

**EL SPINOZISMO SECRETO DE LESSING.
AFINIDADES Y COINCIDENCIAS ENTRE EL
FILÓSOFO MALDITO Y EL INTACHABLE
ILUSTRADO**

**LESSING'S SECRET SPINOZISM. AFFINITIES
AND COINCIDENCES BETWEEN THE *DAMNED*
PHILOSOPHY AND THE IRREPROACHABLE
ENLIGHTENED MAN**

MARÍA JIMENA SOLÉ
UBA/CONICET

RESUMEN. Desde que Jacobi comunicó a Mendelssohn de 1783, que Lessing le habría confesado su total acuerdo con el spinozismo, se discute hasta qué punto puede darse crédito a esta afirmación. En este artículo, nos proponemos rastrear las huellas de la posible influencia de Spinoza en el pensamiento de Lessing. A partir del análisis de diferentes textos -el fragmento titulado *El cristianismo de la razón* (1753), dos fragmentos de 1763 dirigidos a Mendelssohn y su última obra publicada en vida, *La educación del género humano* (1780)- sostenemos que se comprueba una clara afinidad entre algunas de sus posiciones metafísicas, éticas y políticas. En efecto, ambos adoptan un panteísmo metafísico que implica la inmanencia de la divinidad en el universo y que garantiza la posibilidad de un acceso racional a las verdades universales. Además, coinciden en su concepción del ideal al que tiende el género humano, en que coinciden la sabiduría teórica, la perfección moral y la máxima felicidad. Si bien estas coincidencias no son suficientes para afirmar categóricamente una influencia directa y consciente de Spinoza en Lessing, sí permiten concluir que existen elementos doctrinales que res-

paldan la afirmación de que, en cierta medida, Lessing fue un spinozista.

PALABRAS CLAVE: Lessing, Spinoza, afinidades, panteísmo, autonomía.

ABSTRACT: Ever since Jacobi told Mendelssohn in 1783 that Lessing had admitted his full agreement with Spinozism, the issue of how far this statement should be believed has been discussed. In this article, I propose to follow the tracks of Spinoza's possible influence on Lessing's thinking. Based on the analysis of different texts —the fragment titled *Christianity of Reason* (1753), two fragments from 1763 written to Mendelssohn, and the last work published during his lifetime, *The Education of the Human Race* (1780)- we hold that there is a clear affinity between some of their metaphysical, ethical, and political positions. In effect, both Lessing and Spinoza adopt a metaphysical pantheism that involves the immanence of divinity in the universe and that guarantees the possibility of rational access to universal truths. In addition, they coincide in their conception of the ideal toward which the human races tends, an ideal which includes theoretical wisdom, moral perfection, and maximum happiness. Although these coincidences are not sufficient to categorically state a direct and conscious influence of Spinoza on Lessing, they do allow us to conclude that there are doctrinal elements that back up, to a certain extent, the statement that Lessing was a Spinozist.

KEYWORDS: Lessing, Spinoza, affinities, pantheism, autonomy.

1. Introducción

«Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho. *Ἐν και πα!* Es todo lo que sé»¹, afirma G. E. Lessing, según el rela-

¹ El relato de la conversación entre ellos aparece en *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* [Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn], que Jacobi publica en 1785. Cito según la edición de las Obras completas, consignada en la bibliografía. JW IV.1, 54. En todos los casos las traducciones del alemán son nuestras.

to de F. H. Jacobi, durante una conversación con él en julio de 1780, en Wolfenbüttel. Declararse partidario del *hen kai pan* — uno y todo— equivalía a reconocerse como un seguidor de Baruch Spinoza, el judío excomulgado, el filósofo maldito que, desde hacía más de un siglo, era objeto de violentos ataques y groseras difamaciones por parte de los teólogos y filósofos respetables alemanes.² Pero aparentemente todo ello tuvo sin cuidado a Lessing. «No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza»³, declara frente a Jacobi; y le advierte que, quien ha leído y comprendido al filósofo tan difamado, no puede más que volverse su amigo.

