto, en el jardín de la casa de Gleim, el "εν και παν" escrito de su mano, pero que no había sabido cómo debía comprender esa afirmación. El spinozismo de Lessing lo colma de alegría. Ha encontrado a un compañero en su credo filosófico:²⁰

"Sinceramente, queridísimo Jacobi, desde que he ingresado al ámbito de la filosofía, cada vez estoy más y más convencido de la verdad de la afirmación de Lessing, que realmente sólo la filosofía spinoziana posee una absoluta unidad consigo misma."

"Im Ernst, liebster Jacobi, seitdem ich in der Philosophie geräumt habe, bin ich immer und jedesmal neu die Wahrheit des Leibnigschen Satzes inne worden, daß eigentlich nur die Spinozistische Philosophie mit ihr selbst ganz Eins sei."²¹

Herder afirma que se le ha entregado un "Leckerspeise", un majar. Pues reconoce su total acuerdo con todo lo que Lessing sostiene, incluso con lo que expresa sobre Leibniz en conexión con Spinoza. Si bien Herder admite ante Jacobi que él no se denominaría a sí mismo *spinozista*, su carta pone en evidencia una profunda afinidad entre su posición y la de Spinoza.

Herder sostiene que la doctrina spinoziana hunde sus raíces en la historia de la humanidad. En este sentido, le reconoce a Spinoza el mérito de haber sido el primero en tomar ciertos principios que se encuentran ya en las más antiguas de todas las naciones esclarecidas y de haberlos volcado

¹⁸ Así lo afirma Bell (cf. Bell 1984 p. 151).

¹⁹ "Jacobi hat das Wolfenbüttler Spinoza-Protokoll den Weimarer Freunden sogleich bekannt gemacht. Die Wirkung auf Herder war epochal." (Timm 1974 p. 299).

²⁰ "Siebenmal würde ich sonst mein hen kai pan herunter geschrieben haben, nachdem ich so unerwartet an Leibniz einen Glaubensgenossen meines philosophischen Credo gefunden", escribe Herder (Jacobi Briefwechsel I.3 p. 279).

²¹ Jacobi Briefwechselechsel I.3 p. 279.

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

sistemáticamente en su filosofía. Aunque Spinoza tuvo la desgracia, dice, de haber adoptado justo los aspectos y los ángulos más filosos, que lo transformaron en un enemigo de los judíos, los cristianos y los paganos.²² Herder sostiene incluso que, desde la muerte de Spinoza, nadie ha hecho justicia al sistema del *εν και παν*. Bayle lo ha malinterpretado, Mendelssohn tampoco lo ha expuesto correctamente en sus *Gespräche*. Lessing tal vez lo hubiese hecho, si la muerte no hubiese caído precipitadamente sobre él.²³

Finalmente, Herder expone dos objeciones a la posición de Jacobi, que delimitan la que será su propia posición en *Gott*. La primera objeción apunta contra la interpretación jacobiana del Dios de Spinoza. La segunda, va contra la posición teísta de Jacobi, a quien se dirige como "*lieber bester extramundaner Personalist*".²⁴ Herder sostiene que el problema del sistema de Jacobi, al igual que el de todos los anti-spinozistas, reside en que, al reducir el espíritu del spinozismo a un principio negativo *-a nihilo nihil fit-* transforma a Dios en un *ceró*, en un concepto abstracto. El Dios spinoziano es, según Herder, algo totalmente distinto:

"según Spinoza [Dios] no es otra cosa que el Uno sumamente real y máximamente activo, que se dice a sí mismo: soy el que soy y (en todas las transformaciones de mis expresiones -estas no se refieren a Él sino a sus expresiones entre sí) seré lo que seré."

"das ist er aber nach Spinoza nicht, sondern das aller reelste, thätigste Eins, das allein zu sich spricht: Ich bin der ich bin u. werde (in alle Veränderungen meiner Erscheinung / diese beziehen sich nicht auf ihn sondern auf die Erscheinungen untereinander) seyn, was ich seyn werde."²⁵

El verdadero principio de la filosofía spinoziana no es, pues, según Herder, el principio negativo según el cual nada proviene de la nada, sino la eterna proposición *Quidquid est, illud est*.²⁶ Aún cuando recurre a un lenguaje propio de la teología cristiana, es claro que Herder ha abandonado la ortodoxia y que se une a Spinoza -y a Lessing- contra la posición personalista de Jacobi, que él considera inaceptable y absurda.

Esto se confirma en su segunda objeción, que ataca la noción jacobiana de Dios:

²² Cf. Jacobi Briefwechsel I.3 p. 279.

²³ Cf. Jacobi Briefwechsel I.3 p. 279.

²⁴ Jacobi Briefwechsel I.3 p. 280.

²⁵ Jacobi Briefwechsel I.3 p. 280.

²⁶ Jacobi Briefwechsel I.3 p. 280.

“Lo que ustedes, queridas personas, quieren decir con ‘existir fuera del mundo’, no lo comprendo. Si Dios no existe en el mundo, por todas partes del mundo e incluso por todas partes indiviso y completo (pues el mundo entero es solo una manifestación de sus grandes configuraciones, que se manifiestan a nosotros), entonces no existe en ningún lugar. Fuera del mundo no hay espacio: el espacio existe en tanto que existe un mundo para nosotros, como abstracción de una aparición. La personalidad limitada tampoco puede ser atribuida al ser infinito, pues sólo se es persona a través de la limitación, como un tipo de modo o como un agregado de seres aparentemente unidos. En Dios no existe esta apariencia: Él es el Uno sumamente vivo y activo, pero no sobre todas las cosas como si éstas existieran fuera de Él, sino sobre todas las cosas que aparecen como representaciones sensibles de creaturas sensibles.”

“Was Ihr, lieben Leute, mit dem: außer der Welt existiren wollt, begreife ich nicht; existirt Gott nicht in der Welt, überall in der Welt, u. zwar überall ungemessen, ganz u. untheiblar, (denn die ganze Welt ist nur eine Erscheinung seiner Größe für uns erscheinende Gestalten) so existirt er nirgend. Außer der Welt ist kein Raum: der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraktion einer Erscheinung. Eingeschränkte Personalität paßt aufs unendliche Wesen eben so wenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird, als eine Art modus oder als ein mit einem Wahn der einheit wirkendes Aggregat von Wesen. In Gott fällt dieser Wahn weg: er ist das höchste lebendigste thätigste Eins –nicht in allen Dingen, als ob die was außer ihm wären; sonder durch alle Dinge, die nur als sinnliche Darstellung für sinnliche Geschöpfe erscheinen.”²⁷

La afinidad que existía entre su propia noción de Dios y el Dios de Spinoza tal como él lo interpretaba –como una fuerza viviente que produce y recorre el universo– era clara para Herder ya en 1784. También era claro que Jacobi representaba una posición opuesta a la suya propia. El concepto de Dios como el principio de la vida en todo lo existente es completamente irreconciliable con el concepto de Dios como un ser personal trascendente.

El evidente desacuerdo no impidió que en marzo de ese mismo año, Herder y Goethe invitaran a Jacobi a Weimar.²⁸ La visita se concretó en el mes de septiembre. La cuestión del spinozismo de Lessing y el problema de la correcta interpretación de la doctrina de Spinoza fue el tema central de conversación entre ellos, que pasó a la historia de la filosofía como la *Spinoza-Konferenz* de Weimar.

²⁷ Jacobi Briefwechsel I.3 p. 281.

²⁸ Cf. Jacobi Briefwechsel I.3 p. 303.

Llegar a un acuerdo —si acaso alguno abrigaba la esperanza— fue imposible. Pero la discusión fue rica en consecuencias. En primer lugar, la visita y las discusiones mantenidas por los tres admiradores de Spinoza generó, como lo expresan tanto Goethe como Herder en sus cartas a Jacobi, el enardecimiento de su deseo de leer y comprender a Spinoza. El aliciente era, quizás, refutar la lectura condenatoria de Jacobi, que hacía del spinozismo un ateísmo y un fatalismo. Si Herder ya se encontraba en posesión de las ideas centrales de su interpretación antes de la visita de Jacobi —tal como se desprende de la carta de febrero de 1784 que acabamos de analizar— Goethe en cambio se aboca seriamente a la lectura de la *Ética* junto a Charlotte von Stein luego de que el invitado abandona Weimar.²⁹

El resultado de esta lectura es un fragmento titulado *Studie nach Spinoza*, que probablemente Goethe dictó a Charlotte von Stein durante el invierno de 1784-85, que consiste en una reflexión general acerca del sistema metafísico spinoziano y sus consecuencias para la teoría del conocimiento, la estética y la moral. Este fragmento, en el que Goethe parece dejar de lado su declarado disgusto por la argumentación filosófica, consiste en una reflexión acerca del monismo metafísico spinozista y puede considerarse como una confirmación del fundamento ontológico que subyace a todo el desarrollo del pensamiento goethiano. En efecto, según Goethe, la naturaleza constituye una unidad, una totalidad orgánica. Al igual que Herder, Goethe identifica a Dios con la naturaleza en tanto que es el principio vital que la anima y le brinda su unidad.

El *Studie nach Spinoza* comienza con la identificación de los conceptos de existencia y perfección³⁰ y continúa con la igualación del concepto de infinito con el de existencia absoluta o perfecta —concepto que sin embargo se encuentra más allá de la capacidad del entendimiento finito de los seres humanos.³¹ De modo que lo absolutamente existente, lo absolutamente infinito es igualmente perfecto y se niega a la comprensión del limitado entendimiento de los seres humanos. Con esto, Goethe se opone ya a la posición de Jacobi, según quien existe en Spinoza una intención

²⁹ El 4 de noviembre de 1784 Goethe escribe a Carl Ludwig von Knebel: “Estoy leyendo con la Sra. v. Stein la *Ética* de Spinoza. Me siento muy cerca de él, a pesar de que su espíritu es mucho más profundo y puro que el mío” [“Ich lese mit der Frau v. Stein die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige.”] (Goethe-WA-IV t. 6 p. 387). El 19 de noviembre, Goethe informa a Charlotte von Stein, desde Jena, que ha conseguido la versión latina de la *Ética* y que allí todo es “mucho más claro y más bello” [“viel deutlicher und schöner”] (Goethe-WA-IV t. 6 p. 392). El 3 de diciembre de 1784, Goethe escribe a Jacobi: “Du scheinst uns auch Lust und Liebe zur Metaphysik zurückgelassen zu haben. Zwar werde ich für meine Person wohl balde zur Dichtkunst zurückkehren.” (Jacobi Briefwechsel I.3 p. 400). El 12 de enero vuelve a dirigirse a él y le informa: “Ich übe mich an Spinoza ich lese und lese ihn wieder, und erwarte mit Verlangen biß der Streit über seinen Leichnam losbrechen wird.” (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 18).

³⁰ “Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und ebenderselbe; wenn wir diesen Begriff so weit verfolgen, als es uns möglich ist, so sagen wir, daß wir uns das Unendliche denken.” (Goethe-BA t. 18 p. 140).

³¹ “Wir haben also insofern einen Begriff vom Unendlichen, als wir uns denken können, daß es eine vollständige Existenz gebe, welche außer der Fassungskraft eines beschränkten Geistes ist.” (Goethe-BA t. 18 p. 140).

de abarcar la totalidad mediante la razón, probando y demostrándolo todo. Sin embargo, tampoco será una intuición irracional, entusiasta, *schwärmerisch*, la que permita la conexión entre el yo finito y lo absolutamente infinito.³² Este infinito es, según Goethe, imposible de dividir y esto da la clave para la conceptualización de la relación entre éste, la existencia absoluta, y lo finito, lo limitado:

“Todas las existencias limitadas son en lo infinito; sin embargo, no son partes del infinito, sino que más bien participan de lo infinito”

“Alle beschränkte Existenzen sind im Unendlichen, sind aber keine Teile des Unendlichen, sie nehmen vielmehr teil an der Unendlichkeit.”³³

En todos los seres vivientes, sostiene Goethe, encontramos partes, las cuales son inseparables del todo, las cuales sólo pueden ser pensadas en conexión con el todo. Las partes no pueden ser tomadas como la medida [*Maß*] de la totalidad, ni el todo como la medida de las partes. Un ser viviente limitado, repite Goethe, “participa del infinito o, mejor dicho, posee en sí algo infinito”.³⁴ Goethe explica esto a partir del hecho de que nosotros, sujetos finitos, no podemos aprehender por completo el concepto de la existencia y de la perfección en un ser limitado y, por lo tanto, debemos explicar ese ser existente en conexión con la inmensa totalidad, que comprende a todos los seres existentes. Lo interesante de esta explicación de la relación entre lo finito y lo infinito, los entes existentes y la existencia absoluta y perfecta es que Goethe deja en claro que el monismo de Spinoza no es un *panteísmo* en sentido estricto. Dios –o la naturaleza, entendidos como el ser originario, absoluto y perfecto– no puede ser dividido en partes y los seres finitos existen en Él, en tanto que participan de Él como de su principio, en tanto que lo poseen como la fuente de la cual dependen.

Goethe no concluye a partir de aquí que la existencia de lo finito se desvanezca en la totalidad infinita. La existencia de lo limitado es presentada como paradójica:

³² Cf. Timm 1974 p. 318.

³³ Goethe-BA t. 18 p. 140.

³⁴ “In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Teile nennen, dergestalt unzertrennlich vom Ganzen, daß sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Teile zum Maß des Ganzen noch das Ganze zum Maß der Teile angewendet werden, und so nimmt, wie wir oben gesagt haben, ein eingeschränktes lebendiges Wesen teil an der Unendlichkeit oder vielmehr, es hat etwas Unendliches in sich, wenn wir nicht lieber sagen wollen, daß wir den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des eingeschränktesten lebendigen Wesens nicht ganz fassen können und es also ebenso wie das ungeheure Ganze, in dem alle Existenzen begriffen sind, für unendlich erklären müssen.” (Goethe-BA t. 18 p. 141).

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

“No podemos concebir, que algo limitado exista por sí mismo, y sin embargo, todo existe realmente por sí mismo, aunque las condiciones se encuentran tan encadenadas unas a otras, que cada una debe surgir a partir de otra y de este modo parece que cada cosa es producida por otra. Pero esto no es así, sino que un ser viviente es la razón de que los otros sean y los determina a que existan de un cierto modo.”

“Wir können uns nicht denken, daß etwas Beschränktes durch sich selbst existiere, und doch existiert alles wirklich durch sich selbst, obgleich die Zustände so verkettet sind, daß einer aus dem andern sich entwickeln muß und es also scheint, daß ein Ding vom andern hervorgebracht werde, welches aber nicht ist, sondern ein lebendiges Wesen gibt dem andern Anlaß, zu sein, und nötigt es, in einem bestimmten Zustand zu existieren.”³⁵

También en su carta a Jacobi de junio de 1785, Goethe confirma que, según su interpretación, si bien es cierto que en el sistema spinoziano las cosas singulares “parecen desaparecer”, nadie alienta más a realizar una consideración más cercana y profunda de las cosas singulares, que Spinoza.³⁶

A partir de este monismo metafísico en el que un ser absoluto infunde de vida a todos los seres existentes limitados y éstos participan de esa infinitud como de la fuente que les da origen, a Goethe le interesa especialmente extraer las consecuencias prácticas para los seres humanos. Postula, entonces, los fundamentos para una teoría del conocimiento y una teoría estética y una doctrina ética, tal como se dan en un universo spinoziano así entendido.

Somos capaces, dice Goethe, de percibir muchísimas cosas y de reconocer conexiones sumamente variadas y de ponerlas en relación con el ser y la perfección que se encuentran en nuestro propio ser. Llamamos *verdadera*, sostiene, a la impresión [*Eindruck*] que un ser viviente genera en nosotros, tanto por sí misma como algo separado, así como en conexión con otras, “cuando esta impresión nace únicamente de su existencia absoluta”.³⁷ Cuando esta existencia es limitada de cierta manera, de modo que se encuentra en una determinada relación respecto de nuestra naturaleza, “que nos hace querer tomarla, llamamos a ese objeto *bello*.”³⁸ De modo que si el alma se apercebe de una proporción que se encuentra *en germen* en una cosa existente, “cuya

³⁵ Goethe-BA t. 18 p. 140.

³⁶ “Vergieb mir daß ich so gerne schweige wenn von einem göttlichen Wesen die Rede ist, das ich nur in und aus den rebús singularibus erkenne, zu deren nähern und tiefern Betrachtung niemand mehr aufmuntern kann als Spinoza selbst, obgleich von seinem Blicke alle einzelne Dinge zu verschwinden scheinen” (Jacobi Briefwechsel I 4 p. 118).

³⁷ “Wir haben oben gesagt, daß alle lebendig existierende Dinge ihr Verhältnis in sich haben; den Eindruck also, den sie sowohl einzeln als in Verbindung mit andern auf uns machen, wenn er nur aus ihrem vollständigen Dasein entspringt, nennen wir wahr” (Goethe-BA t. 18 p. 142).

³⁸ “(...) und wenn dieses Dasein teils auf eine solche Weise beschränkt ist, daß wir es leicht fassen können, und in einem solchen Verhältnis zu unsrer Natur stehet, daß wir es gern ergreifen mögen, nennen wir den Gegenstand schön.” (Goethe-BA t. 18 p. 142).

armonía, si ésta se encontrara totalmente desarrollada, ella no podría aprehender o sentir de repente," llamamos a esta impresión sublime [*erhaben*].³⁹ Ésta es, según Goethe, la impresión más excelente y maravillosa de la que el alma humana puede participar.

