

Spinoza en Alemania

El caso Lichtenberg

CHRISTIAN BONNET

UNIVERSIDAD PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE - FRANCIA

TRADUCCIÓN DE MARIO CAIMI

Recibido: 15/12/2017. Aceptado: 21/12/2017

RESUMEN: Nos proponemos considerar aquí un punto de la historia de la filosofía alemana sobre el que quisiéramos proyectar una luz algo original, al interesarnos particularmente por la recepción de Spinoza por parte de un autor, Georg Christoph Lichtenberg, cuyo caso es mucho menos conocido y ha sido menos estudiado que aquellos de Lessing, de Jacobi, de Mendelssohn, de Kant, de Herder o de Goethe.

PALABRAS CLAVES: Recepción Spinoza - Lichtenberg - Filosofía Alemana - Siglo XVIII

ABSTRACT: I propose here to consider an issue in the history of German Philosophy over which I would like to shed some original light. I have interest particularly on Spinoza's reception from an author, Georg Christoph Lichtenberg, whose case is less known and less studied than those of Lessing, of Jacobi, of Mendelssohn, of Kant, of Herder or of Goethe.

KEYWORDS: Spinoza Reception - Lichtenberg - German Philosophy - XVIII Century

Christian Bonnet es profesor de historia de la filosofía alemana en la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ha sido profesor invitado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, la Universidad de Viena y la Universidad Galatasaray de Estambul. Sus trabajos se ocupan principalmente de las filosofías del conocimiento en idioma alemán, desde Kant y el postkantismo inmediato hasta el empirismo lógico. Ha traducido diversos filósofos alemanes al francés, entre ellos Karl Popper (*Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*, Paris, Hermann, 1999), Moritz Schlick (*Questions d'éthique*, Paris, PUF, 2000; *Théorie générale de la connaissance*, Paris, Gallimard, 2009) y Friedrich Waismann (*Volonté et motif*, Paris, PUF, 2000). Ha dirigido, junto a Pierre Wagner, el volumen Viena-Berlín-Praga 1929-1936: *L'âge d'or de l'empirisme logique* (Paris, Gallimard, 2006) y publicado *L'Autre École de Iéna. Critique, métaphysique et psychologie chez Jakob Friedrich Fries* (Paris, Garnier, 2013).



Nos proponemos considerar aquí un punto de la historia de la filosofía alemana sobre el que quisiéramos proyectar una luz algo original, al interesarnos particularmente por la recepción de Spinoza por parte de un autor, Georg Christoph Lichtenberg, cuyo caso es mucho menos conocido y ha sido menos estudiado que aquellos de Lessing, de Jacobi, de Mendelssohn, de Kant, de Herder o de Goethe.

Permítasenos, para empezar, esbozar las circunstancias.

Se sabe que Spinoza ha tenido un lugar importante en la historia de la filosofía alemana; hasta tal punto, que Heine llegará a escribir que “el panteísmo es la religión oculta de Alemania” y que “ése es –según él (estamos en 1835)– el resultado que habían previsto los escritores alemanes que se alzaron, hace más de cincuenta años, contra Spinoza...”¹

Es un hecho que, después del rechazo e incluso, de la demonización de que había sido objeto hasta entonces, Spinoza estará, en las últimas décadas del S. XVIII, en el centro de debates filosóficos decisivos. Se asiste entonces a lo que los alemanes llaman una *Spinoza-Renaissance* en el curso de la cual Spinoza no sólo es rehabilitado, sino que es el objeto de un verdadero culto; lo cual, sin embargo, no excluye paradojas ni contradicciones, como veremos.

Antes, en Alemania, se había asociado a Spinoza, sin mayor originalidad, a todos los pecados de la Tierra, y había sido más maldito o calumniado que leído. Un teólogo de la época como Theophil Spitzel lo tenía nada menos que por *ein fleischgewordener Satanas*, es decir, por la encarnación de Satanás. Por cierto, hay excepciones, y no menores, empezando por Leibniz y siguiendo por Wolff.² Leibniz

¹ Heine, Henri, *De l'Allemagne*, Paris, Renduel, 1835, vol. 1, p. 105.