Si bien Moses Mendelssohn había dedicado su primera obra, los *Philosophische Gespräche* [Diálogos filosóficos] de 1755, a intentar una recuperación de la figura de Spinoza — recuperación que no era, en definitiva, más que un intento por reducir el sistema spinoziano al de Leibniz—, ésta había pasado inadvertida. La doctrina de Spinoza era todavía hacia finales del siglo XVIII generalmente considerada como inaceptable y escandalosa, de modo que el desenmascaramiento de Lessing como un spinozista generó un escándalo público. En efecto, la cuestión de si Lessing fue o no un convencido spinozista fue el desencadenante en 1783 de una polémica epistolar entre Jacobi y M. Mendelssohn. En 1785, la discusión entre ellos se volvió pública con la aparición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn*, de Jacobi, y las *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* [Horas matinales o Lecciones acerca de la existencia de Dios], de su contrincante. Todas las figuras principales de la escena filosófica alemana se implicaron, de algún modo u otro, en el debate y tuvieron que definir su posición en la polémica⁴. De este modo, hacia finales del siglo XVIII, Spinoza se transformó en el centro de un debate en el que, por primera vez en la historia, su doctrina era discutida filosóficamente y no únicamente ultrajada y rechazada. Lessing fue, pues, el responsable de anunciar a sus contemporáneos que Spinoza podía ser redimido del infierno filosófico al que había sido condenado luego de décadas de reacción en su contra.

² Respecto de la recepción temprana de Spinoza en Alemania, véanse Otto (1994) y Schröder (1987).

³ JW IV.1, 55.

⁴ Esta polémica, denominada *Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*, es usualmente reconocida como un episodio central en el desenvolvimiento de la Ilustración alemana, ya que el problema del spinozismo de Lessing y de la correcta interpretación de Spinoza encubrían en realidad un debate acerca del sentido y el alcance de la *Aufklärung*. Véanse, entre otros, Scholz (1916), Timm (1974) y Christ (1988).

Ahora bien, aceptar que Lessing fue un convencido spinozista únicamente a partir del relato de Jacobi de su conversación con él, parece algo insensato. En efecto, toda la estrategia de Mendelssohn para rechazar la afirmación de Jacobi consiste en apelar al gusto por las paradojas y la ironía filosófica que, según sostienen los que lo conocieron, caracterizaba al bibliotecario de Wolfenbüttel⁵. Sin embargo, Jacobi no se conforma con eso. En su intercambio con Mendelssohn, 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; pero que estos se aclaraban cuando se los conectaba con ideas spinozistas⁶. En segundo lugar, Jacobi asegura que muchos podían atestiguar que Lessing utilizaba el *hen kai pan* como su lema filosófico. Tanto por escrito como oralmente, Lessing habría sostenido esta posición frente a más de una persona e incluso lo habría gravado sobre una madera en el jardín de la casa de Gleim, en Halbertstadt.

Creemos que si la revelación del secreto spinozismo de Lessing generó un verdadero escándalo, esto fue porque la lectura de muchas de sus obras parece confirmarlo. Por lo tanto, dedicaremos las siguientes páginas a rastrear las huellas de la posible recepción de Spinoza en el pensamiento de Lessing. Mostraremos que, efectivamente, ciertos elementos afines al spinozismo pueden encontrarse a lo largo de toda obra de Lessing, desde su primer esbozo filosófico de 1753, hasta su última publicación en vida, de 1780. Además, veremos que puede sospecharse una influencia del spinozismo en diversos aspectos de su pensamiento. Sostendremos que el hecho de comprobar esta clara afinidad entre algunas de sus posiciones metafísicas, éticas y políticas así como el hecho de que el interés por Spinoza y su pensamiento parecen extenderse a lo largo de toda la vida de Lessing, si bien no son suficientes para afirmar categóricamente una influencia directa, sí permiten concluir que existen elementos doctrinales para permitirnos afirmar que, en cierto sentido, Lessing fue un spinozista.

⁵ Cf. JubA 3.2, 131.

⁶ Cf. JW IV.1, 87.