Lo que Goethe denomina *Erhabene*, lo sublime, lo más elevado –que en este fragmento viene a ocupar el lugar de Dios o a la naturaleza⁴⁰– es aprehendido por la mente humana sin que se dé una intuición inmediata ("de repente", dice Goethe, "*auf einmal*"). No se trata, pues, de una revelación al modo jacobiano.⁴¹ La experiencia de lo sublime, de lo divino, se consigue a través del conocimiento de los otros seres vivientes de la naturaleza, que poseen en germen ("*im Keime*") lo absolutamente infinito. De modo que Goethe no sólo reconoce en Spinoza un ejemplo ético, a partir del retrato que sus biógrafos habían hecho de él, sino que ve en su metafísica monista el fundamento de una doctrina ética, en la que el ideal al que se tiende coincide con la percepción de lo infinito, de lo perfecto, de lo absolutamente existente, del principio de vida que subyace a todos los seres vivientes particulares. Goethe ha comprendido, pues, que en el sistema spinoziano el

³⁹ "Wird die Seele ein Verhältnis gleichsam im Keime gewahr, dessen Harmonie, wenn sie ganz entwickelt wäre, sie nicht ganz auf einmal überschauen oder empfinden könnte, so nennen wir diesen Eindruck erhaben, und es ist der herrlichste, der einer menschlichen Seele zuteile werden kann." (Goethe-BA t. 18 p. 142).

⁴⁰ Cf. Timm 1974 p. 318.

⁴¹ En efecto, lo que sigue del texto es una crítica tanto al elitismo de la creencia inmediata fundada en una experiencia interior que no puede ser comunicada como al pensamiento de sistema, que pretende "cerrar el círculo" mediante una idea de la totalidad a partir de las cosas limitadas conectadas entre sí. El texto dice: "Lo mismo sucede, cuando los seres humanos, según su capacidad, se han construido una totalidad, tan rica o tan pobre como se quiera, a partir de las cosas conectadas entre sí, y de este modo han cerrado el círculo. Considerarán aquello que les es más cómodo de pensar, en lo que pueden encontrar un disfrute, como lo más cierto y lo más seguro; y se notará que, la mayoría de las veces, aquello que no se ofrece tan fácilmente y que requiere más conexiones de lo divino y de lo humano para ser abarcado y reconocido, es contemplado con una tranquila compasión y en cada oportunidad les hace reconocer, con obstinada humildad, que se ha encontrado en la verdad una seguridad que se eleva por encima de toda prueba y entendimiento. No les es posible celebrar lo suficiente su envidiable tranquilidad y alegría interior y no pueden sino señalar esta felicidad como el fin final. Pero dado que no se encuentran en condiciones ni de descubrir con claridad qué camino los ha conducido a esta convicción, ni cuál es exactamente su fundamento, sino que hablan meramente de la certeza como certeza, aquellos que están ávidos de aprenderlo encuentran poco consuelo en ellos. Pues deben escuchar continuamente que el ánimo debe volverse siempre más y más simple, para deshacerse de todas las relaciones diversas y confusas, y sólo así se puede encontrar con mayor seguridad la felicidad, que es en realidad un regalo voluntario y un don especial de Dios." ["Ein Gleiches geschieht, wenn sich Menschen nach ihrer Fähigkeit ein Ganzes, es sei so reich oder arm als es wolle, von dem Zusammenhange der Dinge gebildet und nunmehr den Kreis zugeschlossen haben. Sie werden dasjenige, was sie am bequemsten denken, worin sie einen Genuß finden können, für das Gewisseste und Sicherste halten, ja man wird meistens bemerken, daß sie andere, welche sich nicht so leicht beruhigen und mehr Verhältnisse göttlicher und menschlicher Dinge aufzusuchen und zu erkennen streben, mit einem zufriedenen Mitleid ansehen und bei jeder Gelegenheit bescheiden trotzig merken lassen, daß sie im Wahren eine Sicherheit gefunden, welche über allen Beweis und Verstand erhaben sei. Sie können nicht genug ihre innere beneidenswerte Ruhe und Freude rühmen und diese Glückseligkeit einem jeden als das letzte Ziel andeuten. Da sie aber weder klar zu entdecken imstande sind, auf welchem Weg sie zu dieser Überzeugung gelangen, noch was eigentlich der Grund derselben sei, sondern bloß von Gewißheit als Gewißheit sprechen, so bleibt auch dem Lehrbegierigen wenig Trost bei ihnen, indem er immer hören muß, das Gemüt müsse immer einfältiger und einfältiger werden, sich nur auf einen Punkt hin richten, sich aller mannigfaltigen verwirrenden Verhältnisse entschlagen, und nur alsdenn könne man aber auch um desto sicherer in einem Zustande sein Glück finden, der ein freiwilliges Geschenk und eine besondere Gabe Gottes sei."] (Goethe-BA t. 18 pp. 142-143).

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

camino hacia la felicidad –que coincide con la virtud y la libertad– es el *conocimiento de la naturaleza*.⁴²

De lo expresado por Goethe en este fragmento se sigue que el poeta no ve, como tampoco lo hace Herder, en el sistema de Spinoza una doctrina ateísta que conduzca a la aniquilación de la moral e implique, por tanto, un peligro para los hombres. Tampoco una doctrina panteísta que conduzca al absurdo de plantear la mera identificación de Dios y la naturaleza. Incluso Goethe está dispuesto a afirmar que la doctrina spinoziana se encuentra más cercana al cristianismo y al teísmo que a la negación de la existencia de Dios. El 9 junio de 1785 Goethe escribe a Jacobi, expresando su total desacuerdo respecto de la valoración de la doctrina spinoziana y afirma que “si otros están dispuestos a llamar a Spinoza ateo, yo preferiría llamarlo y alabarlo como *theissimum* y *christianissimum*.”⁴³

En septiembre de 1785, apenas un año después de su visita a Weimar y luego de un nutrido intercambio epistolar con Herder y Goethe, Jacobi publica sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. En una de sus cartas a Mendelssohn, Jacobi expresaba la importancia que atribuía a la empresa que su contrincante le comunicaba estar a punto de comenzar, esto es, la empresa de refutar *de una vez y para siempre* al spinozismo.

“El fantasma del spinozismo se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es estimado por supersticiosos y por no creyentes con igual reverencia. No hablo únicamente de pequeños espíritus, sino de hombres de la primera clase...”

“Ein Gespenst davon [von Spinozismus] geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse...”⁴⁴

⁴² Según Bell, Goethe toma muchos aspectos de la doctrina ética spinoziana. En primer lugar, comparten la idea de libertad como una aceptación activa de las limitaciones que la naturaleza ejerce sobre el ser humano. Dado que todo se rige por necesidad, la libertad no consiste sino en el conocimiento de las leyes que rigen lo natural y en la aceptación de la propia legalidad. Además, Goethe adopta el punto de vista según el cual el valor del comportamiento moral reside únicamente en el hecho de que es comprendido mediante la razón, y no es el producto de un sentimiento confuso (cf. Bell 1984 p. 165-168).

⁴³ “wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so mögte ich ihn *theissimum* ia *christianissimum* nennen und preisen.” (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 118).

⁴⁴ Jacobi a Mendelssohn 26 de Abril de 1785 (JW IV.1 p. 162).

Estos *hombres de primera clase* que rendían culto al fantasma del spinozismo no podían ser otros que Herder y Goethe. Además, al incluir la oda *Prometeo* en su libro, Jacobi apuntaba explícitamente a la identificación del poeta de Weimar con el herético Spinoza.⁴⁵

La lectura del libro de Jacobi no logró modificar la opinión que Goethe tenía de Spinoza como un pensador moral, cuya doctrina no sólo era compatible con el cristianismo sino que incluso lograba fundamentarlo mucho mejor que cualquier otra. Excusándose de no darle una opinión completa acerca de su libro, pero dejando bien clara cuál era su opinión, dice a Jacobi:

“Disculpa que no escriba nada más acerca de tu librito. No quisiera parecer ni arrogante ni indiferente. Sabes que acerca de este asunto, no comparto tu opinión. Que para mí, spinozismo y ateísmo son dos cosas diferentes. Que cuando leo a Spinoza, sólo puedo explicármelo a partir de sí mismo y que aún sin adherir a su manera de concebir la naturaleza, si tuviese que indicar el libro que más se adecuaba a mi propia concepción, entre todos los que conozco, tendría que nombrar la *Ética*.”

“Daß ich dir über dein Büchlein nicht mehr geschrieben verzeih! Ich mag weder vornehm noch gleichgültig scheinen. Du weißt daß ich über die Sache selbst nicht deiner Meinung bin. Daß mir Spinozismus und Atheismus zweyerley ist. Daß ich den Spinoza wenn ich ihn lese mir nur aus sich selbst erklären kann, und daß ich, ohne seine Vorstellungs art von Natur selbst zu haben, doch wenn die Rede wäre ein Buch anzugeben, das unter allen die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die *Ethik* nennen müßte.”⁴⁶

Como un eco de la confesión que años antes hiciera Lessing, Goethe admite que si tuviera que adherir a alguna doctrina tal como ésta se encuentra contenida en un libro, esa doctrina sería la spinoziana y ese libro sería la *Ética*.

Spinoza no es un ateo. “Spinoza no demuestra la existencia de Dios, porque la existencia es Dios”,⁴⁷ escribe Goethe a Jacobi en otra de sus cartas. Sin embargo, Goethe prefiere no ofrecer más detalles acerca de su posición. Ya en su carta de junio admitía no haber leído los escritos de Spinoza de modo ordenado y, por lo tanto, no haber podido formarse jamás una idea completa del edificio doctrinal de este gran hombre. Así pues, si bien decía que creía comprenderlo —pues la lectura no había generado en él la sospecha de que Spinoza se contradiga a sí mismo— y admitía que el spinozismo era una fuente de gran influencia para su vida, Goethe se contentaba con oponerse a

⁴⁵ En este sentido, nos resulta sorprendente que Tavoillot sostenga que Jacobi se sintió traicionado por la intervención de Herder en el debate (cf. Tavoillot 1995 p. 309).

⁴⁶ Carta del 21 de octubre de 1785 en Jacobi Briefwechsel I.4 p. 213.

⁴⁷ “Er [Spinoza] beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott.” (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 118).

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

Jacobi y con afirmar que estaría más dispuesto a llamar a Spinoza el más cristiano, el más lleno de Dios, pero jamás ateo.⁴⁸

Lo cierto es que, desde el primer momento, la tarea de responder a Jacobi había sido dejada a Herder con quien, ya en enero de 1785, Goethe admitía estar “muy de acuerdo” respecto de la interpretación de Spinoza.⁴⁹ Efectivamente, es Herder quien participa públicamente del *Spinozismusstreit*, con un escrito en el que Spinoza es defendido del cargo de ateísmo y de panteísmo y en el que su doctrina metafísica es interpretada de tal modo que deviene el fundamento de una moral que Herder considera no sólo compatible con el cristianismo sino incluso superadora de éste. Spinoza es, pues, rescatado por Herder públicamente como el defensor de una noción de Dios no sólo coherente sino correcta, como el autor de una doctrina cuyas consecuencias éticas, religiosas y hasta políticas no sólo no representan un peligro para el mundo cristiano, sino que incluso puede verse como la vía para su perfeccionamiento.

3. Spinoza según *Gott. Einige Gespräche*

En 1787 apareció *Gott. Einige Gespräche*, un libro compuesto de cinco diálogos.⁵⁰ Acerca de su objetivo, Herder afirma que no apunta “meramente a una rehabilitación de Spinoza”, pues “para los hombres sensatos, Spinoza no requiere ser rehabilitado.”⁵¹ Sin embargo, la reivindicación de la figura de Spinoza constituye la primera tarea emprendida por Herder.

El primer diálogo introduce a dos personajes: *Theophron*, que representa la postura herderiana, y *Philolaus*, el “amante del pueblo”, que es el portavoz de las opiniones comunes de la época respecto del spinozismo. La propuesta de Herder será la de no conformarse con la exposición

⁴⁸ “Ich kann nicht sagen daß ich jemals die Schriften dieses trefflichen Mannes in einer Folge gelesen habe, daß mir jemals das ganze Gebäude seiner Gedancken völlig überschaulich vor der Seele gestanden hätte. Meine Vorstellungen und Lebensart erlauben's nicht. Aber wenn ich hinein sehe glaub ich ihn zu verstehen, das heist: er ist mir nie mit sich selbst in Widerspruch und ich kann für meine Sinnes und Handelns Weise sehr heilsame Einflüsse daher nehmen.” (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 119). Ahora bien, esto no significa, como sostiene Bell, que Goethe haya tenido un conocimiento superficial del spinozismo. Al contrario, refleja más bien cuál es el interés de Goethe por esta doctrina. La importancia de Spinoza para él yace en concepciones más generales en relación a Dios, la naturaleza, la noción de necesidad, conocimiento, libertad (cf. Bell 1984 p. 152).

⁴⁹ “Ich übe mich an Spinoza ich lese und lese ihn wieder, und erwarte mit Verlangen biß der Streit über seinen Leichnam losbrechen wird. Ich enthalte mich alles Urteils doch bekenne ich, daß ich mit Herder in diesen Materien sehr einverstanden bin.” (Jacobi Briefwechsel I.4 p. 18).

⁵⁰ Johann Gottfried Herder, *Gott. Einige Gespräche*, 1787. Citamos según la edición crítica: Herder, J.G., *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993, t. V pp. 679 a 794.

⁵¹ “Man würde ihren Zweck sehr verkennen, wenn man sie *blos* für eine Ehrenrettung des Spinoza hielte; bei Verständigen hat Spinoza diese Ehrenrettung nicht nöthig, und er sollte, meinem Zweck gemäß, jetzt *blos* die Handhabe eines Opfergefäßes werden, aus welchem ich einige Tropfen dem Altar meiner Jugend darbringen wollte.” (Herder, *Gott* p. 681)

tendenciosa del sistema spinoziano que tantos han hecho, sino ir a las fuentes en busca del verdadero *espíritu* de Spinoza. En este sentido, *Gott* es a la vez una denuncia de todas las otras interpretaciones del spinozismo como inapropiadas y un intento de exponer la maltratada doctrina de un modo más claro.⁵²

Para lograr aprehender el verdadero sentido del spinozismo Herder aplica los consejos que Theophron da a Philolaus para una buena lectura de Spinoza.⁵³ En primer lugar, le recomienda leer a Descartes antes que a Spinoza, para comprender la terminología spinoziana. En segundo lugar, advierte que no hay que permitir que la forma geométrica lo desanime, pues no es esencial al sistema. Finalmente, afirma que es necesario utilizar los descubrimientos de la ciencia moderna para ayudarse en la comprensión del spinozismo, especialmente cuando éste parece paradójico. Herder intentará mostrar que muchas de las proposiciones difíciles de comprender del spinozismo se deben a que en aquel momento aún no se habían realizado muchos de los avances científicos, con los que se contaba un siglo más tarde. Siguiendo estas tres reglas, Herder cree poder explicar lo que Spinoza realmente quiso decir y lo que hubiese dicho, de haber vivido a finales del siglo XVIII, de modo que está convencido no sólo de que su interpretación es fiel al espíritu del spinozismo, sino de que, además, su exposición brinda al sistema una mayor unidad, y que incluso lo perfecciona.⁵⁴

Ahora bien, antes de emprender el rescate de Spinoza, Theophron afirma: "No soy un spinozista y jamás lo seré".⁵⁵ Lo mismo había comunicado Herder a Jacobi, en su carta de principios de 1784. Su justificación para ensayar una reinterpretación y un rescate de esta doctrina es, según él, lo insostenible que le resulta el maltrato que Spinoza ha recibido por parte de tantos filósofos y teólogos que, en sus textos polémicos contra él, lo han deformado y degradado durante tantos años.⁵⁶ La primera acusación de la que Herder se propone rescatar a Spinoza es la acusación de *ateísmo*.

El *Primer diálogo* se encuentra dedicado a mostrar la necesidad de abandonar los prejuicios acerca del spinozismo. Philolaus inaugura la conversación con una imagen elocuente:

⁵² Así lo confirma la introducción a la segunda edición, de 1800, donde Herder afirma que su objetivo había sido, y lo es aún, volver a Spinoza más comprensible.

⁵³ Cf. Herder, *Gott* pp. 697-698 y Bell 1984 p. 105.

⁵⁴ Esto, por supuesto, es sumamente discutible, cuando se observa que *Gott. Einige Gespräche* consiste en la exposición de las propias convicciones filosóficas de Herder recurriendo a una interpretación del spinozismo como su fundamento. Al respecto, véanse Bell 1984 pp. 105 y ss. y Beiser 1987 pp. 158 y ss.

⁵⁵ "Ich bin kein Spinozist und werde nie einer werden" (Herder, *Gott* p. 687).

⁵⁶ "die Art aber, mit der man über diesen verlebten stillen Weisen die Urtheile des vorigen Jahrhunderts, des jämmerlichsten Streitjahrhunderts, noch zu unsrer Zeit wiederholen will, ich gestehe es, mein Freund Philolaus, ist mir unerträglich." (Herder, *Gott* p. 687).

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

“Observa, amigo, el buen tiempo que ha seguido a la horrorosa tormenta. Se habían apilado nubes sulfurosas, que escondían el sol y hacían difícil respirar en la Tierra. Ahora se han dispersado, y nuevamente todo respira fácil y felizmente. Así, me imagino, era el estado de la sabiduría cuando Spinoza y sus pares intentaron despojar al mundo de la visión de Dios con pesadas neblinas.”