² Hay excepciones menos conocidas, tales como Johann Christian Edelmann (1698-1767). Cf. Johann Christian Edelmann, *Sämtliche Schriften*, 12 vol., editado por

no solamente visitó a Spinoza –en 1676³– sino que lo leyó, aunque se pueda creer que no le hizo justicia verdaderamente.⁴ Pero es Wolff quien, en su *Theologia rationalis* de 1737, da la impresión de ser el más atento a lo que dice Spinoza, aunque sea, ciertamente, para criticarlo y para concluir que su filosofía conduce al ateísmo.⁵ Se advertirá que la primera traducción alemana de la *Ética*, publicada en 1744⁶ –es decir, mucho antes que en Francia⁷– va acompañada de una traducción de la refutación de Spinoza por Wolff que se halla en la segunda parte de su *Theologia rationalis*.⁸ En general, la idea de aproximar a Spinoza a Leibniz (y a Wolff) o de confrontarlo con ellos, es constante a lo largo del S. XVIII; con la particularidad de que la mención de puntos comunes, o de aproximaciones posibles, servirá más bien, en un primer momento –es decir, en la época en que sugerir que un autor es espinozista equivale a descalificarlo⁹– para criticar a Leibniz, acusado, en ocasiones, de ser una suerte de cripto-espinozista.¹⁰ Mientras que la mención del parentesco entre las dos doctrinas tomará, poco más tarde, otro sentido muy diferente, cuando se le atribuya a Spinoza la gloria de haber anticipado a

Walter Grossmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969–1987. Sobre Edelmann cf. Grossmann, Walter, *Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment*, La Haye, Mouton, 1976.

³ Cf. la reconstrucción de ese encuentro en: Stewart, Matthew, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York, Norton & Co, 2007. Acerca de la confrontación Spinoza/Leibniz véase, en un registro más académico, el volumen originado en un coloquio que tuvo lugar en la Escuela Normal Superior de Lyon, dirigido por Andraut, Raphaële, Laerke, Morgen y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza et Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014.

⁴ La cuestión es saber lo que hay que atribuir aquí a la incomprensión o a la prudencia.

⁵ Wolff, Christian, *Theologia naturalis*, pars posterior, Francfort et Leipzig, 1737, § 716.

⁶ Spinoza, B.: *B.v.S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, aus dem Lateinischen übersetzt von Lorenz Schmidt, Francfort y Leipzig, 1744.

⁷ En general, parece que Alemania fuera el país de Europa donde Spinoza ha sido más traducido en el S. XVIII. Véase sobre este punto: Lagny, Anne, “Le spinozisme en Allemagne au XVIIIème siècle: recherches actuelles”, en Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIème siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, p. 288.

⁸ Wolff, Christian, *op. cit.*, § 671 à 716.

⁹ En el fondo, el mismo Leibniz recurre a una estrategia análoga contra Descartes, cuando presenta al espinozismo como un “cartesianismo llevado al extremo”. Leibniz, *Essais de théodicée*, III, § 393.

¹⁰ Véase la carta de Leibniz a Bourguet de diciembre de 1714, en la cual se defiende contra la idea de que la teoría de las mónadas conduce al espinozismo.

Leibniz¹¹ y, especialmente, de haber anticipado su doctrina de la armonía preestablecida.¹²

Si la asimilación de Spinoza en Alemania comienza a cambiar alrededor de 1750, el momento de verdadera “inflexión”, cuando Spinoza se vuelve una figura central en los debates filosóficos alemanes, coincide con lo que se ha llamado el *Pantheismusstreit*, la querrela del panteísmo, que no es otra cosa que un *Spinozismusstreit*.

Estamos en octubre de 1785. Jacobi publica sus *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*.¹³ En una de esas cartas, que había sido dirigida a Mendelssohn en noviembre de 1783,¹⁴ Jacobi relata una conversación que había tenido, en 1780, con Lessing, muerto en 1781; en el curso de esa conversación Lessing le habría declarado que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”¹⁵ y que él mismo era spinozista:

Lessing: —[...] Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos. Ἐν καὶ πᾶν! Es todo lo que sé [...].