2. Incipiente monismo metafísico

Se discute, en principio, cuándo y cómo Lessing entró en contacto con las ideas de Spinoza. Según Andreu, Lessing conoció a Spinoza muy temprano, a través de su primo Mylius, autor de *Biblioteca Anonymorum*, que ya en 1740 se había ocupado de su doctrina⁷. Sin duda conocía el artículo que Pierre Bayle le dedica en su *Diccionario histórico-crítico*. En efecto, algunos señalan que ya en sus *Gedanken über die Herrnhuter*, de 1750, se encuentran rastros de la influencia de la teoría ética de Spinoza⁸ y Goetschel sostiene incluso que Lessing lo habría utilizado como modelo para el protagonista de su obra teatral aparecida en 1754, *Die Juden*⁹.

La primera mención explícita 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 de Bayle, se refiere a él como el autor de una tesis *monstruosa*¹⁰.

Un año más tarde, probablemente influenciado por las discusiones que, podemos suponer, sostuvo con Mendelssohn durante la redacción conjunta de *Pope ein Metaphysiker!*, su conocimiento del spinozismo debe haberse profundizado. Los comentarios acerca de Spinoza que encontramos en ese ensayo permiten suponer que ambos consideraron que Spinoza había caído en graves errores¹¹. Sin embargo, su valoración del judío de Amsterdam desafiaba el rechazo generalizadamente aceptado. Una carta de Lessing a Michaelis, de octubre de 1754, lo confirma. En la carta, Lessing elogia la fortaleza intelectual de Mendelssohn, a quien acaba de conocer, y afirma que su honradez y su espíritu filosófico le permiten considerarlo «un segundo Spinoza, con quien se igualará en todo salvo en sus errores»¹².

⁷ Andreu (1990: 34). También bell (1984:28).

⁸ En este texto, Lessing utiliza a Sócrates como el portavoz de sus propias ideas. Luego de un parlamento, Lessing escribe: «De este modo exortó Sócrates, o mejor dicho, Dios a través de Sócrates [...]» (Lessing Werke III, 684).

⁹ Cf. Goetschel (2004:187-8).

¹⁰ Cf. Bayle (1740: 253)

¹¹ Cf. Lessing, Werke III, 662.

¹² Lessings, Briefe, 28

En 1755 aparecen los *Diálogos filosóficos* de Mendelssohn, cuyo objetivo explícito es intentar un rescate de la figura de Spinoza mediante un acercamiento de su doctrina con la de Leibniz. Para ello, el autor defiende dos tesis. En primer lugar, sostiene que Spinoza es el verdadero descubridor de la armonía preestablecida, de modo que no todo en su sistema es absurdo y monstruoso. En segundo lugar, sostiene que el universo spinoziano podría entenderse como uno de los infinitos mundos posibles postulados por Leibniz, que existen en la mente de Dios antes de haber sido creados, de modo que esta doctrina así entendida no implica necesariamente un peligro para la moral y la religión, tal como lo denunciaban sus críticos¹³.

Así pues, si bien no hay evidencia de que hacia 1755 Lessing se hubiese ocupado de estudiar a Spinoza en profundidad o incluso de que conociera sus ideas de modo directo,¹⁴ sucede sin embargo algo sorprendente. Su primer bosquejo metafísico, un breve fragmento titulado *Das Christentum der Vernunft* [*El cristianismo de la razón*], expone una doctrina que evidencia una notable afinidad con el pensamiento spinoziano.¹⁵ De hecho, anticipa las ideas desarrolladas en el §73 de *La Educación del género humano* y, en su polémica con Jacobi, también Mendelssohn sospechará de la influencia de Spinoza en este texto, que utilizará para sostener su propia interpretación del pensamiento lessingiano como un *spinozismo purificado*¹⁶.

El cristianismo de la razón 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 mismo¹⁷. Dado que Dios se piensa a sí mismo, éste pensarse puede suceder únicamente de dos

¹³ JubA 1, 14 y ss.

¹⁴ Cf. Bollacher 1969 p. 198.