“Sehen Sie, mein Freund, die erquickende Stunde, die nach dem schrecklichen Ungewitter folgt. Schwefelwolken türmten sich auf, die uns den Anblick der Sonne benahmen und alles Irdische in schweren Othem setzten; sie sind zertrümmert und alles haucht wieder leicht und fröhlich. So stelle ich mir den Zustand der Weisheit vor, da Spinoza und seines gleichen der Welt den Anblick Gottes mit ihrer schweren dünsten rauben wollten.”⁵⁷

Theophron responde con una pregunta: “¿Ha usted leído a Spinoza?” y Philolaus admite que no, pues “¿quién querría leer los oscuros libros de un insensato?”⁵⁸ A través de Philolaus, Herder expone la imagen comúnmente aceptada de Spinoza: un ateo y panteísta, defensor de la doctrina de la absoluta necesidad, enemigo de la revelación, detractor de la religión y, por lo tanto, amenaza para el Estado y la sociedad civil. Spinoza es para este personaje un “enemigo del género humano” merecedor del odio y el asco de todo verdadero filósofo.⁵⁹ Su nombre, sostiene Herder, había sido y continuaba siendo aún en 1787, una *mala palabra*: todos los impíos y ateos eran denominados spinozistas.⁶⁰

Herder señala que esta imagen de Spinoza es el resultado de las exposiciones de Bayle, Kortholt y otros pensadores que se habían propuesto refutarlo y cuyas interpretaciones desecha rápidamente.⁶¹ Para contrarrestarlas, Theophron persuade a Philolaus de leer la biografía de Spinoza escrita por Johannes Colerus, quien según Herder presenta un retrato ajustado de su carácter.

⁵⁷ Herder, *Gott* p. 682.

⁵⁸ “THEOPHRON. Haben sie den Spinoza gelesen, lieber Freund? PHILOLAUS. Gelesen habe ich ihn nicht; wer wollte auch jedes dunkle Buch eines Unsinnigen lesen?” (Herder, *Gott* p. 682).

⁵⁹ “(...) daß er [Spinoza] ein Atheist und Pantheist, ein Lehrer der blinden Nothwendigkeit, ein Feind der Offenbarung, ein Spötter der Religion, mithin ein Verwüster der Staaten und aller bürgerlichen Gesellschaft, kurz, ein Feind des menschlichen Geschlechts gewesen und als ein solcher gestorben sei. Er verdient also den Haß und Abscheu aller Menschenfreunde und wahren Philosophen.” (Herder, *Gott* p. 682).

⁶⁰ “ja selbst der Name des Spinoza war damals ein Schimpfwort, wie beide es größtentheils noch jetzt sind; alles Ungereimte und Gottlose nannte und nennt man zum Theil noch Spinozistisch.” (Herder, *Gott* p. 683)

⁶¹ Respecto de Bayle, señala que éste no examina el sistema de Spinoza de modo objetivo y que incluso experimenta una profunda antipatía frente a su doctrina. Las acusaciones de otros filósofos y teólogos, como Kortholt, son según Herder el resultado de la incomprensión y del temor de ser ellos mismos acusados de spinozismo. Se burla, además, de la incoherencia de atribuir a Spinoza, al mismo tiempo, la postulación de un ateísmo y de un panteísmo (cf. Herder, *Gott* pp. 683-684).

Además, entrega para leer los primeros párrafos del *Tratado de la reforma del entendimiento*, que aquél lee en voz alta y, por lo tanto, se reproducen completos en el texto, traducidos al alemán.⁶²

El resultado de esta lectura es el esperado. Philolaus reconoce que se había equivocado respecto de Spinoza. Admite que, creyendo que iba a encontrar un *ateo insolente*, ha encontrado a un hombre que es *casi un Schwärmer metafísico-moral*. “¡Qué ideal de naturaleza humana, de ciencia, de conocimiento de la naturaleza hay en su alma!”,⁶³ exclama.

Destruída la imagen de Spinoza comúnmente aceptada, Theophiló entrega a su interlocutor la *Ética* y el *Tratado teológico político*. Luego de su lectura, Philolaus se muestra totalmente convencido de la falsedad de sus prejuicios:

“Que no es un ateo, queda claro en cada página; la idea de Dios es para él la primera de todas y la última, podría decirse que es la única idea de la cual él hace depender el conocimiento del mundo y de la naturaleza, la conciencia de sí mismo y de todas las cosas que lo rodean, su ética y también su política. Sin el concepto de Dios, su alma no es capaz de nada, ni siquiera de pensarse a sí misma, y le es casi inconcebible que los hombres no logren aprehender a Dios más que como una consecuencia, por decirlo así, a partir de otras verdades, o incluso a partir de observaciones sensibles, dado que toda verdad al igual que toda existencia depende de la verdad eterna, de la infinita y eterna existencia de Dios. Este concepto se ha vuelto tan presente para él, tan inmediato e interior, que yo lo consideraría más bien un fanático de la existencia de Dios que un escéptico o un negador. Es en el conocimiento y en el amor a Dios que hace descansar toda la perfección, la virtud y la beatitud del hombre. (...) Puede ser que se haya equivocado acerca de la idea de Dios; pero cómo es posible que los lectores de sus obras hayan podido decir, que él niega la idea de Dios y que demuestra el ateísmo, me es incomprensible.”

“Daß er kein Atheist sei, erscheint auf allen Blättern; die Idee von Gott ist ihm die erste und letzte, ja die einzige aller Ideen, an die er Welt- und Naturkenntniß, das Bewußtsein sein selbst und aller Dinge um ihn her, seine Ethik und Politik knüpft. Ohne den Begriff Gottes vermag seine Seele nichts, auch nicht sich selbst zu denken und es ist ihm beinah unbegreiflich, wie Menschen Gott gleichsam nur zu einer Folge andrer Wahrheiten und sogar sinnlicher Bemerkungen haben machen können, da alle Wahrheit wie alles Dasein nur aus der ewigen Wahrheit, aus dem unendlichen, ewigen Dasein Gottes folget. Dieser Begriff ist Spinoza so gegenwärtig, so unmittelbar und innig geworden, daß ich ihn eher für einen Schwärmer fürs Dasein Gottes als für einen Zweifler oder Leugner desselben hielte. In Erkenntniß und Liebe Gottes setzt er alle Vollkommenheiten, Tugend

⁶² Cf. Herder, *Gott* pp. 691 y ss.

⁶³ “Ich glaubte einen frechen Atheisten zu finden, und finde *beinah* einen metaphysisch-moralischen Schwärmer. Welch ein Ideal des menschlichen Bestrebens, der Wissenschaft, der Naturkenntniß ist in seiner Seele!” (Herder, *Gott* p. 697)

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

und Glückseligkeit der Menschen (...). Möge er sich in der Idee von Gott geirrt haben; wie aber Leser seiner Werke je sagen konnten, daß er die Idee von Gott verleugnet und den Atheismus demonstriert habe, ist unbegreiflich."⁶⁴

Ciertamente, el recurso por parte de Herder al término *Schwärmer* para presentar a Spinoza es problemático. En principio, tal como vimos en capítulos anteriores, esta palabra representaba una acusación tan grave como la acusación de ateísmo.⁶⁵ Los ilustrados alemanes habían emprendido una cruzada contra el fanatismo —la *Schwärmerei*— que ellos identificaban con toda doctrina que no reconociera a la razón como criterio último de la verdad y, por lo tanto, como cercana al irracionalismo y a la superstición. Jacobi mismo había sido acusado por Mendelssohn como *Schwärmer* y éste, a su vez, había extendido la acusación a Kant, quien tampoco aceptaba la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Para Kant, por el contrario, es el dogmatismo de Mendelssohn y de Spinoza, el que deja abierta la vía al delirio y la superstición, pues no reconoce los límites de la razón e intenta extender su uso especulativo más allá de los límites de la experiencia.

Sin embargo, aquí Herder decide utilizar esta palabra y presentar a Spinoza, primero, como un *metaphysisch-moralischen Schwärmer*, añadiendo la matización “casi” [*beinah*]; y luego como un *Schwärmer fürs Dasein Gottes*, matizado también en tanto que preferiría esa caracterización antes que considerarlo alguien que niega la existencia de Dios.⁶⁶ De modo que, entre los dos extremos —el de negar racionalmente la existencia de Dios y afirmar entusiastamente su existencia— Herder considera que es más ajustado considerar que el spinozismo se encuentra más cercano a esta segunda posición.

Sin embargo, a partir de lo que se afirma en el párrafo que acabamos de citar, queda claro que Herder no considera que Spinoza sea un *Schwärmer* en el sentido estricto, esto es, no considera que Spinoza, haga depender el conocimiento de la existencia de Dios de una fe irracional, interior, inmediata —como la de Jacobi— ni en la revelación histórica —como Wizenmann—. Pero tampoco

⁶⁴ Herder, *Gott* pp. 701-702.

⁶⁵ Véase especialmente el capítulo 8.

⁶⁶ Bienenstock sostiene que la estrategia de Herder al recurrir a este término es mostrar que se puede ser spinozista, que no hay vergüenza en reconocerse como spinozista, es decir, que es posible ser spinozista y no ser por eso un *Schwärmer* o un fanático religioso. Que es posible ser spinozista y estar del lado de la *Aufklärung*, tal como lo está Herder. Reconoce, sin embargo, que si esto es así es porque se comprende a la *Aufklärung* de un modo diferente a como Jacobi la entiende (Cf. Bienenstock 2005 pp. 31-32). Por lo expuesto arriba, esto parece insostenible. Más bien creemos que la identificación del spinozismo con un fanatismo apunta a mostrar que, entre los dos extremos, Spinoza está más cerca de la *Schwärmerei* que de la negación de Dios. Pero no hay una clara asimilación del spinozismo con un fanatismo. Salvo que este último término esté siendo entendido de un modo totalmente distinto a la comprensión de la época. Pero tampoco hay indicios para afirmar esto.

presenta al spinozismo como el sistema capaz de brindar una prueba de la existencia de Dios, posición que podría ser considerada un ateísmo, si se acepta, con Kant por ejemplo, que la existencia del Dios teísta no puede ser demostrada. En este sentido Herder afirma que Spinoza no presenta la existencia de Dios ni como el resultado de una argumentación ni como el resultado de alguna experiencia sensible. Herder presenta a Spinoza como un convencido de la existencia de Dios, como el poseedor de una verdad que es evidente de por sí. Esta evidencia se fundamenta únicamente en la naturaleza de la razón humana. Tal como explica Bell, esta evidencia depende únicamente del hecho de constatar que la habilidad de razonar, de conectar verdades de manera ordenada, al igual que la capacidad de ordenar y conectar percepciones sensibles mediante reglas debe tener un correlato objetivo en una necesidad interior en Dios. Se trata pues, de una certeza intuitiva más que de una prueba de la existencia de Dios.⁶⁷

Toda verdad y toda existencia, sostiene Herder, depende de la verdad eterna, de la infinita y eterna existencia de Dios. El concepto de Dios es, en Spinoza, algo tan absolutamente presente, inmediato e interior, que sólo un insensato podría negarlo. Resuenan aquí las palabras que Goethe dirige a Jacobi en su carta de 1785 y a las que ya nos referimos antes: Spinoza no demuestra la existencia de Dios, *el ser es Dios*. En este sentido, el Spinoza de Herder –como el de Goethe– se encuentra más cercano a la *Schwärmerei* que al ateísmo, entendido como el resultado de una radicalización y extralimitación de la razón, tal como lo denunciaban tanto Jacobi como Kant, y antes que ellos Bayle.

4. El Dios de Spinoza, reinterpretado por Herder

Desterrados los prejuicios acerca del ateísmo de Spinoza, Herder pasa a examinar el núcleo de su metafísica: la noción de sustancia. Esto le permite ofrecer su propia interpretación del Dios spinoziano y señalar, a su vez, algunas dificultades del sistema. Herder atribuye estas dificultades a la herencia cartesiana y al pobre avance de las ciencias naturales en la época en que Spinoza escribe.

⁶⁷ Cf. Bell 1984 p. 111 En Spinoza, es también una intuición intelectual lo que brinda la certeza absoluta de la existencia de Dios –pues la mente posee un conocimiento adecuado de la esencia de Dios– y, si bien Herder entiende la intuición de un modo diferente, esta coincidencia explicaría, según indica Bell, por qué sintió una afinidad tan fuerte con el spinozismo. Por un lado, logró confirmar en la doctrina de la sustancia de Spinoza su idea de Dios como el ser originario, fuente de todo ser. Por otro lado, logró identificar su propia certeza intuitiva acerca del ser y de Dios con la intuición *a priori* de Spinoza.

La sustancia spinoziana es presentada como aquello que existe por sí, que posee la causa de su existencia en sí misma.⁶⁸ Consecuentemente, tomado en sentido estricto, admite Herder a través de Theophron, nada en el mundo es una sustancia, ya que todos los entes existentes dependen de todos los demás y, finalmente, de Dios, quien, en consecuencia, es la única sustancia. Los seres humanos y el resto de los entes finitos son, pues, *modificaciones*. Si bien Herder reconoce que el método geométrico vuelve necesario el uso puro y estricto de estos términos –sustancia y modos–, admite que éste es problemático por dos motivos. En primer lugar, porque en filosofía, dice, se atribuye sustancialidad también a entes que dependen de otros para existir. En segundo lugar, porque ser llamados modificaciones resulta escandaloso para los seres humanos.⁶⁹

Establecido como la única sustancia, como el ser absolutamente independiente, Herder señala que el Dios de Spinoza no es un ser *trascendente* sino la *causa immanente* de todas las cosas. Para justificar la corrección de esta concepción de la divinidad, Herder refiere a las paradojas de postular un Dios creador que existe fuera del mundo, esto es, el problema de pensar a Dios de un modo espacial, como viviendo *fuera* del universo, la postulación de un universo limitado que permita un ámbito fuera de él, y el problema de pensar un antes y después de la creación.⁷⁰ De este modo, admite, se evita el laberinto de preguntas acerca de por qué Dios creó el mundo en un momento determinado y no en otro, cómo es que Dios meditaba acerca de la eternidad, cómo es que la eternidad se transformó en tiempo, sucesión y cambio, etcétera. La conclusión a la que se llega es que hay que distinguir la eternidad de la duración sin comienzo ni fin y que ésta jamás deviene tiempo, así como el tiempo no puede transformarse en eternidad ni lo finito puede devenir infinito.⁷¹

Herder pasa entonces a otro aspecto del sistema spinoziano que le parece problemático: la doctrina de los atributos. Particularmente, le resulta inaceptable la atribución de extensión a la naturaleza divina, pues parece un absurdo. Para exculpar a Spinoza, Herder sostiene que éste simplemente hereda el error de Descartes. En efecto, Descartes había establecido una distinción

⁶⁸ "Was heißt Substanz, als ein Ding, das für sich besteht, also das die Ursache seines Daseins in sich selbst hat?" (Herder, *Gott* p. 703).

⁶⁹ Cf. Herder, *Gott* p. 703.

⁷⁰ "THEOPHRON. Also werden Si jetzt auch darin keine Gotteslästerung finden, wenn Spinoza das selbstständige Wesen eine nichtvorübergehende sondern die bleibende immanente Ursach aller Dinge nennt? PHILOLAUS. Wie könnte ich sie finden, da sich gegentheils, auch nach den angenommenen Formeln, bei Gott als einer vorübergehenden Ursache der Dinge nichts denken läßt? Wie und wann und wem geht er vorüber? Ein Geschöpf ohne des Schaffenden Beistand ist nichts; und wie kann Der vorübergehen, der keinen abgeschlossenen Ort hat, keinen Ort räumt, in dem keine Abwechselung und Veränderung sein kann? THEOPHRON. Aber wie? wenn Gott »außer der Welt« wohnte? PHILOLAUS. Was ist ein Ort außer der Welt? Sie selbst und Raum und Zeit in ihr, durch welche wir die Dinge messen und zählen, sind ja allein durch ihn, den Unendlichen, denkbar, der mit den Dingen selbst ihr Wo und Wann, d.i. das Maß und den Zusammenhang ihrer Kräfte setzt, begrenzt, ordnet. THEOPHRON. Vortrefflich, Philolaus." (Herder, *Gott* p. 705).

⁷¹ Cf. Herder, *Gott* p. 706.

absoluta entre el pensamiento y la extensión y había definido a ésta última en términos de materia.⁷² Según Herder, es claro que Spinoza intentó desembarazarse de esta separación entre el espíritu y la materia. Sin embargo, no contaba con una *concepción intermedia* que le permitiera superar el dualismo de su maestro. Así, la *Ética* presenta la extensión como algo absolutamente distinto y separado del pensamiento, y postula a ambos como atributos de la divinidad. Pero Spinoza jamás podría haber encontrado esa noción intermedia para solucionar el problema heredado de Descartes, pues su época es comparable a lo que Herder denomina la niñez de las ciencias naturales. Sin las ciencias, sostiene, la metafísica construye únicamente castillos en el aire.⁷³ Desde entonces, afirma Herder, “mientras más se ha investigado la materia de los cuerpos desde un punto de vista físico, más se han encontrado en ella fuerzas eficientes y fuerzas que actúan unas sobre las otras”.⁷⁴ De modo que los últimos avances de la ciencia proveen a Herder de una noción que le permite solucionar este problema: la noción de *wirkende Kräfte*.⁷⁵ La definición de extensión deja, pues, de ser una definición vacía, tal como Spinoza la había tomado de la matemática, para transformarse en una categoría dinámica de la realidad.

“THEOPHRON. (...) ¿Sabe ahora cuál es el concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza buscó en vano para escapar del dualismo cartesiano?

PHILOLAUS. *Fuerzas sustanciales*. Nada es más claro que esto y nada brinda al sistema spinoziano una unidad más bella. Si su divinidad posee en sí infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa un ser eterno e infinito de maneras infinitamente diversas, entonces ya no debemos postular solo dos atributos, pensamiento y extensión, que no tendrían nada en común. Dejamos de lado por completo la escandalosa e inapropiada palabra atributo y afirmamos, *que la divinidad se revela en fuerzas infinitas de infinitas maneras*.”

“THEOPHRON. (...) Wissen Sie jetzt, wie der Mittelbegriff zwischen Geist und Materie heißt, den Spinoza, um dem cartesianischen Dualismus zu entweichen, vergebens suchte?