Yo [Jacobi]: —Entonces usted estaría bastante de acuerdo con Spinoza.

Lessing: —Si he de invocar un nombre, no conozco ningún otro.

Yo [Jacobi]: —Spinoza me agrada. ¡pero qué mala fortuna encontramos en su nombre!

Lessing: —Puede ser. Y sin embargo, ¿conoce usted algo mejor?

¹¹ Véase, sobre este punto: Zac, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, cap. 2: “Spinoza précurseur de Leibniz?”, p. 49-68.

¹² La cuestión está lejos de ser evidente. Dicho sea de paso, sin duda se puede hacer razonablemente la hipótesis de que esta lectura “leibniziana” de Spinoza no es ajena a la fábula del paralelismo de Spinoza.

¹³ Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottl. Löwe, 1785. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013, pp. 119-235.

¹⁴ Jacobi le había hecho llegar a Mendelssohn ya en julio de 1783, por intermedio de Elise Reimar, una primera carta en la que afirmaba que Lessing, al final de su vida, había sido “un spinozista convencido” (*ein überzeugter Spinozist*).

¹⁵ *Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza*. Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza...*, op. cit., p. 12. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, op. cit., pp. 134-135.

Ahora bien, Mendelssohn¹⁶ juzga que al revelar públicamente de ese modo el presunto espinozismo de Lessing, Jacobi lo calumnia a éste y lo hace aparecer como un hipócrita que hubiera hecho creer a todos, empezando por su amigo Mendelssohn, que él era un defensor de la religión natural, de la *Vernunftreligion*, mientras que profesaba, en secreto, el panteísmo o el ateísmo. Responde a esas acusaciones con un escrito dirigido *A los amigos de Lessing*,¹⁷ que aparece en enero de 1786, es decir, poco tiempo después de su muerte. A ese texto responde Jacobi en abril de 1786 con las *Respuestas a las acusaciones de Mendelssohn en su “Carta a los amigos de Lessing”*.¹⁸ La disputa, hasta entonces reservada al ámbito privado y limitada a una discusión entre unas pocas personas,¹⁹ se amplifica y da lugar a intercambios de gran violencia.²⁰ Los periódicos se hacen eco de ella y, poco a poco, toda la Alemania ilustrada participará, en mayor o menor medida, en ese debate que, mucho más que la simple cuestión de saber si Lessing era spinozista o no lo era, tiene por objeto, en la persona de uno de los representantes más famosos de la Ilustración, a la *Aufklärung* en sí misma y al sentido que conviene darle, especialmente en lo que concierne a su relación con la religión.²¹

¹⁶ Mendelssohn acaba de publicar, en ese mismo momento, sus *Morgenstunden*, que anticipan la obra de Jacobi y el debate sobre Spinoza: Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1785. Traducción al español (selección): Mendelssohn, M., *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración*, op. cit., pp. 237-283.

¹⁷ Mendelssohn, Moses, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlín, Christian Friedrich Voss, 1786. Traducción al español: Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del señor Jacobi*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración*, op. cit., pp. 285-339.

¹⁸ Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre Spinozas*, Leipzig, Goeschen, 1786. Traducción al español (extractos): Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración*, op. cit., pp. 341-378.

¹⁹ Copias de la carta de Jacobi a Mendelssohn de noviembre de 1783 habían sido dirigidas también a Hamann, a Herder y a Hemsterhuis.

²⁰ Algunos de los amigos o partidarios de Mendelssohn –como Friedrich Nicolai o Karl Philipp Moritz– llegaron al punto de dar a entender que Jacobi había precipitado su muerte.

²¹ Cuestión central en la Alemania de esa época y que está en el núcleo de la querrela del panteísmo tanto como de las interpretaciones de Spinoza; hasta tal punto, que un comentarista ha podido referirse al espinozismo de la *Spätaufklärung* como a un *Lutherianism without the Bible*. Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1993, p. 61.