¹⁵ 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. 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).

¹⁶ Cf. JubA 3.2, 114 y ss.

¹⁷ Lessing Werke VII, 278.

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»¹⁸. 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 mismo¹⁹. A la armonía que existe entre Dios y Dios Hijo —«dos cosas que, juntas, no son más que una sola cosa»²⁰— 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*, concluye²¹.

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 «hizo seres cada uno de los cuales tiene algo de sus perfecciones»²². 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 armo-

¹⁸ *Ibid.*, 278.

¹⁹ *Ibid.*, 279.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*. 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 (1966:60).

²² Lessing Werke VII, 279.

nizados entre sí, también en el mundo debe existir una armonía perfecta que debe poder explicar todo lo que sucede entre los seres singulares.

Los últimos párrafos del fragmento presentan los lineamientos básicos de la ética lessingiana. Los seres simples, dice, «son como dioses limitados» y sus perfecciones se relacionan con las perfecciones de Dios, «como las partes con el todo»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.

Existen, pues, elementos en este texto que podrían tentar al lector a afirmar la influencia del spinozismo. 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 desde la voluntad o entendimiento en Dios, que estrictamente no posee facultades, esta identidad entre pensar, querer y crear puede leerse como 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 *fuerza* 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

²³ *Ibid.*, 281.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

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 coincidencia, al decir que la noción lessingiana del Hijo tal como aparece en el §73 de *La Educación del género humano* solamente podía ser comprendida como la reinterpretación de la *natura naturata* de Spinoza²⁶.

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, asimilándola con la potencia y la esencia del hombre²⁷. 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 *El cristianismo de la razón* 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

²⁶ Cf. JW V.1, 82

²⁷ 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» (E IV, def. 8). Cf. Bell (1983:32).

deidad antropomórfica, parece ser más difícil de decidir²⁸. 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 Dios²⁹. Finalmente, el monismo lessingiano presenta un claro sesgo idealista que 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.

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.

Tal vez fue justamente esta coincidencia con estas ideas fundamentales del sistema de Spinoza 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 Mendelssohn³⁰.

²⁸ Bell sostiene que no. Cf. Bell (1983:31). Allison que sí. Cf. Allison (1966:57).

²⁹ Allison indica estas dos primeras diferencias. Cf. Allison (1966:59).

³⁰ En efecto, Lessing publica una reseña altamente elogiosa de los *Dialogos filosóficos* de Mendelssohn, que aparece en marzo de 1755, en el n.º. 26 del *Berlinische privilegierte Zeitung*.

3. El camino al panteísmo

En 1760 Lessing se trasladó a Breslau para ocupar el cargo de secretario del General von Tauentzien. Sabemos a través de diferentes testimonios, que durante su estancia en Breslau entre 1760 y 1765, Lessing se abocó al estudio de Spinoza y de sus adversarios³¹. Esto se plasmó en dos fragmentos, dirigidos contra Mendelssohn, publicados años más tarde por el hermano de Lessing bajo el título «*Spinozisterei*».

El primero de los fragmentos se titula «*Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*»³² [«A través de Spinoza, Leibniz dio sólo con la pista de la armonía preestablecida»]. Lessing lo envía a Mendelssohn en abril de 1763 y le comunica en la carta aneja su sorpresa de que nadie hubiese defendido a Leibniz frente a su afirmación de que Spinoza era el verdadero descubridor de la armonía preestablecida³³. «Pues si Spinoza pudo haber adoptado la armonía preestablecida [...], eso significa que debió poner en duda cuanto creo haber comprendido de su sistema últimamente»³⁴, escribe. Por eso, según Lessing, 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 Leibniz, 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. Cuerpo y alma son, por lo tanto, la misma cosa considerada bajo el atributo extensión o bajo el atributo pensamiento. 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»³⁵. De modo que, según Lessing, decir que existe una armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma, que

³¹ Cf. Dilthey (1953:117); Allison (1966:67); Karl Lessing (1887:142).

³² Lessing Werke VIII, 517-518.