PHILOLAUS. *Substantielle Kräfte*. Nichts ist deutlicher als dieses und nichts gibt dem Spinozischen System selbst eine schönere Einheit. Wenn seine Gottheit unendliche Eigenschaften in sich faßt,

⁷² Cf. Herder, *Gott* p. 707.

⁷³ Cf. Herder, *Gott* p. 708.

⁷⁴ “Je mehr man seitdem die Materie der Körper physisch untersuchte, desto mehr entdeckte man in ihr wirkende, einander gegenwirkende Kräfte und verließ die leere Definition der Ausdehnung.” (Herder, *Gott* pp. 708-709).

⁷⁵ “Was ist in der Ausdehnung für Realität, wenn wir solche auch endlos, d.i. so unbestimmt fortgesetzt wie eine immerhin fortwährende Dauer annehmen? Ohne Wesen, ohne wirkende Kräfte ist nichts in ihr; nur für sinnliche Geschöpfe ist sie das Maß einer Welt, eines Nebeneinanderseins mehrerer Geschöpfe. Zum Absolut-Unendlichen gehört sie nicht, so wie sie auch keine innere wesentliche Vollkommenheit seines Daseins ausdrückt, das keinen, also auch nicht einen endlosen Raum erfüllt, das keine, also auch nicht eine endlose Zeit ausmißt.” (Herder, *Gott* p. 708).

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

deren jede ein ewiges und unendliches Wesen auf unendlich verschiedene Weise ausdrückt, so haben wir nicht mehr zwei Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung zu setzen, die nichts mit einander gemein hätten; wir lassen das anstößige, unpassende Wort Eigenschaft (Attribut) überhaupt gar weg und setzen dafür, daß sich die Gottheit in unendlichen Kräften auf unendliche Weisen offenbare.⁷⁶

Dios se expresa a través de fuerzas.⁷⁷ Las fuerzas orgánicas, que actúan en todos los rincones de la realidad, revelan a un único Dios infinito. De modo que también Herder —al igual que lo había hecho Mendelssohn— recurre al auxilio de Leibniz en su rescate de Spinoza. El Dios de Spinoza deviene la mónada principal, la fuerza absolutamente infinita que se expresa en todos los entes existentes. Pensamiento y extensión ya no son dos atributos de Dios. El cuerpo y la mente son diferentes niveles de organización, dos configuraciones de una única fuerza primaria.⁷⁸ La noción de fuerza brinda la unidad al mundo, que la dualidad de atributos parecía quitarle:

“El mundo no adquiere su unidad ni a través del espacio y el tiempo ni por la mera agrupación exterior de las cosas; sino que la adquiere a través de su propio ser, por el *principium* de su existencia misma, pues en todo el mundo, pero profundamente conectadas entre sí, actúan únicamente fuerzas orgánicas. En el mundo que nosotros conocemos, la facultad de pensar ocupa el primer puesto; a ella la siguen millones de otras facultades de afección y fuerzas eficientes. Pero Él, lo absolutamente independiente, es fuerza en el sentido más elevado y propio de la palabra, es decir, es la fuerza originaria de todas las fuerzas, órgano de todos los órganos. Sin Él, nada de todo esto es pensable, sin él ninguna de las fuerzas actúa, y todas las fuerzas íntimamente conectadas lo expresan en cada limitación, forma y aparición; lo expresan a él, que es lo absolutamente independiente, la fuerza originaria y total, a través de la cual ellas mismas existen y actúan.”

“Nicht durch Raum und Zeit allein, als durch blos äußere Maße der Dinge, ist sie [die Welt] verbunden; sie ist's durch ihr eigentliches Wesen, durch das Principium ihrer Existenz selbst, da allenthalben in ihr, und zwar im innigsten Zusammenhange, nur organische Kräfte wirken. In der

⁷⁶ Herder, *Gott* p. 709. En la segunda edición, Herder prefiere la denominación *organische Kräfte*.

⁷⁷ Herder se inspira aquí en los aportes del físico Ruder Josip Bosovich (1711-1787), quien, a partir de los avances de Newton y Leibniz, desarrolló una filosofía natural en la que intentó solucionar el problema de cómo los cuerpos y las fuerzas pueden influirse reciprocamente sin necesidad de entrar en contacto directo. Para eso postuló la existencia de “átomos inmatriciales” o “puntos de fuerza”. A diferencia de las mónadas de Leibniz, los puntos de fuerza de Bosovich no poseen facultades de representación y, por tanto, no son entidades psíquicas. Además, ocupan posiciones determinadas y se atraen y repelen mutuamente de acuerdo con las distancias, según las leyes newtonianas. Esta base científica es lo que permite a Herder postular lo que él denomina *fuerzas sustanciales*, y que él considera un concepto intermedio entre espíritu y materia, que Spinoza y sus contemporáneos desconocían.

⁷⁸ Esta síntesis de Spinoza y Leibniz en un sistema vitalista es, según Beiser, el principal logro de *Gott. Einige Gespräche* (cf. Beiser 1987 p. 163).

Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft obenan; ihr folgen Millionen andre Empfindungs- und Wirkungskräfte, und er, der Selbstständige, er ist im höchsten, einzigen Verstande des Worts Kraft, d.i. die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohn' ihn ist keines derselben denkbar, ohn' ihn wirkt keine der Kräfte, und alle im innigsten Zusammenhange drücken in jeder Beschränkung, Form und Erscheinung ihn aus, den Selbstständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken."⁷⁹

La esencia de Dios, un ser necesariamente increado, eterno, autosuficiente, radica entonces para Herder en el hecho de que constituye el principio activo que es la fuente de toda actividad. Dios es el principio supremo de la vida, la fuente originaria del ser. *Urkraft, Allkraft*. El problema acerca de cómo hace Dios para infundir vida a la materia se soluciona, asimismo, gracias a este descubrimiento de las ciencias naturales: la materia no está muerta sino que en ella actúan numerosísimas y variadísimas fuerzas.⁸⁰ Todas estas fuerzas, que actúan tanto en el pensamiento como en la extensión no son sino expresiones de esa fuerza originaria que es Dios.

Aquí reside la originalidad de la interpretación herderiana de Spinoza, que ya tres años antes había adelantado en carta a Jacobi, al señalar la diferencia entre sus posiciones: mientras que Jacobi interpretaba al Dios spinoziano de tal modo que lo transformaba en un concepto muerto, vacío, él identifica a Dios con el ser mismo, con la fuerza originaria de la que dependen todas las fuerzas, la fuente de toda existencia.⁸¹ De este modo, recurriendo a la metafísica leibniziana y a los últimos avances de la ciencia natural, Herder pretende brindar al sistema spinoziano la unidad que Spinoza mismo no había logrado darle.

Dios en tanto que fuerza originaria actúa a través de cada una de las fuerzas particulares y limitadas que se observan en la naturaleza. La unidad de este principio se evidencia, según Herder, al contemplar la armoniosa y perfecta organización de los seres vivientes. Toda la naturaleza se

⁷⁹ Herder, *Gott* p. 710.

⁸⁰ Herder, *Gott* pp. 710-711.

⁸¹ Bell señala que existe una larga tradición entre los intérpretes de Herder que han visto en esta reelaboración de la doctrina spinoziana lo que ellos presentan como la vivificación de un sistema estático mediante la aplicación de la categoría de *Kraft* (cf. Bell 1984 p. 125 y p. 145 nota 32). Contra esta interpretación Bell indica, creemos correctamente, que la noción spinoziana de sustancia no es un abstracción sin vida y sostiene que Herder no la interpretó de esta manera. En efecto, esto se sigue de la crítica que le hace a Jacobi en su carta del 6 de febrero de 1784, a la que nos referimos más arriba (véase Jacobi Briefwechsel L3 p. 280). Sin embargo, Bell sostiene que Herder no comprendió de qué modo, en qué sentido el sistema de Spinoza en su totalidad puede ser considerado como verdaderamente dinámico y esto se debe, según él, a que Herder lee la teoría de los atributos de Spinoza en clave cartesiana y, por eso, no logró comprender cómo se explica el cambio en el universo spinoziano. Herder busca una mediación entre la sustancia activa y la realidad empírica cambiante que, sostiene Bell, Spinoza no necesita (cf. Bell 1984 pp. 124-126).

encuentra habitada por estas *göttliche Kräfte*.⁸² Herder ve, en cada una de las abundantes fuerzas y funciones vitales de los seres vivos, una revelación de la potencia divina. “Estamos rodeados de omnipotencia; nadamos en un océano de omnipotencia”⁸³ declara Theophron.

Sin embargo el spinozismo no es, para Herder, de ningún modo un panteísmo, en el sentido vulgar de la identificación de Dios y la naturaleza. En efecto, Herder postula explícitamente la distinción entre lo absolutamente infinito, que jamás puede ser dividido y las cantidades infinitas de tiempo y espacio, que sí puede dividirse en partes, indeterminadamente. Se trata de la diferencia entre lo auténticamente infinito y lo que la imaginación se representa como no teniendo fin. Si se hubiese tenido en cuenta esta diferencia, sostiene Herder, jamás se hubiese acusado a Spinoza de haber identificado a Dios con el mundo.

“Su ser infinito, sumamente real es tan diferente al mundo mismo como difieren entre sí lo absoluto de la razón y lo indeterminado de la imaginación. Ninguna parte del mundo puede, por lo tanto, ser una parte de Dios, pues el ser supremo es, según su propio concepto, indivisible”

“Sein unendliches, höchst-wirkliches Wesen ist so wenig die Welt selbst, als das Absolute der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft eins sind; kein Theil der Welt kann also auch ein Theil Gottes sein; denn das höchste Wesen ist seinem ersten Begriff nach untheilbar.”⁸⁴

En sentido estricto, ni Herder ni Spinoza —ni Goethe— pueden ser llamados panteístas, pues ninguno de ellos propone una mera identificación de Dios con el mundo. Herder se preocupa, pues, por combatir esta interpretación del spinozismo, inaugurada ya durante la vida de Spinoza y asentada para la posteridad en el artículo de Bayle y la interpretación de Wachter, que hacía del spinozismo un heredero de la Cábala judía.⁸⁵ Dios, en tanto principio, se distingue del mundo que produce. La sustancia, en la que todo existe, se diferencia de lo que existe en ella.⁸⁶

⁸² Herder, *Gott* p. 712.

⁸³ “Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ozean der Allmacht” (Herder, *Gott* pp. 712-713)

⁸⁴ Herder, *Gott* p. 713.

⁸⁵ Wachter, Bayle y muchos otros habían dirigido sus principales ataques contra el spinozismo en tanto que panteísmo. Efectivamente, la identificación de Dios con el mundo conducía al absurdo de sostener que cuando dos pueblos se enfrentan en una batalla, es Dios quien lucha contra sí mismo, o que cuando se produce un crimen, Dios es el responsable, pues no se distingue del criminal que es un parte de Él. Esta es, pues, la principal diferencia entre la interpretación herderiana del spinozismo y la ofrecida por Mendelssohn en sus *Morgenstunden* y confirmada en *An die Freunde Lessings*. Mientras que Mendelssohn prefiere atribuir a Spinoza una posición panteísta, pues interpreta que la inmanencia del mundo respecto de Dios implica que ambos son idénticos, Herder acepta la noción de inmanencia, pero no interpreta a Dios como la totalidad de los seres que constituyen el mundo, sino como una fuerza originaria, un principio de vida que recorre toda la realidad, pero que no se confunde con los seres que anima y origina. La posición de Herder —y de Spinoza así interpretado— podría entonces denominarse panenteísmo, término acuñado por Carl Christian Krause para designar la posición según la cual el mundo existe en Dios y no es Dios. Este término, tal como

La acusación de panteísmo contra Spinoza es, según Herder, tan injusta como la de ateísmo. La relación entre las cosas particulares y Dios no es la de ser partes de un todo, sino que los entes vivientes particulares son expresión de la fuerza divina, son el resultado de la eterna potencia de Dios que es inmanente al universo que produce.

Queda aún un prejuicio acerca del spinozismo al que Herder debe enfrentarse: la idea de que éste consiste en un fatalismo, que aniquila la libertad tanto en el hombre como en Dios y que por lo tanto anula la posibilidad de una moral.

Al igual que Spinoza, Herder acepta, de acuerdo con los últimos adelantos de la ciencia,⁸⁷ que el universo se encuentra regido por la necesidad. Según él, esta necesidad universal es la condición que posibilita el desarrollo no sólo de la vida natural, sino también de la moral:

“¡Protectora, bella necesidad, bajo cuyo reinado que se extiende por todos lados vivimos! Ella es la hija de la suprema sabiduría, la hermana gemela de la potencia eterna, la madre de todos los bienes, de toda felicidad, seguridad y orden.”

“Wohltätige, schöne Nothwendigkeit, unter deren überall ausgebreitetem Scepter wir leben! Sie ist ein Kind der höchsten Weisheit, die Zwillingschwester der ewigen Macht, die Mutter aller Güte, Glückseligkeit, Sicherheit und Ordnung.”⁸⁸

Ahora bien, la necesidad que Herder postula es “hija de la suprema sabiduría”. El problema al que se enfrenta es, pues, que el spinozismo niega que Dios posea entendimiento. El rotundo rechazo de las causas finales, de la idea de que existe un fin al cual se dirige el mundo choca con la concepción herderiana del universo entendido como organismo sabiamente organizado. El naturalismo de Herder no es como el de los materialistas –regido por frías leyes naturales– sino que su vitalismo

señala Bell, fue acuñado años después de la interpretación de Herder del spinozismo, bajo la influencia del nuevo panteísmo, profesado por los representantes del Romanticismo, fuertemente influenciados por *Gott* (cf. Bell 1984 p. 114).

⁸⁶ En este sentido Bell sostiene que ni Goethe ni Herder proponen una interpretación materialista de Spinoza. Al contrario, Herder parece traicionar en un punto el pensamiento de Spinoza, al sostener que el atributo pensamiento se encuentra por encima del de extensión (Cf. Bell 1984 p. 113).

⁸⁷ Herder refiere a J. H. Lambert, a quien presenta como “el Leibniz de nuestros tiempos”, quien propone el concepto de *innerer Nothwendigkeit*, como el fundamento de la verdad, el orden, la belleza y la bondad de las cosas que existen en el mundo (cf. Herder, *Gott* p. 721).

⁸⁸ Herder, *Gott* p. 724.

supone la existencia de una organización inteligente que sólo un Dios dotado de inteligencia puede garantizar.⁸⁹

La estrategia de Herder para justificar su reinterpretación del spinozismo en este punto consiste en sostener que, al rechazar de modo absoluto la libertad de la voluntad así como las causas finales, “Spinoza no se comprendió a sí mismo” y esto lo adjudica, nuevamente, a que éstas no son sino consecuencias de “la mala explicación cartesiana” que él incluyó en su propio sistema y sus intérpretes lo han entendido “aún peor”.⁹⁰ De modo que Herder se propone quitar del sistema los errores heredados de Descartes y extraer la posición auténtica de Spinoza, a partir de los principios sobre los cuales se sostiene su sistema. El primer paso es negar rotundamente lo que tantos creyeron ver en esta doctrina y lo que Spinoza mismo afirma más de una vez, esto es, que el Dios spinoziano sea un ser sin inteligencia.⁹¹

“Su esencia suprema, que posee todas las perfecciones del modo más perfecto, no puede carecer de la perfección más excelente, esto es, del pensamiento; pues de lo contrario ¿cómo sería? Según el sistema de Spinoza, todo es por él y en él, de modo que las ideas y modos de pensar en criaturas limitadas pensantes son simplemente representaciones y consecuencias reales de un ser superior, el cual, según él, es el único que merece el nombre de existente en sí y por sí.”

“Sein höchstes Wesen also, das alle Vollkommenheit auf die vollkommenste Weise besitzt, kann der vorzüglichsten derselben, des Denkens, nicht ermangeln; denn wie wären sonst, da Alles nur durch ihn und in ihm ist, Gedanken und Vorstellungsarten in eingeschränkten, denkenden Geschöpfen, die, nach Spinoza's System, allesammt ja nur Darstellungen und reale Folgen jenes höchstrealen Daseins sind, das nach seiner Erklärung allein den Namen eines Selbstbestehenden verdient?”⁹²

Si Dios no poseyera la capacidad de pensar en su grado más perfecto, el pensamiento sería imposible en los seres limitados y finitos pensantes. Los pasajes en los cuales Spinoza niega que Dios tenga entendimiento son interpretados por Herder como un esfuerzo por distinguir el

⁸⁹ Este aspecto del spinozismo es lo que se señala en *Gott* como lo más problemático, indicando incluso que Leibniz, quien admiraba a Spinoza, tuvo que preocuparse por distinguirse de este aspecto de su sistema (cf. Herder, *Gott* p. 724).

⁹⁰ “Ich kann beweisen, theils daß Spinoza auch in diesen Sätzen nur deshalb anstößig ist, weil er in der Cartesischen Sprache sprach und auf das Bestimmteste in ihr sprechen wollte; theils daß man ihn noch viel falscher verstanden hat, als er sich dunkel ausdrückte.” (Herder, *Gott* p. 724).

⁹¹ Herder, *Gott* p. 725.

⁹² Herder, *Gott* p. 725.

pensamiento en Dios del pensamiento en los modos, para no dar lugar a pensar que los seres finitos pueden poseer esta capacidad con el mismo grado de perfección que la divinidad.⁹³

Según Herder, Spinoza hubiese sido capaz de ver su error, si hubiese recurrido a la noción de potencia [*Macht*] o fuerza [*Kraft*].⁹⁴ De acuerdo con la interpretación de la metafísica spinozista, Herder puede establecer que el pensamiento es una potencia que pertenece a Dios en grado sumo y esta misma potencia se encuentra también, de modo limitado, en los seres finitos pensantes.⁹⁵ La atribución de inteligencia a Dios conduce a Herder a afirmar que la divinidad spinoziana es también necesariamente *sabia* y coincide con la suprema *bondad*. Herder cree poder fundamentar esto en la necesidad de la misma naturaleza de Dios:

“Pues un poder desordenado, carente de normas, *ciego* jamás puede ser el supremo; ni tampoco puede ser el modelo o el prototipo de la verdad interior y de la regularidad acorde a leyes eternas, que a pesar de que somos seres limitados observamos en la creación, si ella misma no conoce estas leyes y no las ejerce como su naturaleza eterna y propia.”