De ahí la virulencia de esa disputa. En efecto, se trata nada menos que de saber si, en materia de religión, se puede dejar de lado la Revelación, como lo piensan, de una u otra manera, los representantes de la *Aufklärung* como Lessing o Mendelssohn, defensores de una forma de religión natural o de *Vernunftreligion*; y a lo que se oponen con vehemencia sus adversarios.

Cualquiera sea la autenticidad del relato de Jacobi, y aunque sea difícil sostener que Lessing es un espinozista puro, la influencia de Spinoza parece, sin embargo, estar presente en él, por ejemplo en sus reflexiones sobre “la realidad de las cosas fuera de Dios”.²² A Lessing le parece contradictorio concebir a Dios como trascendente, exterior a las cosas; pues eso significa distinguir entre las cosas tal como existen en Dios, a manera de ideas, y las cosas tal como existen fuera de Él, como cosas reales. En efecto, ¿cómo distinguir las? ¿Se dirá, con los leibnizianos, que las cosas reales son, entre las cosas posibles, aquellas que Dios ha elegido hacer reales para formar el mejor de los mundos posibles? Como Spinoza, también Lessing rechaza esa distinción de lo posible y lo real y juzga que es contradictorio con la idea misma de la perfección de Dios el hecho de que Él no realice todo lo que es posible para Él. Además, se encuentran en Lessing un rechazo de la providencia y de los milagros, así como una crítica del libre arbitrio; rechazo y crítica que coinciden también con Spinoza en varios puntos esenciales. La inspiración espinozista está presente también en ciertas páginas de *La educación del género humano*.²³

²² Tal el título de un texto de Lessing de comienzos de la década de los 60: Lessing, G. E., *Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*, en *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker, Stuttgart-Leipzig, Göschen, 1886-1924, vol. 8. Traducción al español: Lessing, G. E., “Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios”, en Mendelssohn, M. y Lessing, G. E., *Debate sobre Spinoza*, trad. y notas M. J. Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor / Brujas, 2010.

²³ Véase el § 73, dedicado al dogma de la Trinidad; en él, Lessing estima “que es imposible que Dios sea uno en el sentido en que las cosas finitas son uno, que su unidad tiene que ser también una unidad transcendental que no excluye una suerte de pluralidad. – ¿No tendrá Dios que tener por lo menos la más completa representación de sí mismo, es decir, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo? Pero ¿se encontraría en ella todo lo que en Dios hay, si, de su realidad necesaria, así como del resto de sus propiedades, se diera meramente una representación, se diera meramente una posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes cualidades, pero ¿también la de su realidad necesaria? Me parece que no. La consecuencia puede ser o que Dios no tiene una completa representación de sí mismo, o que esa representación completa es tan realmente necesaria como lo es él mismo, etc.” Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S/D, 1780. Traducción al español: Lessing, G. E., *La educación del género humano*, en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, introd., trad. y notas A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 642.

En ese texto, tal como en otros, el espinozismo de Lessing, si es que existe, parece ser un panenteísmo, o bien un acosmismo, más que un panteísmo. Por lo demás, esa última manera de leer a Spinoza es muy corriente entre los lectores de la época. Todavía Hegel interpretará así a Spinoza algunos años más tarde.

Es diferente el caso de Mendelssohn, figura mayor de la *Aufklärung* berlinesa. En lo esencial, Mendelssohn comparte las críticas que formulara Wolff contra Spinoza. Pero el tono de Mendelssohn respecto de su *Mitbruder* es de lo más benévolo. Para él, Spinoza no es, en modo alguno, ese materialista ateo que pintan quienes lo menosprecian. Además, Mendelssohn estima que Spinoza ha tenido una función esencial en la historia de la filosofía, al efectuar la transición entre Descartes y Leibniz en la solución del problema de la unión del alma y el cuerpo.²⁴

Mendelssohn explica, en su carta *A los amigos de Lessing*, que si él ha reaccionado tan vivamente ante la revelación que hizo Jacobi del espinozismo de Lessing, es porque “comprendí que existía la disposición a iniciar un proceso contra Lessing a causa de esto”,²⁵ es decir, que se procuraba hacer de él un materialista y un ateo.