³³ Cf. JubA 13.1, 6-8.

³⁴ Lessing Werke VIII, 517.

³⁵ *Ibidem*.

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 solucionado³⁶.

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.

El fragmento concluye con una metáfora, que permite conjeturar una toma de posición:

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 principio³⁷.

La comparación se interrumpe. Probablemente Lessing prefirió que el lector —su amigo Mendelssohn— sacara su propia conclusión. Ambos salvajes están de

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibid.*, 518

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 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.

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. 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»,³⁸ le reprocha.

Ese mismo año, 1763, Mendelssohn logró su consagración filosófica al ganar el primer premio en el concurso de ensayos de la Academia Real. 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 ciencias³⁹. 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 per-

³⁸ JubA 13. 1,8.

³⁹ 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: 332).

manecen 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.

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.⁴⁰ 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*].»⁴¹ 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 éste.⁴²

Es contra esta concepción de la diferencia entre lo posible y lo efectivamente real, que Lessing redacta un segundo fragmento publicado bajo el título *Spinozisterei*. Sin nombrar a Spinoza, Lessing parece aceptar la distinción leibniziana-

⁴⁰ Cf. Leibniz (1992: IV, cap 1).

⁴¹ Cf. Wolff (1720: § 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 (cf. Duque (1998: 35)). 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.

⁴² 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.

na para mostrar que ni en la versión de Wolff ni en la de Baumgarten es posible mantener la doble existencia.

El fragmento se titula «*Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*»⁴³ [«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»⁴⁴. Contra Mendelssohn, Lessing sostiene que es imposible, 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*⁴⁵.

Su argumentación se basa en la naturaleza omnisciente del entendimiento divino y puede ser considerado como la aplicación de la navaja de Occam⁴⁶. Lessing examina la noción de *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»⁴⁷, 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 Kant⁴⁸. Pero esta crí-

⁴³ Lessing Werke VIII, 515-517.

⁴⁴ *Ibid.*, 515.

⁴⁵ Cf. E I, 15.

⁴⁶ Cf. Allison (1982: 228).

⁴⁷ Lessing Werke VIII, 515.

⁴⁸ Véanse *KrV* B 284 y «El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios» (AK II, 65-163).

tica 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 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.

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 Él⁴⁹.

La objeción a la que Lessing responde no es sino la crítica que Bayle le había hecho a Spinoza: su Dios sería el sujeto de todos los predicados, el actor de todas las acciones⁵⁰. Lessing no acepta este reproche. Pero el hecho de afirmar la existencia real del mundo en la mente de Dios no significa, para Lessing, admitir la

⁴⁹ Lessing Werke VIII, 516.

⁵⁰ Cf. Bayle (1740: 261).

⁵¹ Cf. Allison (1966: 71); Pätzold (1985: 324-325).

⁵² Lessing Werke VIII: 516.

⁵³ Cf. Allison (1966: 72) y Bell (1983: 37).

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 contenidas⁵¹. 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»⁵². En Dios hay ideas de cosas contingentes que, por existir en la mente divina, son reales y realmente contingentes. Dado que 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.⁵³ 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 Spinoza⁵⁴.

⁵⁴ Así, 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. 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. (Allison 1982: 230).

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 se vuelve evidente 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.

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, aun aceptando esto, es imposible negar que tanto en *El cristianismo de la razón*, como en los fragmentos de 1763, 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 singulares dependen para existir⁵⁵. 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 influencia⁵⁶. Otros, en cambio, como Martin Bollacher,

⁵⁵ Así, 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. 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. (Allison 1982: 230).

⁵⁶ Martin Bollacher muestra que la mayoría de los estudios clásicos sobre Lessing, como los de

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 otros⁵⁷. Sin embargo, dado que ya en *El cristianismo de la razón*, 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 una posición 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 estudio⁵⁸.

4. Razón, autonomía y educación

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 inmanencia 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. Luego de la polémica motivada por la publicación de los *Fragmentos de un desconocido*, de Hermann Reimarus, Lessing desarrolla una nueva posición respecto de la religión, la revelación y la historia, que plasma en *La Educación del género humano* (1780).