“Denn eine ungeordnete, regellose, *blinde* Macht ist ja nie die höchste; nie kann sie das Vorbild und der Inbegriff aller der innern Wahrheit und Regelmäßigkeit sein, die wir, obgleich so eingeschränkte Wesen, nach ewigen Gesetzen in der Schöpfung bemerken, wenn sie selbst diese Gesetze nicht kennt und solche nicht als ihre ewige, innere Natur ausübt.”⁹⁶

El orden que los seres humanos limitados son capaces de descubrir en el universo remite a una inteligencia que actúa según leyes. Estas leyes, sin embargo, son necesariamente interiores a la esencia de Dios. Si Dios actuara según una ciega necesidad caprichosa, sin orden, sin ley, entonces ya no sería el poder supremo, no sería Dios, pues se encontraría sujeto al azar, sometido a causas exteriores. Así, al sostener que Dios actúa necesariamente, pero *sabiamente*, Herder rechaza la acusación de fatalismo tan frecuentemente dirigida contra Spinoza:

⁹³ Acerca del símil en el que Spinoza compara el intelecto divino y el humano con la constelación Can y con el can, animal que ladra, Herder afirma que es oscura y concluye lo opuesto a lo que Spinoza deseaba, esto es, que efectivamente el intelecto puede ser atribuido a Dios, de modo eminente (cf Herder, *Gott* p. 725). Bell sostiene que esta incompreensión descansa sobre la igualmente incorrecta comprensión por parte de Herder de la doctrina de los atributos divinos de Spinoza (cf. Bell 1984 p. 131).

⁹⁴ Cf. Herder, *Gott* p. 728.

⁹⁵ Bell sostiene que de este modo Herder restaura una inteligencia “casi antropomórfica” en Dios. Y que esto implica una violencia tan fuerte sobre el sistema de Spinoza como la introducción del concepto de *Kraft*. Según él, Herder no logra aceptar el aspecto del pensamiento spinoziano más radical —la negación de todo rasgo humano en Dios y la afirmación de que éste actúa por necesidad y no por voluntad y entendimiento— (cf. Bell 1984 p. 132).

⁹⁶ Herder, *Gott* p. 727; énfasis nuestro.

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

“No conozco ningún pensador, que haya explicado más profundamente la servidumbre de la voluntad humana ni que haya definido la libertad de la voluntad de un modo más excelente que Spinoza. La libertad humana tiene como su fin propio nada menos que la libertad de Dios mismo, nada menos que transformarnos en amos de nuestras pasiones y de nuestro destino, mediante una especie de necesidad interior, esto es, mediante conceptos adecuados, que únicamente el entendimiento y el amor de Dios nos pueden conceder.”

“Mir ist kein Weltmeister bekannt, der die Knechtschaft des menschlichen Willens gründlicher auseinandergesetzt und die Freiheit desselben vortrefflicher bestimmt habe als Spinoza. Dem Menschen ist kein geringeres Ziel der Freiheit vorgesetzt als die Freiheit Gottes selbst, durch eine Art innerer Nothwendigkeit, d.i. durch vollständige Begriffe, die uns Erkenntniß und Liebe Gottes allein gewähren können, über unsre Leidenschaften, ja über das Schicksal selbst Herren zu werden.”⁹⁷

La necesidad interior a la que todos los seres existentes están sometidos es totalmente compatible con la libertad y brinda los fundamentos de una moral. Según Herder, los actos divinos jamás son contingentes sino que son siempre necesarios. Pero esta necesidad depende de su propia esencia, de su inteligencia. Esto significa que Dios no podría haber actuado de otro modo y sin embargo es libre. Lo mismo sucede con los seres humanos, que al actuar según su propia necesidad interior y esencial no son determinados por nada más que por sí mismos y en esos actos son libres.

6. Spinoza como alternativa

En términos de fidelidad a la doctrina o en términos de objetividad, la transformación a la que Herder somete al spinozismo es comparable a la que Mendelssohn presenta como *geläuterter Spinozismus*. Estrictamente, Herder traiciona la letra de Spinoza en lo que se refiere a la noción de sustancia, a su doctrina de los atributos, a su rechazo de la existencia de un entendimiento en Dios, a su negativa de atribuir a la divinidad cualidades morales. Pero mientras que Mendelssohn había encendido la purificación del spinozismo para volverlo compatible con la noción tradicional de un Dios personal, trascendente y creador, de modo que Lessing no fuese sospechado de heterodoxia, Herder celebra la confesión escandalosa que Lessing hiciera a Jacobi, durante la conversación en Wolfenbüttel:

⁹⁷ Herder, *Gott* p. 741.

X. La reivindicación ético-metafísica de Spinoza: Goethe y Herder

«Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho.» Ni yo tampoco, luego de que se me han quitado algunos obstáculos que me impedían comprender a Spinoza. El ser ocioso, que se encuentra sentado fuera del mundo y se contempla a sí mismo, tal como se ha contemplado desde toda la eternidad, una vez que hubo concluido con el plan del mundo, no es para mí. [...] «Hen kai pan. Todo y uno. No conozco otra cosa.» -Ni yo tampoco.»

«Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen.« Ich, nachdem mir einige Steine des Anstoßes aus Spinoza weggeräumt sind, auch nicht. Das müßige Wesen, das außerhalb der Welt sitzt und sich selbst beschaut, so wie es sich Ewigkeit hindurch beschaute, ehe es mit dem Plan der Welt fertig ward, ist nicht für mich [...] »Hen kai pan! Eins und Alles! Ich weiß nichts Anders.« - Ich auch nicht»⁹⁸

Al igual que Lessing y que Goethe, Herder encuentra en Spinoza una alternativa para el concepto ortodoxo de Dios, que le parecía absurdo e inaceptable. La reinterpretación del Dios spinoziano que Herder emprende en *Gott. Einige Gespräche* no intenta, pues, volverlo compatible con el teísmo ni con la metafísica leibniziana. Su intención reside en combinarlo con los últimos avances de las ciencias naturales y, de este modo, poner en evidencia que Spinoza provee el único concepto de Dios consistente con la razón y con el naturalismo científico.⁹⁹

En efecto, el Dios que Herder encuentra en Spinoza es una fuerza inmanente, la fuerza originaria, el principio de vida del cual dependen todos los seres que existen, la potencia fundamental que produce necesariamente un universo y, en tanto que su necesidad es interior y sabia, es máximamente libre. Si la atribución de inteligencia, el rechazo de la doctrina de los atributos y la incorporación de la noción leibniziana de *Kraft* alejan a Herder de Spinoza, estas mismas características lo alejan asimismo de las posiciones que Jacobi, Mendelssohn y Kant adoptaron en esta polémica.

Contra Jacobi y Kant —quienes acuerdan en la imposibilidad de conocer racionalmente la esencia de Dios— Herder postula la investigación científica de la naturaleza como la vía que conduce al conocimiento de Dios. Como vimos, Herder no considera que sea necesario probar la existencia de la divinidad: el mar de cuya omnipotencia los seres humanos se encuentran sumergidos; las leyes inmutables de la razón son ya la prueba suficiente de su existencia. Pero el conocimiento científico sí es la vía que conduce a saber de Dios y, por lo tanto, al

⁹⁸ Herder, *Gott* pp. 739-740.

⁹⁹ Cf. Beiser 1987 p. 159.

perfeccionamiento moral, a la libertad, al amor a Dios. En esto, Herder se revela como un heredero de Spinoza:

“Quien fuera capaz de mostrarme las leyes naturales, de qué manera, según su necesidad interna, a partir del cruce de fuerzas eficientes, actúan, viven, operan en determinados órganos y no en otros, nuestras apariciones de las denominadas creaturas no vivientes y vivientes, minerales, plantas, animales y hombres, habría fomentado en mí la más bella admiración, amor y veneración hacia Dios. Mucho más que el que me predica desde el claustro del consistorio divino, que tenemos los pies para andar, los ojos para ver, etc.”

“Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsre Erscheinungen der sogenannt toden und lebendigen Schöpfung, Salze, Pflanzen, Thiere und Menschen, erscheinen, wirken, leben, handeln, hätte die schönste Bewundrung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Rathes predigt, daß wir die Füße zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u.s.w.”¹⁰⁰

Conocer las leyes naturales equivale a conocer a Dios. Se trata del descubrimiento de lo que surge en *Gott* como un *destino cristiano*, un destino providente que reposa “sobre un concepto inmutable de poder, sabiduría y bondad supremos” y no es sino “el objetivo de cada demostración verdadera.”¹⁰¹ Este conocimiento, racional y científico, aviva la veneración, el amor a la divinidad. En este sentido el spinozismo y su ética basada en el amor es considerado por Herder como totalmente compatible con lo que él, desde su declarada heterodoxia, entiende como el verdadero cristianismo.

El resultado final de *Gott* es, entonces, una posición ecléctica que combina ciertos elementos de la doctrina spinoziana armonizados con los fundamentos del pensamiento metafísico propio de Herder, al servicio de sus fines teológicos.

Tanto Jacobi como Kant vieron en esta interpretación herderiana de Spinoza una síntesis inválida entre el spinozismo y el teísmo. En los apéndices IV y V de la segunda edición de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, publicada en 1789, Jacobi sostiene que la síntesis entre el

¹⁰⁰ Herder, *Gott* p. 737.

¹⁰¹ “Es gibt ein blindes und sehendes, ein heidnisches, mahomedanisches und christliches Schicksal. Das letzte liegt im unabänderlichen Begriff der höchsten Macht, Weisheit und Güte; es kann also auch nicht anders als das Ziel jeder wahren Demonstration werden: denn Willkürlichkeiten Lassen sich nie erweisen.” (Herder, *Gott* p. 748).

spinozismo y una noción de Dios personal teísta, tal como según él, Herder defendía, era imposible y que la interpretación era inconsistente.¹⁰² Kant, por su parte, felicita a Jacobi en una carta de 1789 por haber refutado la posición herderiana de *Gott*, que él caracteriza como un sincretismo entre el spinozismo y el teísmo que, como todo sincretismo, dice, posee un elemento de engaño.¹⁰³

Sin embargo, Herder se había apartado de la concepción ortodoxa de un Dios teísta. Su atribución de inteligencia a Dios –aunque algunos no logren verlo– no implicaba la aceptación de una divinidad antropomórfica, que Herder combate explícitamente.¹⁰⁴ La reinterpretación herderiana del spinozismo plantea, justamente, el desafío de pensar una divinidad de un modo completamente nuevo, un Dios que es fuerza originaria, que es principio de vida y que se revela como el fundamento de una naturaleza que, lejos de ser interpretada como un conjunto de leyes ciegas, como un mecanismo carente de vida, es pensada como un organismo infinito. Dios como *Urkraft aller Kräfte* y los seres vivientes que son porciones de la fuerza divina parecen ser, pues, la encarnación del *εν και παν* lessinguiano.

Gott. Einige Gespräche tuvo una enorme difusión y la influencia que ejerció en muchos de los pensadores posteriores es innegable.¹⁰⁵ Desde Italia, Goethe se declaró completamente de acuerdo con la posición de Herder y le informa que su libro lo ha animado a continuar la investigación de la naturaleza.¹⁰⁶

Por haber sido los primeros en rehabilitar públicamente al spinozismo –más allá de que la interpretación que hicieron de su sistema se aleje de la *letra* de Spinoza– mostrando que esta doctrina ofrece una noción de Dios y de libertad que no sólo no atentan contra la moral y la religión sino que, por ser acorde a la razón humana, son su más adecuado sustento, puede afirmarse que el papel de Goethe y Herder en el proceso de recepción del spinozismo en Alemania es decisivo.

¹⁰² JW IV.2 pp. 74-96.

¹⁰³ "Den Syncretism des Spinozismus mit dem Theism in Herders Gott haben Sie aufs gründlichste wiederlegt. Überhaupt liegt aller Syncretistey gemeinlich Mangel an Aufrichtigkeit zum Grunde, Eine Gemüthseigenschaft die diesem großen Künstler von Blendwerken (die, wie durch eine Zaublaterne, Wunderdinge eine Augenblicke lang vorstellig machen, bald darauf aber auf immer verschwinden, indessen daß sie doch bey Unwissenden eine Bewunderung hinterlassen, daß etwas Außerordentliches dahinter stecken müsse, welches sie nur nicht haschen können) besonders eigen ist." Carta Kant a Jacobi del 30 de agosto de 1789 (AK XI p. 76).

¹⁰⁴ Véase su carta a Jacobi del 6 de febrero de 1784 (Jacobi Briefwechsel I.3 p. 279).

¹⁰⁵ Cf. Burkhardt 1940 pp. 19 y 57 y ss. y Beiser 1987 p. 159.

¹⁰⁶ En Italia, Goethe busca el secreto de la organización de las plantas y cree encontrarlo en lo que él denomina *Urpflanze*. El de junio de 1787, Goethe escribe a Frau von Stein: "Sage Herdern daß ich dem Geheimniß der Pflanzenzeugung und Organisation ganz nah bin und daß es das einfachste ist was nur gedacht werden kann. Unter diesem Himmel kann man die schönsten Beobachtungen machen. Sage ihm daß ich den Hauptpunkt wo der Keim stickt ganz klar und zweifellos entdeckt habe, daß ich alles übrige auch schon im Ganzen übersehe und nur noch einige Punkte bestimmter werden müssen. Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt über welches mich die Natur selbst beneiden soll." (Goethe-WA IV.8 p. 232).

Ciertamente, no fueron ellos los que motivaron el interés por el spinozismo entre los pensadores alemanes, pues este interés ya existía desde 1785 como una consecuencia de la publicación de las cartas a Mendelssohn de Jacobi. El aporte de estos spinozistas de Weimar es, sin duda, haber contribuido a la polémica representando otra alternativa a las ya expuestas. Frente a las posiciones en pugna en el *Spinozismusstreit* –Jacobi, Mendelssohn, Kant– ellos optaron por seguir a Lessing. Al igual que el bibliotecario de Wolfenbüttel, tanto Herder como Goethe se declaran alejados de la ortodoxia cristiana y partidarios de un Dios inmanente, impersonal, principio de vida, objeto de la ciencia y fundamento de una moral que entiende la libertad como la necesidad interior. Otros filósofos y poetas alemanes tomarían también este camino.

“Tampoco para nosotros valen ya los conceptos ortodoxos de la divinidad”,¹⁰⁷ escribe Schelling en una famosa carta a Hegel y le confiesa que, por el momento, *se ha hecho spinozista*. La naturaleza, el hombre y Dios conformaron para los jóvenes amigos del seminario de Tübingen – como para los griegos que admiraban– una unidad viviente. *Ev kai pan. Deus sive Natura*. Estas ideas se transformaron en el *leitmotiv* del pensamiento schellingiano y el spinozismo vitalista de Herder se transformó en una de las fuentes principales de su propia concepción de la naturaleza así como de su propia interpretación de Spinoza. En su obra de 1795, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Schelling parece repetir la crítica que Herder hace a Jacobi, cuando sostiene que la sustancia spinoziana no puede ser considerada un concepto abstracto, vacío, muerto. No se trata de un *ens rationis* ni de una ideal del mundo. Tampoco es una cosa singular existente. Se trata, por el contrario, de “una especie de ímpetu” [*eine Art von Heftigkeit*],¹⁰⁸ afirma Schelling y concede que, si bien el spinozismo es el paradigma del dogmatismo, “en realidad, Spinoza no pone lo indeterminado en el no-yo, sino que, al elevarlo al Absoluto, transformó al no-yo en un yo”.¹⁰⁹ Schelling está incluso dispuesto a aceptar que Spinoza llamó sustancia a lo que en rigor era ya en su sistema el Absoluto como puro poder indeterminado. Tal como el mismo Schelling advierte en el Prefacio a este texto, “el lector encontrará que Spinoza no es tratado como un perro muerto”.¹¹⁰

¹⁰⁷ “Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr.” (Aus Schellings Leben in Briefen, Leipzig, 1869, t. 1 p. 72).

¹⁰⁸ Schelling Werke t. I.1 p. 184.

¹⁰⁹ “im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.” (Schelling Werke t. I.1 p. 184).

¹¹⁰ “So könnten z.B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht »wie von einem toten Hunde« (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde” (Schelling Werke t.I.1 p. 151).

Friedrich Schleiermacher también parece dispuesto a declararse un admirador del combatido Spinoza. En 1799 apareció en Berlín su libro *Über die Religion*, en donde dedica un párrafo a alabar a Spinoza como un exponente de la más sublime religiosidad:

“¡Ofreced conmigo respetuosamente un rizo de cabello en honor del santo repudiado Spinoza! Él fue atravesado por el supremo espíritu del mundo, el infinito fue su principio y su final, el universo fue su único y eterno amor, en su santa inocencia y su profunda humildad se reflejó en el mundo eterno y vio que también Éste era su espejo más digno de amor; se encontró rebosante de religión y del espíritu de santidad; y por eso se encuentra allí, solo e inigualado, experto en su arte, pero por encima de la profana corporación, sin prosélito y sin carta de ciudadanía.”

“Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.”¹¹¹

Tampoco él trata a Spinoza como un perro muerto sino que, muy al contrario, por haber visto la unidad entre el ser humano y el universo y por haber propuesto el amor como valor fundamental de la moral, Schleiermacher lo declara *santo*.