Esta obra se construye sobre una asimilación del concepto de revelación con el de educación. 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. 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

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: 302 ss.).

el grado de desarrollo intelectual de los seres humanos a los que 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 puntual⁵⁹. 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 en el proceso de educación del género humano 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 padres⁶⁰. A diferencia de los dioses de otros pueblos, los israelitas comienzan a considerar a su propio Dios como el más poderoso y como *único*, aunque no se tratara del verdadero concepto de unidad que se deriva de la noción de infinito⁶¹. Este pueblo que Lessing caracteriza como rudo y torpe, incapaz de pensamiento abstracto, sólo fue capaz de recibir la instrucción moral «mediante premios y castigos sensoriales e inmediatos»⁶². 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 alma⁶³. 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 elemental* [*Elementarbuch*], está repleto de alegorías y fábu-

⁵⁷ Cf. Bollacher (1969: 209).

⁵⁸ Allison (1966: 78).

⁵⁹ 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 1966:149).

⁶⁰ Cf. Lessing Werke VIII: 491.

⁶¹ *Ibid.*, 492

⁶² *Ibidem.*

⁶³ 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.» (*Ibid.*, 494).

las, escrito en estilo sencillo y a veces poético⁶⁴. 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 gracias a la revelación divina, prepararon al pueblo israelita para adoptar una nueva noción de la divinidad así como motivaciones morales más elevadas. El género humano necesitaba de un nuevo pedagogo y Cristo vino a cumplir esa función. Él enseñó, por primera vez, la inmortalidad del alma⁶⁵ y, de acuerdo con esta nueva verdad, exigió una mayor pureza de corazón⁶⁶. Sus discípulos difundieron esta doctrina entre diversos pueblos y el Nuevo Testamento se transformó en «el segundo libro elemental, perfeccionado, para el género humano»⁶⁷.

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 mismos⁶⁸.

Resuena en estas palabras el subtítulo del *Tratado teológico político*, que resume 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 es para Spinoza y lo es también para Lessing,

⁶⁴ *Ibid.*, 500-1.

⁶⁵ Cf. *ibidem*.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 503.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibid.*, 507.

el verdadero peligro para el desarrollo moral y el orden político. Al igual que Spinoza, Lessing conecta el reclamo de *libertas filosofandi* con el proyecto de una ilustración radical, sin trabas ni obstáculos al ejercicio de la razón. 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 misma⁶⁹.

La consecuencia de esa *completa ilustración* del ser humano será la conquista de su autonomía moral. Este ideal teórico-práctico, tal como aparece en el parágrafo que acabamos de citar, nuevamente remite al proyecto ético de Spinoza, en el que alcanzar el punto de vista del 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*⁷⁰.

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 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. Les-

⁶⁹ *Ibidem*

⁷⁰ Cf. E V, 42.

sing está convencido de que este momento llegará. «La educación tiene su meta»⁷¹. 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»⁷².

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 presente⁷³. 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 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 manera nueva y más adecuada de concebir a Dios. Lessing afirma que la ilustración completa del género humano implica, en el plano moral, la autonomía. Sin embargo, no encontramos la noción de Dios que fundamentaría esa actitud práctica. Esta ausencia, podemos sospechar con Allison, remite al *spinozismo de Lessing*⁷⁴. El progreso madurativo del género humano lo conduce a 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. Esta tesis monista es lo que, según creemos, se encuentra esbozada en el polémico § 73.

⁷¹ Lessing Werke VIII: 507.

⁷² *Ibid.*, 508.

⁷³ Cf. Goetschel (2004: 229).

⁷⁴ Cf. Allison (1966: 160).

Más extenso que los demás, con un tono argumentativo y no declamativo como el resto, encontramos en este parágrafo una clara continuidad con *El cristianismo de la razón* y los fragmentos del período de Breslau que analizamos antes. Lessing vuelve aquí al problema de la interpretación de la trinidad y utiliza esta discusión para examinar las implicancias de una filosofía de la trascendencia, como la de Leibniz, frente a una filosofía de la inmanencia, como la de Spinoza. No nos sorprenderá que este examen conduzca a Lessing a preferir la segunda, 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 equivoco porque mis conceptos están sujetos al lenguaje. Tanto permanece sin embargo siempre inefable, que aquellos que pretenden difundir una idea tal, difícilmente hubieran logrado expresarse de manera más comprensible y adecuada que a través de la apelación a un *Hijo*, que Dios engendra desde la eternidad⁷⁵.

⁷⁵ Lessing Werke VIII, 505-6.

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— ilumina el sentido de esta crítica. Dios y el concepto completo y perfecto que Él tiene de sí mismo no se distinguen realmente. Su interpretación de la trinidad 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 consigo misma, entonces sólo hay *una* cosa. Dios es uno y la inmanencia es la única posición coherente, aunque inefable y, por lo tanto, difícil de apresar.

Esta filosofía de la inmanencia es el marco conceptual en el que la noción lessinguiana de *revelación* se somete a una transformación dialéctica que la evidencia como totalmente diferente de la noción tradicional⁷⁶. 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.

Dijimos ya que es justamente en este párrafo que Friedrich Heinrich Jacobi encontraría, algunos años más tarde, una prueba fehaciente del spinozismo de Lessing y que también Allison ve, en la noción de Dios no desarrollada por Lessing, propia del tercer estadio, a un Dios compatible con el spinozismo. En este mismo sentido, H. 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 intelectuales⁷⁷. En efecto, desde la década de 1750, Lessing se había esforzado por comprender la síntesis entre la unidad y la multiplicidad. Lo había discuti-

⁷⁶ Cf. Allison (1966: 134).

⁷⁷ Timm (1974: 120).

do 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.

La existencia de una conexión entre las posiciones de Lessing y de Spinoza es, pues, comprobable a partir de sus textos, aunque no pueda determinarse con total precisión en qué medida pudo haberse dado una influencia de la doctrina spinoziana en el desarrollo del pensamiento lessinguiano, o si se trata simplemente de una coincidencia. Lo cierto es que el esquema ontológico panteísta aleja a Lessing del universo dualista de Leibniz y Wolff, para acercarlo al sistema spinoziano, en el que todo existe en y por la divinidad.

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* nos permite afirmar que el interés de Lessing por Spinoza no fue algo pasajero sino una constante en su vida filosófica⁷⁸. La conversación con Jacobi y su confesión de profesar un secreto spinozismo no puede, por lo tanto, ser consideradas como un evento azaroso o una mera ironía. Aunque tampoco puede sostenerse que Lessing haya sido un spinozista, en el sentido de haber adoptado sistemáticamente sus tesis y las consecuencias de su sistema.

Aun sin haberlo nombrado explícitamente y aun cuando evidentemente permanece en muchos aspectos ligado a la cosmovisión leibniziana, es innegable que Lessing reconoció la afinidad que existía entre su propia posición y la del infame Spinoza. Así, el hecho de que su confesión a Jacobi acerca de su total acuerdo con el spinozismo haya sido el desencadenante del *Spinozarennaissance* en Alemania a finales del siglo XVIII, no puede considerarse un accidente histórico sino que puede suponerse una intención deliberada por parte de Lessing. Paradójicamente, la difusión del secreto spinozismo de Lessing consiguió el resultado que Mendelssohn no había logrado obtener con sus *Diálogos filosóficos*: rescatar a Spinoza y otorgarle, por primera vez, el status necesario para que sea objeto de una discusión filosófica pública, abierta y objetiva. En principio, ya el hecho de

⁷⁸ Cf. Allison (1966: 73); Pätzold (2002: 100).

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 que sus detractores habían impuesto y difundido desde hacía años. 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 no sólo podía ser considerado como una alternativa válida sino que, además, tal como lo verían también los románticos y los idealistas alemanes algunos años más tarde, el spinozismo era especial entre todos los otros sistemas filosóficos. Era, según Lessing, *la única filosofía posible*.