Finalmente, también Hegel encarna esta actitud positiva hacia Spinoza y el spinozismo, públicamente inaugurada por Herder y pone así en evidencia la importancia de esta obra para su propio desarrollo intelectual. Al igual que Schelling, Hegel encuentra en el spinozismo vitalista herderiano la principal inspiración para su *Naturphilosophie*.

Si en sus primeros años parece reticente a seguir los pasos de Lessing y declararse, junto con su compañero del Seminario de Tübingen, un spinozista, es famosa la alta consideración con que presenta a Spinoza sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, dictados entre 1805 y 1806. La filosofía spinoziana es para él el desenvolvimiento consecuente, la realización de los

¹¹¹ Schleiermacher, *Über die Religion*, p. 31.

principios de la filosofía cartesiana.¹¹² Pero también para Hegel Spinoza supera ampliamente a su maestro y su posición se transforma en el punto de partida mismo de toda filosofía:

“Cuando se comienza a filosofar, primero hay que ser spinozista. El espíritu debe empaparse en este éter de la única sustancia, en la que todo lo que se había tenido por verdadero naufraga. Se trata de esta negación de todo lo particular, que cada filósofo debe haber conseguido; es la liberación del espíritu y su fundamento absoluto.”

“Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.”¹¹³

Spinozismo ya no es un sinónimo de ateísmo. Hacia finales del siglo XVIII, esta doctrina deviene, para los filósofos y poetas alemanes, la máxima expresión del celebrado *ev kai pav*.

¹¹² “Die Spinozistische Philosophie verhält sich zur Philosophie des Descartes nur als eine konsequente Ausführung, Durchführung dieses Prinzips” (Hegel, *Werke* t. 20 p. 157).

¹¹³ Hegel, *Werke* t. 20 p. 165.

Conclusión

Tal como sugiere el subtítulo de este trabajo y tal como esperamos haber puesto en evidencia a lo largo de nuestra exposición, el proceso de recepción de Spinoza en Alemania desde 1670 hasta finales del siglo XVIII, puede ser caracterizado como la *historia de la santificación de un filósofo maldito*. La violenta reacción inicial contra las ideas spinozianas por parte de los filósofos y teólogos respetables vinculados a la ortodoxia cristiana, dio lugar, durante las primeras décadas del reinado de Federico el Grande, a un abordaje filosófico del spinozismo junto a una tibia rehabilitación de su figura por ser el antecesor de Descartes y Leibniz y a una denuncia de la injusticia y parcialidad de muchos de sus críticos; esta actitud aparentemente más benévola finalmente dio paso, en el contexto del *Spinozismusstreit*, a la reivindicación de Spinoza, por un lado, como el principal exponente de una determinada tradición filosófica y, por otro, como un pensador profundamente religioso y moral.

Ahora bien, como ya adelantamos en nuestra Introducción, si bien la rehabilitación filosófica de Spinoza se realiza hacia finales del siglo XVIII, el *filósofo maldito* encuentra adeptos a lo largo de todo el período en el que nos concentramos. Ya en su Prefacio a las *Opera posthuma* Jarrig Jelles realiza una apología de Spinoza y hacia finales del siglo XVII, Walther von Tschirnhaus se opone a la generalizada reacción anti-spinozista en Alemania. Durante las primeras décadas del siglo XVIII, los spinozistas clandestinos reivindican algunas de las tesis del *Tratado teológico político* e invocan el nombre de Spinoza en su lucha contra la Iglesia luterana que consideraban corrupta. En la década de 1740, Edlmann se declara ateo con Spinoza antes que cristiano con los ortodoxos y Schmidt traduce al alemán y publica la *Ética* junto con el Prefacio de Jelles. Luego aparece el ambiguo rescate de Mendelssohn, que intenta hacer del sistema spinoziano un momento de la metafísica de Leibniz. Lessing denuncia como incorrecta esta interpretación durante los años 60 y parece situarse del lado de Spinoza al adoptar una ontología monista, difícilmente armonizable con los conceptos ortodoxos de la divinidad. En 1785 estalla la Polémica del spinozismo, luego de que Jacobi declarara a Spinoza –aunque sólo para hundirlo luego– como el responsable de haber conducido la filosofía a su expresión más perfecta. Herder y Goethe se revelan como herederos de Lessing, al

Conclusión

adoptar –con ciertas modificaciones– la noción spinoziana de Dios como un ser inmanente e impersonal, principio originario de toda vida, al que se descubre mediante la investigación científica de la naturaleza. En el cambio de siglo, Fichte, Schleiermacher, Schelling y Hegel serán herederos de esta nueva actitud hacia el spinozismo: ya nadie trata a Spinoza como a un perro muerto.

Habiendo recorrido los textos de los principales protagonistas de la recepción de Spinoza en el territorio alemán y habiendo analizado sus diferentes interpretaciones del spinozismo así como las distintas actitudes que ellos adoptan frente a Spinoza, podemos ocuparnos aquí de responder a la pregunta que planteamos al inicio de este trabajo: *¿Qué es lo que se discute cuando se discute acerca del spinozismo en Alemania?* Creemos que la discusión en torno a la doctrina de Spinoza durante todo este período remite a dos constelaciones problemáticas diferentes, que se conectan con dos sentidos principales a los que remite la acusación de ateísmo arrojada contra la doctrina spinoziana.

El spinozismo es denunciado como ateo, por un lado, en tanto que representa *un peligro* para el orden religioso y político vigente en el reino de Prusia a finales del siglo XVII. Esto se debe al hecho de que ese orden se sustenta en la existencia de un Dios teísta –trascendente, personal, creador, libre– que es negada por la doctrina spinoziana. Así pues, Spinoza es denunciado y combatido en la medida en que las consecuencias prácticas de su pensamiento son disruptivas para la paz social.

Efectivamente, el *Tratado teológico político* no sólo establece el rechazo de la revelación bíblica, sino que expone además su defensa de la libertad de pensamiento y de expresión, así como su argumentación a favor de la necesidad de separar a la Iglesia del Estado. Contra estas reivindicaciones reaccionan los primeros enemigos declarados del spinozismo, como Jacob Thomasius, Rappolt, Musaeus, Christian Kortholt y lo hacen con un tono sumamente violento. Spinoza es para ellos un enviado del diablo con la misión de *subvertir los derechos divinos y humanos* para perjuicio de la Iglesia y el Estado, según la pluma de Musaeus. También la recepción del spinozismo en Leibniz y Wolff así como en Dippel puede enmarcarse dentro de la discusión acerca de las consecuencias de su doctrina. Ellos consideran al spinozismo principalmente como un *fatalismo*, es decir, como un sistema que, al negar la existencia de un Dios libre, que posee una voluntad capaz de elegir según principios morales, aniquila la moral. En este sentido, según Wolff, el spinozismo es *aún más peligroso* que el ateísmo. De modo que todos aquellos que estuviesen comprometidos con los dogmas de la religión cristiana, o quienes formaran parte de la estructura del

Conclusión

poder estatal tal como éste se encontraba constituido en Prusia, así como todos aquellos que estuviesen convencidos de la verdad del sistema leibniziano, no podían sino rechazar la doctrina spinoziana y denunciarla como peligrosa por sus consecuencias prácticas para la religión, la moral y el poder político. Esto permite a su vez comprender por qué ciertos personajes heterodoxos y enemigos del *statu quo* —pensadores que reaccionaron contra la ortodoxia cristiana y denunciaron como corrupta la estructura de poder eclesiástico y su relación con el político— encontraron en Spinoza un aliado para sus batallas y fueron perseguidos como *spinozistas clandestinos*.

Así pues, en este primer aspecto, Spinoza es tachado de ateo y combatido porque representa un peligro para el orden religioso, moral y político vigente en el territorio alemán, que supone la existencia de un Dios extramundano, creador y personal. Esto es lo que explica la difundida actitud condenatoria hacia su doctrina por parte de un gran número de filósofos y teólogos alemanes desde finales del siglo XVII y durante todo el XVIII, que encuentra su más completa expresión en la interpretación de F. H. Jacobi, quien en 1785 declara que el spinozismo es un ateísmo y un fatalismo, porque su filosofía aniquila la religión y la moral y pone en peligro el orden social. Estas consecuencias inaceptables de la doctrina spinoziana motivan su rechazo así como la reflexión acerca de cuáles son los fundamentos metafísicos requeridos para la conservación del orden.

Pero además, Spinoza es denunciado como atea y rechazado por ciertos pensadores alemanes, no a causa de las consecuencias prácticas inaceptables de su sistema, sino a partir de la enfatización de otro aspecto de su filosofía. Así, Spinoza desencadena otro debate diferente entre sus lectores alemanes, que apunta a otra constelación problemática. En efecto, Spinoza es denunciado por el hecho de haber postulado una divinidad que, en vez de ser objeto de la fe, es demostrada racionalmente. Su posición filosófica se sostiene sobre razones, argumentos y deducciones que conforman un *sistema*. Su filosofía pretende ser un producto de la razón humana, máxima autoridad en la investigación de la verdad.

Spinoza es, según la caracterización de Pierre Bayle, el *ateo de sistema*. En tanto que su posición es racional y sistemática, sus enemigos intentarán mostrar que la radicalización de los principios del racionalismo que Spinoza lleva a cabo conduce a absurdos y que, por lo tanto, es necesario poner límites a esa facultad. Este es ya el núcleo de la polémica que Christian Thomasius y Walther von Tschirnhaus mantuvieron en 1688, así como el trasfondo de la acusación de spinozismo contra Wolff por parte de los teólogos pietistas de Halle. Pero sobre todo, este es el verdadero problema detrás del *Spinozismusstreit*, en el que Jacobi tiene la agudeza de señalar que, tal como lo confesara Lessing, la filosofía de Spinoza es *la única filosofía* y que, si Mendelssohn y

Conclusión

los ilustrados quieren ser consecuentes con sus principios racionalistas, deben abrazar el spinozismo. También Kant está de acuerdo con esto: el spinozismo, en tanto que es una filosofía dogmática que no sigue los dictámenes de la crítica y se aventura con la razón especulativa más allá de sus límites legítimos, conduce al ateísmo y a la aniquilación de la moral.

De modo que este segundo aspecto problemático que subyace a la discusión del spinozismo en Alemania se superpone con la discusión acerca del poder y los límites de la razón, acerca del derecho de la fe y el sentido de la revelación, acerca de la posibilidad de fundamentar de modo autónomo la moral, de desligar lo político de poderes trascendentes y de erigir una religión puramente racional, igual para todos los hombres. Jacobi, Mendelssohn, Reinhold, Wizenmann, Kant, Hamann, Goethe y Herder comprendieron que posicionarse frente a Spinoza era posicionarse frente al problema del sentido y el alcance del proyecto de la *Aufklärung*.

En definitiva, es este segundo aspecto de la discusión acerca del spinozismo lo que motiva su santificación. Jacobi está dispuesto a llamarlo *Heiliger Benedictus*, porque su figura representa la coherencia y la honestidad intelectual de la que, según él, Mendelssohn y los ilustrados berlineses carecían. Sin dejarse influenciar por presiones ni intereses ajenos a la pura investigación racional, Spinoza es para él el filósofo más grande de la historia. El resultado de su empresa es, sin embargo, para Jacobi, la prueba fehaciente de que la filosofía debe ser abandonada.

Goethe y Herder también ven en Spinoza un santo, pero el motivo y el resultado de esta santificación son muy diferentes a los de Jacobi. En primer lugar, podría decirse que coinciden con la posición jacobiana al afirmar que el spinozismo es para ellos el único sistema filosófico que ofrece un concepto de Dios coherente con la razón humana. Sin embargo, este Dios spinoziano — inmanente, natural, impersonal, necesario— no conduce para ellos al abismo del ateísmo y de la inmoralidad, sino que al contrario, es el Dios que hace posible una moral y una religión. La heterodoxia de Goethe y Herder se hace aquí evidente y, sin embargo, ambos están convencidos de que el spinozismo que ellos adoptan es totalmente compatible con el cristianismo. Spinoza es para ellos *christianissimum*, un *heiliger Christ*. En este punto, los spinozistas de Weimar se revelan como herederos de la estrategia de rescate adoptada por Jarig Jelles en el Prefacio a las *Obras póstumas* de Spinoza. El spinozismo conduce a una ética del amor a Dios y al prójimo, tal como la encontramos en el mensaje de Cristo. La investigación científica de la naturaleza no se opone al culto del Dios verdadero, sino que es la única vía que conduce a venerar y amar a la divinidad.

Parece, pues, que Spinoza, durante tantas décadas maldecido y acusado, denunciado como el príncipe de los ateos, como un hombre inmoral y peligroso, es doblemente canonizado a finales del

Conclusión

siglo XVIII: por Jacobi, como el filósofo más coherente de la historia; por Herder y Goethe, como el más cristiano.

En realidad, ya el mismo Spinoza había intentado librarse del cargo de ateísmo recurriendo a la misma estrategia que sus admiradores de Weimar: mostrar que, en el fondo, su doctrina no iba contra el núcleo fundamental de la religión cristiana. Uno de los objetivos que Spinoza se propone al escribir el *Tractatus Theologico-politicus* es precisamente enseñar en qué consiste el verdadero ateísmo y en qué medida su posición no puede ser considerada como tal. Allí, Spinoza afirma que “conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales”.¹ En cambio, sostiene, si sucediera algo en la naturaleza que no se explica por sus leyes, que desafía su regularidad, ese hecho contradiría el orden establecido por Dios en ella. Ese hecho, dice Spinoza, estaría en contra de las leyes de la naturaleza, y “la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo”.² El auténtico conocimiento de Dios, que vuelve imposible negar su existencia, no proviene, pues, según Spinoza, de la lectura de la Biblia y de la creencia en los milagros y misterios allí expuestos. La razón es la vía de acceso a la esencia divina y la naturaleza es el ámbito en el que ésta se revela. Conocer es amar a Dios. Renunciar a la razón y atribuir a Dios poderes y facultades, deseos y pasiones, intenciones y fines que son propios de la imaginación humana, es abrazar el ateísmo. El verdadero ateísmo, pues, es la antropomorfización de Dios.

Al igual que sus críticos alemanes, Spinoza afirma que el ateísmo conduce al inmoralismo. En una carta a van Velthuysen, sostiene que “los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores”.³ Tal como muestra la Introducción de su *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, lejos de llevar a la verdadera felicidad, estos bienes aparentes hunden al hombre en un mar de preocupaciones, en la inconstancia de ánimo y la desesperación. Los ateos son, pues, esclavos de estos bienes que, cuando son perseguidos como fines sí mismos, se revelan como auténticos males. Quien conoce a Dios y sabe de su existencia —en sentido spinozista, claro— jamás dedicaría su vida al honor, las riquezas y el placer. Spinoza, que, como lo atestiguan sus conocidos e incluso sus biógrafos, dedicaba sus días a la investigación científica y filosófica —esto es, a la investigación de Dios mismo— no podía ser considerado un ateo. Al contrario, podría incluso decirse

¹ “[...] nos eo melius Deum, Deique voluntatem cognoscere, quo melius res naturales cognoscimus, & clarius intelligimus” (TTP p. 85).

² “Si quid igitur in natura fieret, quod ex ipsius legibus non sequeretur, id necessario ordini, quem Deus in aeternum per leges naturae universales in natura statuit, repugnaret, adeoque id contra naturam ejusque leges esset, & consequenter ejus fides nos de omnibus dubitare faceret, & ad Atheismum duceret.” (TTP pp. 86-7; énfasis nuestro).

³ “Solent enim Athei honores, & divitias supra modum quaerere, quas ego semper contempsi, ut omnes, qui me norunt, sciunt.” (Ep 43, p. 219).

Conclusión

que toda su filosofía apunta a *luchar contra el ateísmo*. Pues, efectivamente, también él ve que el ateísmo es perjudicial para la sociedad.

Pero el peligro de lo que él considera ateísmo no reside, como para sus críticos cristianos ortodoxos, en que representa una amenaza para un orden político y social determinado. El problema del ateísmo es para Spinoza mucho más grave, pues éste conduce a los seres humanos a la impotencia, a la *esclavitud*. El ateísmo es ignorancia, superstición y éstas vuelven a los seres humanos vulnerables a la dominación exterior, los transforma en esclavos tanto de sus propias pasiones como de otros hombres. El ateo es dominado por las causas exteriores, como una hoja seca llevada por el viento. Una comunidad de ateos sería, según Spinoza, una comunidad que avanza hacia su propia perdición, que no reconoce el verdadero bien y que, por lo tanto, no puede cumplir con su verdadero fin: la libertad.

Seguramente Spinoza hubiese protestado contra sus críticos alemanes que vieron en su doctrina un ateísmo, tal como lo hizo frente a aquellos que lo acusaron durante su vida. A quienes vieron en su racionalismo radicalizado y su rechazo de la revelación sobrenatural la raíz de su supuesta negación de Dios, Spinoza les hubiese señalado que es la ignorancia y el desconocimiento de las leyes naturales, lo que lleva a pronunciarse contra su doctrina y a considerarla un ateísmo. Contra aquellos que reivindicaban al Dios teísta, tal como éste se revela en las Sagradas Escrituras, Spinoza hubiese dicho que eran ellos los verdaderos ateos, pues el Dios en el que ellos creían no es más que una ficción humana, un error antiguo construido sobre ideas inadecuadas e imágenes oscuras. Su simpatía hubiese estado, sin duda, con Lessing, Herder y Goethe, quienes parecen haber comprendido que la verdadera divinidad no sólo no se opone a la razón, sino que implica necesariamente el abandono de los conceptos ortodoxos de un Dios personal. Nos permitimos, sin embargo, dudar acerca de cuán positivamente habría reaccionado Spinoza, si hubiese visto su nombre —que él ni siquiera quería impreso en la primera página de sus *Obras póstumas*— calificado con el adjetivo *santo*. Probablemente, al comprobar que había sido canonizado, Spinoza hubiese pensado que sus supuestos seguidores no habían logrado deshacerse todavía por completo de los prejuicios que sus tutores y maestros les habían inculcado.