Bibliografía

Fuentes

- JACOBI, Friedrich Heinrich (1785). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau.
- (1812-1825). *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, 6 tomos, Köppen y Roth (ed.), Leipzig, Gerhard Fleischer. (Reimpresión: 1968, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft). [JW]
- (1998 y ss). *Werke*, ed. por Klaus Hammacher y Walter Jaeschke, Hamburgo, Meiner / Frommann-Holzboog.
- (1995). *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, trad., intr. y notas de J.L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal.
- KANT, Immanuel (1762). *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Kanter, Königsberg.
- (1900 y ss.). *Kants gesammelten Schriften, Akademieausgabe*, 29 tomos (hasta el momento), Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900 y ss. [AK]
- LEIBNIZ, G. (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría Ezponda, Madrid, Alianza.
- LESSING, Gotthold Ephraim (1970-1979). *Werke*, 8 tomos, editado por H.G. Göpfert, München, Carl Hanser. [Lessing Werke]
- (1983). *Lessings Briefe*, Berlin y Weimar, Aufbau-Verlag. [Lessings Briefe]

- (1990). *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. cast. y estudio preliminar de A. Andreu, Barcelona, Anthropos.
- MENDELSSOHN, Moses (1755). *Philosophische Gespräche*, Berlín, Voss.
- (1785). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlín, Voss.
- (1929 y ss.). *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann, Berlín, Akademie-Verlag. Reedición a partir de 1974: Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog). [JubA]
- SPINOZA, Baruch de (1925). *Opera*, 4 tomos, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften. (Reimpresión: 1973). Volúmen de suplemento 5: 1987.
- (1988). *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Madrid, Alianza. [TTP]
- (1980), *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Barcelona, Orbis. [E]
- WOLFF, Christian (1720). *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle.

Literatura especializada

- ALLISON, Henry E. (1966). *Lessing and the Enlightenment*, Michigan, University of Michigan Press.
- (1982). «Lessing's Spinozistic Exercises» en BAHR, E., HARRIS, E. y LYON, L. (comps.), *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*, Detroit, Wayne State University Press, pp. 221-233.
- ANDREU, Agustín (1990). «Lessing: Quimera y Anagnórisis». Estudio introductorio en Lessing (1990).
- BAYLE, Pierre (1740). *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/Leiden/La Haya/Utrecht, P. Brunel (5ªed).
- BEISER, Frederick (1987). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/Massachusetts/London/England, Harvard University Press.
- BELL, David (1984). *Spinoza In Germany From 1670 To The Age Of Goethe*, Londres, University of London Press.
- BOLLACHER, Martin (1969). *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

- CASSIRER, Ernst (1993). *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE.
- CHRIST, Kurt (1988). *Jacobi und Mendelssohn*, Würzburg, Königshausen u. Neumann.
- DILTHEY, Wilhelm (1953). *Vida y poesía*, México, FCE.
- DUQUE, Félix (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.
- GOETSCHEL, Willi (2004). *Spinoza's Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- LESSING, Karl Gotthelf (1887). *Gotthold Ephraim Lessings Leben*, Leipzig, Lachmann.
- OTTO, Rudiger (1994). *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Peter Lang.
- PÄTZOLD, Detlev (1985). «*Lessing und Spinoza. Zum Beginn des Pantheismus-Streits in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*» en BUHR, M. y FÖRSTER, W. (comps.), *Aufklärung-Gesellschaft-Kritik. Studien zur Philosophie der Aufklärung (I)*, Berlín, Akademie-Verlag, pp. 298-355.
- (2002). *Spinoza-Aufklärung-Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Aassen, Koninklijke van Gorcum.
- SCHMIDT, Eric (1899). *Lessing. Geschichte seines Lebens und seines Schriften*, Berlín.
- SCHOLZ, Heinrich (1916). *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, Berlín, Verlag von Reuther & Richard.
- SCHRÖDER, Winifried (1987). *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- TIMM, Hermann (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarenaissance*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- ZAC, Sylvain (1989). *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, París, Méridien Klincksieck.