Bibliografía

I. Fuentes

- (Anónimo), *Tratatto dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, ed. bilingüe de Silvia Berti, Einaudi, Torino, 1994.
- (Anónimo) *Tratado de los tres impostores. Moisés, Jesús Cristo, Mahoma*, trad y prol. De Diego Tatián, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.
- ARNOLD, Gottfried, *Kirchen- und Ketzer-Histoire*, 1700.
- BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, P. Brunel, Amsterdam/Leiden/La Haya/Utrecht, 1740 (5ª ed).
- ----, *Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires 1,2 Choix d'articles tires du Dictionnaire Historique et Critique*, Georg Olms, Hildesheim/New York, 1982.
- ----, *Diccionario histórico y crítico* (antología), estudio, trad. y notas de F. Bahr, FFyL, U.B.A., Buenos Aires, 2003.
- [BORCH, Ole], *Olai Borchii Itinerarium 1660-1665. The Journal of the Danish Polyhistor Ole Borch*, ed., introd. e índices H.D. Schepelern, The Danish Society of Language and Literature, Copenhagen, 1983. 4 vols.
- BUDDEUS, Johann Franz, *Exercitatio histórico-philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, 1701.
- ----, *Lehr-Sätze von der Atheistery und dem Aberglauben*, Halle, 1717.
- COLERUS, Johannes, *Korte dog waaragtige levensbeschryving van Benedictus de Spinoza uit Autentique Stukken en mondeling getuigenis van noglevende Personen, opgesteld*, J. Kindenberg, Amsterdam, 1705.
- ----, *Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas* en DOMINGUEZ, Atilano (comp.), *Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pp. 97-142.
- DIPPEL, J.C., *Fatum fatuum ...*, en *Eröffneter Weg zum Frieden mit GOTT und allen Creaturen, Durch die Publication der sämtlichen Schrifften Christiani Democriti*, Eerleburg, 1747.
- DÜRR, Johann Conrad, *Oratio de praepostera et impia libetate philosophandi, praesertim in religionis negotio, oppositam Tractatui Theologico-Politico scriptoris lucifugae haud ita pridem vulgato. Accessit ejusdem argumenti Programma Lipsiense Jacobi Thomásii*, Jena, S.E. Buchta, 1672.
- EDELMANN, Johann Christian, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick*, 1740. Reproducción facsimilar en *Ibidem.*, *Sämliche Schriften in Einzelausgaben*, ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972.
- ----, *Selbstbiographie*, Klose, Berlin, 1849.
- FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 40 tomos, ed. Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y ss. [GA]
- FRIEDRICH II, *Oeuvres de Frédéric le Grand*, 30 tomos, editado por J. D. E. Preuss, Decker, Berlín, 1850 y ss.
- GOETHE, Johann Wolfgang, *Berliner Ausgabe. Tomos 1-16: Poetische Werke. Tomos 17-22: Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, ed. por Siegfried Seidel, Aufbau, Berlín, 1960 y ss. [Goethe-BA]

- —, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, ed. por Ernst Beutler, 24 tomos y 3 tomos adicionales, Artemis, Zürich, 1948 y ss. [Goethe-GA]
- —, *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, ed. por Erich Trunz, Christian Wegener, Hamburgo, 1948 y ss. [Goethe-HA]
- —, *Goethes Werke*. Sección III: *Goethes Tagebücher*, tomos 1-15, Weimar 1887-1919. Sección IV: *Goethes Briefe*, tomos 1-50, Weimar 1887-1912. [Goethe-WA]
- HAMANN, Johann Georg, *Sämtliche Werke*, editada por Joseph Nadler, Herder, Viena, 1949-1957.
- —, *Briefwechsel*, editada por Walther Ziesemer y Arthur Henkel, Insel, Wiesbaden y Frankfurt, 1955-1979.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979 y ss. [Hegel Werke]
- HERDER, Johann Gottfried, *Gott. Einige Gespräche*, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha, 1787.
- —, *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System; nebst Shaftesburi's Naturhymnus von J. G. Herder*, segunda edición resumida y ampliada, Karl Wilhelm Ettinger, Gotha, 1800
- —, *Werke*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1993 y ss.
- —, *Sämtliche Werke*, editado por B. Suphan, Berlin, 1877 a 1913.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- JACOBI, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785.
- —, *Wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, Leipzig, 1786.
- —, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch*, Breslau, 1786.
- —, *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Köppen y Roth (ed.), Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812-1825, (reimpresión: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968). 6 tomos [JW]
- —, *Werke*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Meiner / Frommann-Holzboog, Hamburgo, 1998 y ss. [JWA]
- —, *Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987 y ss. [Jacobi Briefwechsel]
- —, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J.L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995.
- JELLES, Jarig, *Praefatio en B.d.S., Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677.
- —, *Prefacio de Obras póstumas en DOMINGUEZ, Atilano (comp.), Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pp. 45-79.
- KANT, Immanuel, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kanter, Königsberg, 1762.
- —, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, diciembre de 1786.
- —, "Was heißt: sich im Denken Orientieren?", *Berlinische Monatsschrift*, octubre de 1786.
- —, *Kants gesammelten Schriften, Akademieausgabe*, 29 tomos (hasta el momento), Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 y ss. [AK]
- KETTNER, *De duobus impostoribus*, Leipzig, 1694.
- KNUTZEN, Matthias, "Amicus Amicis Amica!" en *Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts. Flugschriften und andere zeitgenössische sozialkritische Schriften*, Werner PFOH (ed.), Akademie Verlag, Berlin, 1965.
- KORTHOLT, Christian, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1680 (1ª ed.) 1700 (2ª ed.).

- KORTHOLT, Sebastian, "Praefatio" en KORTHOLT, Christian, *De tribus impostoribus Magnus liber*, Reumann, Kiel, 1700 (2ª ed.)
- ----, *Prefacio*, en DOMINGUEZ, Atilano (comp.), *Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pp. 91-95.
- LANGE, Joachim, *Causa Dei et Religionis Naturalis Adversus Atheismum et quae eum gignit aut promovet: pseudophilosophiam veterum et recentiorum, praesertim Stoicam et Spinozianam, e genuinis veræ philosophiæ principiis methodo demonstrativa adserta*, Halle, 1723
- ----, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung en Joachim Lange (1670-1744). Der "Hallische Feind" oder: Ein anderes Gesicht der Aufklärung*. Ausgewählte Texte und Dokumente zum Streit über Freiheit – Determinismus, edición al cuidado de Martin Kuhnel, Hallescher Verlag, Halle, 1996.
- [LAU, Theodor Ludwig], *Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*, Frankfurt am Main, 1717.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, editado por C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlín, 1875-1887, 7 volúmenes. Agregado. Vol. 8: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, 1890. [Gerhardt]
- ----, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlín, 1923 y ss. [Ak.W]
- ----, *Methodus Vitae. Escritos de Leibniz*, 3 tomos, trad. de Agustín Andreu, Universidad politécnica de Valencia, 2001.
- ----, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. de J. Echeverría Ezponda, Alianza, Madrid, 1992.
- LESSING, Gotthold Ephraim, *Werke*, 8 tomos, editado por H.G. Göpfert, Carl Hanser, München, 1970-1979. [Lessing Werke]
- ----, *Lessings Briefe*, Aufbau-Verlag, Berlín y Weimar, 1983. [Lessings Briefe]
- ----, *Escritos filosóficos y teológicos*, traducción y estudio preliminar de A. Andreu, Anthropos, Barcelona, 1990.
- LUCAS, Jean Maximilien (?), *La vie et l'esprit de Mr. Benoit de Spinoza*, Amsterdam, Charles le Vier 1719 y Nouvelles Littéraires 1719.
- LUCAS, *La vida de Spinoza*, en DOMINGUEZ, Atilano (comp.), *Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995, pp.143-172.
- MENDELSSOHN, Moses, *Philosophische Gespräche*, Voss, Berlín, 1755.
- ----, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Voss, Berlín, 1785.
- ----, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlín, 1786.
- ----, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag, 1929 y ss. Reedición a partir de 1974: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog). [JubA]
- MÜLLER, Hohannes, *Atheismus devictus*, Hamburg, 1672.
- MUSAEUS, Johannes, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico politico, quo auctor quidam anonymus, conatu improbo, demonstratum ivit, libertatem philosophandi*, Jena, Literis Bauhoferianis, 1674.
- ----, *Ableimung Der ausgesprengten abscheulichen Verleumbdung. Ob wäre in der Fürstl. Sächsischen Residentz und gesambten Universität Jena eine neue Secte der so genanten Gewissener entstanden und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beygethan: Nebenst ümbständlichen Bericht Von etlichen am 5. und 6. Sept. daselbst ausgestreueten Gotteslästerlichen und aufrührischen Chartequen/ von welchen solche Calumnia ihren Ursprung genommen/ Wie auch Von der vermeinten Gewissener Secte Gestellt von Johanne Musaeo*, SS. Theol. D. und Prof. Publ., Jena, 1675 (segunda edición).
- RAPPOLT, Friedrich, *Oratio contra naturalistas*, en Idem., *Opera Theologica*, Leipzig, 1693.

- REINHOLD, Karl Leonard, *Briefe über die kantische Philosophie*, en *Teutsche Merkur*, 1786-1787.
- SCHELLING, F.W.J., *Sämtliche Werke*, I Sección: 10 tomos; II Sección: 4 tomos, editada por K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart, 1856-1861. [SW]
- ----, *Aus Schellings Leben in Briefen*. Tomo I: 1775-1803, ed. por G. L. Plitt, Leipzig, 1869.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Felix Meiner, Hamburg, 1958.
- [SPINOZA, Baruch], *Tractatus theologico-politicus*, Hamburgo [Amsterdam], 1670.
- B. d. S., *Opera posthuma, quorum series post praefationem exhibetur. O. O.*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677.
- ----, *De Nagelate Schriften van B. d. S. als Zedekunst, Staatskunde, Verbetering van't verstand, Brieven en antwoorden, uit verscheide talen in de Nederlandse gebracht. O. O.*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677.
- ----, *B.v.S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*, trad. y ed. de Johann Lorenz Schmidt, Leipzig / Frankfurt a. Main, 1744.
- ----, *Spinoza über Aberglauben und Denkfreyheit*, traducción y notas de H. F. von Diez, en *Sammelband Berichte der allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten* 3,5 [1783], pp. 564-578
- ----, *Zwey Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie*, traducción, edición y prefacio de Schack Hermann Ewald, Verlag Schönfeld, Leipzig, 1785 [Obras contenidas: TIE, TP]. Reimpresión: Praga, 1786.
- ---, *Spinoza's philosophische Schriften*, tres tomos, traducción y edición de Schack Hermann Ewald, Gera, Verlag Bekmann, 1787-93. Tomo I [1787]: *Benedikt von Spinoza über Heilige Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freyheit zu philosophiren* [TTP]; Tomo II [1790]: *Spinoza's Ethik. Erster Theil*; Tomo III [1793]: *Spinoza's Ethik. Zweyter Theil*.
- ----, *Opera quae supersunt omnia*, 2 tomos, edición prefacio y notas de Eberhart Gottlob Paulus con una biografía de Spinoza, Akademische Buchhandlung, Jena, 1802-03. Volumen prius [1802]: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae: I-XXIV*, 1-140, TTP: 141-428 ; *Remarques curieuses*: 429-446, *Epistolae*: 447-700; Volumen posterius [1803]: *Ethik*: 33-300, TP: 301-410, TIE: 411-456, *Compendium grammatices*: 457-590, *Collectanea de vita B. de Spinoza*: 591-680.
- ----, *Theologisch-politische Abhandlungen*, edición, traducción, prefacio y notas de Carl Philipp Conz, Verlag Steinkopf, Stuttgart, 1806.
- SPINOZA, Baruch de, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925. 4 volúmenes. Reimpresión: 1973. Volumen de suplemento 5: 1987.
- ----, *Sämtliche Werke*, 7 tomos, basada en la ed. de Carl Gebhardt, con revisada, anotada y con una introducción de Wolfgang Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1998-2005. [Spinoza SW]
- ----, *Tratado breve*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988. [TB]
- ----, *Principios de Filosofía de Descartes*. Apéndice: *Pensamientos Metafisicos* [PM], trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- ----, *Tratado sobre la reforma del entendimiento*, trad., introd. y notas de Atilano Domínguez, ed. Alianza, Madrid, 1988. [TRE]
- ----, *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988. [TTP]
- ----, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Ed. Orbis, Barcelona, 1980. [E]
- ----, *Tratado político*, trad. introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1986. [TP]
- ----, *Correspondencia*, trad., introd. y notas de A. Domínguez. Ed. Alianza, Madrid, 1988. [Ep.]
- STOLLE-HALLMANN, *Reisebericht (1704)* en Gebhardt, *Baruch de Spinoza Lebensbeschreibungen und Dokumente* (Spinoza SW tomo VII).

- THOMASIIUS, Christian, *Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmässige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, tomo 1: enero a junio de 1688. (Reproducción de la edición de Halle 1690), Athenäum, Frankfurt am Main, 1972.
- THOMASIIUS, Jacob, "Programma adversus anonymum, de libertate philosophandi" en *Idem., Dissertationes LXIII varii argumenti*, ed. Christian Thomasius, Zeitler, Halle, 1693. pp. 571-581.
- WACHTER, J.G., *Der Spinozismus im Judenthumb, oder, die von dem heütigen Judenthumb, und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam, 1699.
- ----, *Elucidarius Cabalisticus sive reconditae Hebraeorum philosophiae Brevis et succincta recensio*, Roma, 1706.
- WIZENMANN, Thomas, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, Leipzig, 1786 (reimpresión: Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1984).
- WOLFF, Christian, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1720.
- ----, *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis*, Halle, 1724 (segunda edición: 1737).
- ----, *Gesammelte kleine philosophische Schrifften, welche zu der Vernünfftlehre gehören*, tomo 3, Renger, Halle, 1737.
- ----, *Oratio de Sinarum philosophia practical Rede iiber die praktische Philosophie der Chinesen*, ed. bilingüe de M. Albrecht, Meiner, Hamburg, 1985.
- ----, *Theologia naturalis, Methodo scientifica pertractata*. Pars 1. Editio nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1739; Pars 2. Ed. nova. Frankfurt am Main/Leipzig, Renger, 1741.
- ----, *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*, ed. de Heinrich Wuttke, Leipzig, 1841.
- ----, *Gesammelte Werke*, ed. J. Ecole, Olms, Hildesheim, 1962 y ss. [**Wolff Werke**]

II. Bibliografía complementaria

- AAVV, *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*. Actes du Colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991.
- AKKERMAN, Fokke, "The preface to Spinoza's Posthumous works" en ----, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza: On Style, Earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Krips, Meppel, 1980. pp. 205-275.
- AKKERMAN, F. y HUBBELING, H.G., "The preface to Spinoza's Posthumous works, 1677, and its author Jarig Jelles (c.1619/20-1683)" *Lias* 6 (1979) pp. 103-173.
- ALBRECHT, M. y ENGEL, E., *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.
- ALEXANDER, Gerhard, "Spinoza und Dippel" en GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984.
- ALLISON, Henry E., *Lessing and the Enlightenment*, University of Michigan Press, Michigan, 1966.
- ----, "Lessing's Spinozistic Exercises" en BAHR, E., HARRIS, E. y LYON, L. (comps.), *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, Wayne State University Press, Detroit, 1982. pp. 221-233.
- ALTMANN, Alexander, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, University of Alabama Press, Alabama, 1973.

- -----, *Die Trostvolle Aufklärung. Studien zur Meaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
- ALTKIRCH, Ernst, *Maledictus und Benedictus: Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner*, Felix Meiner, Leipzig, 1924.
- ALTWICKER, Norbert, "Spinoza. Tendenzen der Spinoza-Rezeption und -Kritik" en ALTWICKER, Norbert, *Texte zur Geschichte des Spinozismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971
- ANDREU, Agustín, "Lessing: Quimera y Anagnórisis". Estudio introductorio a LESSING, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- ASTRADA, Carlos, *Goethe y el panteísmo spinociano*, Universidad del Litoral, 1933.
- AYRAULT, Roger, *La Genese du Romantisme Allemand II "Situation spirituelle de l'Allemagne dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle"*, Aubier, Paris, 1961.
- BACH, Adolf, *Goethes Rheinreise, mit Lavator und Basedow, im Sommer 1774*, Seldwyla, Zürich, 1923.
- BAHR, F., "Spinoza en el Dictionnaire de Pierre Bayle" en Tatián, D. y otros, *Primer Coloquio Spinoza*, Altamira, Buenos Aires, 2005.
- BÄCK, Leo, *Spinozas erte Einwirkungen auf Deutschland*, Mayer & Müller, Berlin, 1895.
- BARTUSCHAT, Wolfgang, "Spinoza in der Philosophie von Leibniz", *Wolfenbütteler Forschungen*, Tomo 16: *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, 1981, pp. 51-66.
- ----, "Leibniz als Kritiker Spinozas" en SCHÜRMAN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- BAUER, Emmanuel J., *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989.
- BAUMGARDT, David, "Spinoza und der deutsche Spinozismus", *Kant-Studien*, 32, 1927.
- BECK, Lewis White, *Early German Philosophy*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- BEISER, Frederick, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 1987.
- -----, "The Enlightenment and idealism" en Ameriks, Karl (ed). *Cambridge Companion to Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- -----, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London/England, 2002.
- -----, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/ London/, 1992.
- BELAVAL, Yvon, "Leibniz lecteur de Spinoza", *Archives de Philosophie*, tomo 46, 1983, pp. 531-552.
- BELL, David, *Spinoza In Germany From 1670 To The Age Of Goethe*, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.
- BIANCO, Bruno, "Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff" en Hinske, N. (comp.), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg, Scheider 1989.
- BIENESTOCK, Myriam, "Herders Buch *Gott* im Kontext der zeitgenössischen Diskussionen" en FEDERLIN, W-L. y WITTE, M., *Herder-Gedenken. Interdisziplinäre Beiträge anlässlich des 200. Todestages von Johann Gottfried Herder*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2005, pp. 19-41.
- BLOCH, Olivier (comp), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1990.
- BOLLACHER, Martin, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.
- BOUREL, Dominique, "Spinoza et Mendelssohn en 1755" en *Revue de Métaphysique et de Moral*, año 93/Nº2, abril-junio 1988. pp.208-214.

- ----, "La réfutation de Spinoza par Christian Wolff" en Bloch, Olivier (comp), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1990.
- BRUFORD, W.H., *Germany in the Eighteenth Century. The social background of the literary revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- BURKHARDT, Frederick H., "Introduction" en HERDER, Johann Gottfried, *God. Some Conversations*, trad. intro. y notas de F. H. Burkhardt, Veritas Press, New York, 1940.
- BUSCHMANN, Cornelia, "Wolffs 'Widerlegung' der 'Ethik' Spinozas" DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin, 1994.
- BUHR, M. y FÖRSTER, W. (comp.), *Aufklärung-Gesellschaft-Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung (I)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1985.
- BUSCHMANN, C., "Wolffs 'Widerlegung' der 'Ethik' Spinozas" en DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.) 1994, pp. 126-141.
- ----, "Wie bleibt Metaphysik als Wissenschaft möglich? Moses Mendelssohn und seine Konkurrenten um den Preis der Preußischen Akademie für 1763" en ALBRECH, M. y ENGEL, E., *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000. pp. 37-49.
- CASSIRER, Erns, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1993.
- CHRIST, Kurt, *Jacobi und Mendelssohn*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1988.
- ----, "Der Kopf von Goethe, der Leib von Spinoza und die Füße von Lavater. Goethes Gedichte 'Das Göttliche' und 'Prometheus' im Kontext ihrer Erstveröffentlichung durch Jacobi" en *Goethe-Jahrbuch* 109, 1992.
- CRAMER, Konrad, "Kritische Betrachtungen über einige Formen der Spinozainterpretation", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, N°31:4, oct/dic 1977.
- CRAMER, K., JACOBS, W.G., SCHMIDT-BIGGEMANN, W., *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*, Wolfenbüttel, 1981
- CRAMER, "Christian Wolff Über den Zusammenhang der Definitionen von Attribut, Modus und Substanz und ihr Verhältnis zu den ersten beiden Axiomen von Spinozas Ethik" en CRAMER, JACOBS, SCHMIDT-BIGGERMANN 1981, pp. 67-106.
- CZELINSKI-UESBECK, Michael, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2007.
- DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin, 1994.
- DELIGIORGI, Katerina, *Kant and the Culture of Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- DIETRICH IRMSCHER, Hans, "Goethe und Herder —eine schwierige Freundschaft" en KEßLER, M. y LEPPIN, V., *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005.
- DOMINGUEZ, Atilano, "Introducción Histórica" en SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988.
- ---- (comp.), *Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995.
- DUNIN-BORKOWSKI, Stanislas von, *Spinoza. I. Der junge Spinoza (1910); II. Das Entscheidungsjahr 1657; III. Das neue Leben; IV. Das Lebenswerk*, Münster, Verlag Aschendorf, 1933-1935.
- DUJOVNE, León, *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*, 4 tomos, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1942-1945.
- DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- ÉCOLE, "La critique wolffienne du spinozisme" en *Archives de Philosophie* N° 16, 1983, pp. 553-367.

- FISCHER, Kuno, *Vida de Spinoza*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1990.
- FORESTER, Vera, *Lessing und Moses Mendelssohn. Geschichte einer Freundschaft*, Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag, Hamburgo, 2001.
- FREUDENTHAL, J., *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Veit, Leipzig, 1899.
- ----, *Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. I. Das Leben*, Frommann, Stuttgart, 1904.
- FREUDENTHAL, J./WALTHER, M., *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuausgabe der Lebensgeschichte Freudenthal 1899*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006.
- FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, París, 1964.
- GARRET, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- GAWLICK, G., "Christian Wolff und der Deismus" en SCHNEIDERS, Werner (comp.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg, 1986.
- ----, "Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza" en SCHÜRMAN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.) 2002, pp. 109-119.
- GAY, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation. The Science Of Freedom*, Worton & Co., New York/London, 1977.
- GEBHARDT, Carl, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1977.
- GERICKE, W., "Zur Geschichte der deutschen Frühaufklärung: Matthias Knutzen, der erste deutsche Atheist" en *Theologische Versuche* 5 (1975), 83-108.
- GILLI, Marita, "L'influence de Spinoza dans la formation du matérialisme Allmand", *Archives de Philosophie* 46, 1983, pp. 590-610.
- GOETSCHEL, Willi, *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 2004.
- GOLDENBAUM, Ursula, "Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen Ethik" en DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin, 1994.
- ----, "Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza" en Schürmann, E., Waszek, N., Weinreich, F. (Hrsg.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- ----, *Appell an das Publickum. Die öffentliche Debate in der deutschen Aufklärung 1697-1796*, Akademie Verlag, Berlin, 2004.
- GROSSMANN, Walter, *Einleitung des Herausgebers* en EDELMANN, Johann Christian, *Moses mit aufgedecktem Angesichte. Erster, zweyter und dritter Anblick*, 1740 (reproducción facsimilar en *Ibidem.*, *Sämtliche Schriften in Einzelausgaben*, ed. Walter Grossmann, Friedrich Frommann Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972).
- GRUNWALD, Max, *Spinoza in Deutschland*, Berlin, 1897 (reedición: Scientia Verlag, Aalen, 1986).
- GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984.
- HAMMACHER, Klaus, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobi*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1969.
- ----, (Comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971.
- ----, "Jacobi's Romantheorie" en JAESCHKE, W. y HOLZHEY, H. (comps.), *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, pp.174-189.

- HAN-DING, Hong, *Spinoza und die deutsche Philosophie. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*, Scientia Verlag, Aalen, 1989.
- HAZARD, Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle*. Paris: Hacette, 1963.
- -----, *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715*. Paris: LGF, 1994.
- HAUSER, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, 3 tomos, Editorial Labor, Barcelona, 1994.
- HEBEISEN, Alfred, *Friedrich Heinrich Jacobi. Seine Auseinandersetzung mit Spinoza*, Verlag Paul Haupt, Berna, 1960.
- HEINRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge/Londres, 2003.
- HETTNER, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1971.
- HIRSCH, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Gütersloh 1951.
- HOYOS, Luis Eduardo, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2001.
- HOMANN, Karl, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg, 1973.
- IACOVACCI, A., *Idealismo e Nichilismo. La Lettera di Jacobi a Fichte*, Ed. Milani, Padova, 1992.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- IVALDO, Marco, "Transzendentalphilosophie und 'realistische' Metaphysik: Das Fichtesche Spinoza-Verständnis" en WALTHER, Manfred (comp.), *Spinoza un der deutsche Idealismus*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1992.
- ----, *Introduzione a Jacobi*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2003.
- JACOBS, Margaret, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, George Allen and Unwin, London, 1981.
- JAESCHKE, W., SANDKAULEN, B. (Comps.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004.
- JELLINEK, Georg, *Die Beziehungen Goethes zu Spinoza*, Wissenschaftlicher Verlag, Schutterwald/Baden, 1878 (reedición:1996).
- KAHLEFELD, Susan, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2000.
- KLEVER, "Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662." *Studia Spinozana* N° 5, 1989.
- -----, "Spinoza's life and works" en GARRET, D. *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- KRAKAUER, Moses, *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Schottlaender, Breslau, 1881.
- LÆRKE, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Honoré Champion, Paris, 2008.
- LAGNY, Anne, "Le spinozisme en Allemagne au XVIIIe siècle: Recherches actuelles" en BLOCH, Olivier (comp), *Spinoza au XVIIIe siècle*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1990.
- LAUERMAN, M. y SCHRÖDER, M-B., "Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption im 18. Jahrhundert" en SCHÜRMAN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- LÉON, Xavier, *Fichte et son temps*, Paris, 1922.
- LESSING, Karl Gotthelf, *Gotthold Ephraim Lessings Leben*, Leipzig, Lachmann, 1887.
- LEVY, Ze'ev, *Baruch Spinoza --Seine Aufnahme durch die jüdischen Denker in Deutschland*, Kohlhammer, Stuttgart, 2001.

- MACINTYRE, Alasdair, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- MAESTRE, Agapito, "Notas para una nueva lectura de la Ilustración". Estudio preliminar en AAVV, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007.
- MAUTHNER, F., *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Stuttgart, Deutsche-Verlag, 1922 (reimpresión: Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1985).
- MEINSMA, Koenrad Oege, *Spinoza en zijn kring: Historisch-kritischè studieën over Hollandsche vrijgeesten*, Martinus Nijhoff, Gravenhage, 1896.
- ----, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. del holandés por S. Roosenburg, Vrin, Paris, 1983
- MOREAU, P.-F., *Spinoza*, Paris, 1975.
- MORRISON, "Christian Wolff's Criticism of Spinoza" en *Journal of the History of Philosophy* Nº 31, 1993, pp. 405-420.
- MUGUERZA, Javier, "Kant y el sueño de la razón" en GRANJA CASTRO de PROBET, Dulce María (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión*, Anthropos, Barcelona, 1994.
- NADLER, Steven, *Spinoza, a Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- NEHREN, Birgit, "Aufklärung – Geheimhaltung – Publizität. Moses Mendelssohn und die Berliner Mittwochsgesellschaft" en ALBRECHT, Michael, ENGEL, Eva J. y HINSKE, Norbert (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1994, pp. 93-111.
- NICOLAI, Heinz, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Metzlersche und Poeschel, Stuttgart, 1965.
- NOACK, Ludwig, *Johann Gottlieb Fichte nach seinem Leben, Lehren und Wirken*, Leipzig, 1862.
- OTTO, Rudiger, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1994.
- PÄTZOLD, Detlev, "Lessing und Spinoza. Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts" en BUHR, M. y FÖRSTER, W. (comp.), *Aufklärung-Gesellschaftskritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung (I)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1985. pp. 298-355.
- ----, *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995. Segunda edición: Koninklijke van Gorcum, Aassen, 2002.
- PFOH, Werner (ed.), "Einleitung" en *Matthias Knutzen. Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts. Flugschriften und andere zeitgenössische sozialkritische Schriften*, Akademie Verlag, Berlin, 1965.
- PHILONENKO, Alexis, "Introduction" en KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*, Introd. Trad. y notas de Alexis Philonenko, Vrin, Paris, 1959 .
- PLEBE, Armando, *Qué es verdaderamente la Ilustración*, Madrid: Doncel, 1971.
- POPKIN, R.H., "The first published reaction tu Spinoza's Tractatus: Col. J. B. Stoupe, the Condé circle, and the Rev. Jean LeBrun" en *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*. Actes du Colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991, pp. 6-12.
- REGNER, Friedemann, "Lessings Spinozismus" en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 68, III, 1971. pp. 351-375.
- ROHLS, Jan, "Herders Gott" en KEßLER, M. y LEPPIN, V., *Johann Gottfried Herder. Aspekte seines Lebenswerkes*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 2005.
- SANDKAULEN, Birgit, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000.
- SANDKÜHLER, Hans Jörg (comp.), *Handbuch deutscher Idealismus*, J.B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005.

- SAUDER, G., "Bayle-Rezeption in der deutschen Aufklärung", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49, 1975, Sonderheft, pp. 83-104.
- SCHICK, Stefan, *Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis «Salto mortale» als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2006.
- SCHMIDT, Eric, *Lessing, Geschichte seines Lebens und seines Schriften*, Berlin, 1899.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm, *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
- SCHMOLDT, Hans, *Der Spinozastreit* (Inaugural-Dissertation), Konrad Triltsch, Würzburg, 1938.
- SCHNEIDERS, Werner (comp.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg, 1986.
- ———, "Deus est philosophus absolute summus: über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff" en *Idem.* (comp.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg, 1986.
- SCHOLEM, Gerschom, "Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen" en GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984, pp.15-26.
- SCHOLZ, Heinrich, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Verlag von Reuther & Richard, Berlin, 1916.
- SCHRÖDER, Winifried, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.
- ———, "Einleitung" en *Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, vol. I.2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1992.
- ———, "Einleitung" en WACHTER, J.G., *Der Spinozismus im Judenthumb* (1699), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994
- ———, " 'Die ungereimteste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden'. Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung?" en SCHÜRMAN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- ———, "Spinoza im Untergrund. Zur Rezeption seines Werks in der 'littérature clandestine'" en DELF, H., SCHOEPS, J., WALTHER, M. (comps.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*, Edition Hentrich, Berlin, 1994.
- SCHÜRMAN, E., WASZEK, N., WEINREICH, F. (comps.), *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*, Forman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002.
- Secrétan, C., DAGRON, T. y BOVE, L. (dirs.), *Qu'est ce que les Lumières «Radicales»? Libertinage, Athéisme et Spinozisme dans le tournant philosophique de L'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.
- SIEVEKING, Heinrich, "Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit" en *Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte*, XXXIX, 1940.
- SPARN, Walter, "Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza" en GRÜNDER, K. y SCHMIDT-BIGGEMANN, W. (comps.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1984.
- STIEHLER, Gottfried, "Friedrich Wilhelm Stosch, ein früher Aufklärer in Deutschland" en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Gesell- u. Sprachwissenschaftlich Reihe, V (1955-6), pp. 113-122.
- STEIN, Ludwig, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*, Georg Reimer, Berlin, 1890.
- STRAUSS, Leo, Einleitung zu „Morgenstunden“ und „An die Freunde Lessings“ en Juba 3.2.

- SUDHOF, Siegfried, *Von der Aufklärung zur Romantik. die Geschichte des "Kreises von Münster"*, Erich Schmidt Verlag, Berlín, 1973.
- TAVOILLOT, H-P., *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la Querelle du panthéisme. 1780-1789*, CERF, Paris, 1996.
- TERUEL RUIZ, Pedro Jesús, "Una nota a pie de página de la Crítica de la razón práctica. La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant" *Thémata: Revista de filosofía* N° 38, 2007, pp. 205-224.
- TIMM, Hermann, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974.
- TOSEL, André, MOREAU, Pierre-François y SALEM, Jean (dir), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2008.
- TURATO, Fabio, *Prometeo in Germania. Storia della fortuna e dell'interpretazione del Prometeo di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1871)*, Leo S. Olschki Editore, Florenzia, 1988.
- VAN BUNGE, W., "On the Early Dutch Receptions of the Tractatus Theologico-Politicus", *Studia Spinozana* 5 (1989), pp. 225-53.
- VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'Idéalisme Allemand*, Vrin, Paris, 1994.
- VAZ DIAS, A.M. y VAR DER TAK, W.G., *Spinoza merchant et autotidact*, 1932.
- VERRA, Valerio, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1963.
- VIERHAUS, Rudolf, "Moses Mendelssohn und die Popularphilosophie" en ALBRECHT, Michael, ENGEL, Eva J. y HINSKE, Norbert (comps.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1994, pp. 25-42.
- VILLACANAS, José Luis, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- ----, "Una entrevista que transformó la cultura alemana" Introducción a JACOBI, F.H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J.L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995.
- VILLAR, Alicia, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha, estudio preliminar, selección de textos, trad. y notas de Alicia Villar*, Madrid, Alianza, 1995.
- VRIES, Theun de, *Baruch Spinoza. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1970.
- WALTHER, Manfred, "Histoire des problèmes de la recherche" en Les Cahiers de Fontenay N. 36-38, *Spinoza entre lumière et romantisme*, Paris, 1985.
- ----, "Machina civilis oder Von deutscher Freiheit" en en Paolo CRISTOFOLINI (ed.), *L'Hérésie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*, Apa-Holland University Press, Amsterdam y Maarssen, 1995.
- ----, (comp.), *Spinoza in der deutsche Idealismus*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1992.
- ----, "Spinozismus ille Spinoza oder Wie Spinoza zum 'Klassiker' wurde. Zur Etikettierungs-, Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Spinozas im europäischen Vergleich" en REINALTER, Helmut (comp.), *Beobachter und Lebenswelt. Studien zur Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaft*, Taur, Wien/München, 1996.
- ----, "Spinoza in Heidelberg" en Heidelberg Jahrbüchle XVII, 1998.
- ----, "Spinoza et les Lumières radicales. Quelques observations à propos de trois thèses de Jonathan Israel" en SECRETAN, C., DAGRON, T. y BOVE, L. (dirs.), *Qu'est ce que les Lumières «Radicales»? Libertinage, Athéisme et Spinozisme dans le tournant philosophique de L'âge classique*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.
- ----, "Suppress or refute? Reactions to Spinoza in Germany around 1700" en Lærke, Mogens (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*, Brill, Leiden/Boston, 2009.

- WINKLE, Stefan, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Verein für Hamburgische Geschichte, Hambrug, 1988.
- WUCHERER, Augustinus Karl, "Pänomen und Bedeutung des gegenwärtigen Atheismus. Philosophisch-theologische Analyse und Sinndeutung" en WUCHERER, A.K., FIGL, J. y MÜHLBERGER, S., *Weltphänomen Atheismus*, Viena, 1979.
- WURTZ, J-P., "Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius" en *Studia leibnitiana* 13 (1981), pp. 61-75.
- —, "Tschirnhaus et Spinoza" en Müller, K., Schepers, H. y Totok, W. (ed.), *Theoria cum Praxis*. *Studia Leibnitiana Supplementa*. Volumen XX, Franz Stiner, Wiesbaden, 1981.
- ZAC, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Meridien Klincksieck, Paris, 1989.