¿Lessing es un defensor de Spinoza? ¡Y bien! ¿Qué tienen en común los principios especulativos y el ser humano? ¿Quién no se hubiese alegrado de haber tenido a Spinoza mismo como amigo, aun cuando él hubiese sido un spinozista? ¿Quién se niega a rendir justicia al genio y al magnífico carácter de Spinoza? En la medida en que no se acusara a mi amigo de ser en secreto un blasfemo, y con ello también un hipócrita, la noticia de que Lessing habría sido un spinozista me resultó bastante indiferente. Sabía que también existe un spinozismo purificado (*geläuterter Spinozismus*), que es compatible con todos los aspectos prácticos de la religión y la moral, tal como lo mostré con gran detalle en mis *Horas matinales*.²⁶

²⁴ Dominique Bourel estima que la insistencia que pone Mendelssohn, judío él mismo, en mostrar, desde sus *Philosophische Gespräche* de 1755, que la teoría de la armonía preestablecida no es una invención de Leibniz sino que se encuentra ya en Spinoza, se debe a que se trata allí, para Mendelssohn, de una cuestión crucial: de “la posibilidad de ser un filósofo alemán sin ser un pensador cristiano”. Bourel, Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 98.

²⁵ Mendelssohn, M., *An die Freunde Lessing...*, op. cit., p. 189. Traducción al español: Mendelssohn, M., *A los amigos de Lessing...*, op. cit., 298.

²⁶ *Ibid.*, p. 188. Traducción al español: *Ibid.*, p. 296-297.

Dicho de otro modo: 1) Spinoza fue un hombre ejemplar. Ése es el tema del “ateo virtuoso” (según la fórmula de Bayle), tema recurrente en la literatura de la época; 2) Su filosofía, con algunas adaptaciones, no es incompatible con la *Vernunftreligion*. Estaba, por decirlo así, en el buen camino, pero su marcha se detuvo: el espinozismo es, en cierto modo, un racionalismo inconcluso.

La lectura de Spinoza que hace Jacobi –un adversario declarado de la *Aufklärung*– es muy diferente. Le otorga a Lessing que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”. En efecto, esa filosofía es, según él, la única forma consecuente del racionalismo, el cual, llevado a sus últimas consecuencias, conduce necesariamente al ateísmo y al nihilismo.²⁷ Los *Aufklärer* que se empeñan en conciliar a Spinoza con la religión de la razón tienen, pues, razón en cierto sentido: “La filosofía Leibniz-wolffiana no es menos fatalista que la spinozista y conduce al investigador perseverante de vuelta a los principios de ésta última”.²⁸ Dicho de otro modo: La razón, librada a sí misma, es decir, “los caminos de la demostración conducen al fatalismo”.²⁹ En ese sentido, el espinozismo, forma consumada del racionalismo, revela la verdad y los límites de éste. Puesto que, para Jacobi, “toda demostración presupone algo ya demostrado, cuyo principio es una *revelación*. [...] El elemento de todo conocimiento y de toda actividad humana es la creencia”.³⁰ Así, Jacobi ama a Spinoza “porque él, más que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden explicar”.³¹ De allí su decisión de volverle la espalda a la filosofía y de dar un *salto mortale*, un salto peligroso, para remitirse a la certeza inmediata de la fe, la única que está en condiciones de guiar a nuestra razón.

²⁷ Jacobi se complace en hacer notar que en este punto concuerda con Kant, para quien Spinoza es el colmo del dogmatismo y conduce fatalmente al ateísmo: “Soy un fanático y quiero imponer la fe ciega o, mejor, la fe en los milagros, porque afirmo que únicamente puede creerse en Dios y que esta fe puede volverse inquebrantable solo de una manera *práctica*. ¿Pero cómo? ¿Y Kant, que enseña esto mismo desde hace más de seis años, no ha injuriado a la razón, no es un fanático, no desea instaurar una fe ciega y una creencia en los milagros?” Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, op. cit., pp. 100-101. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, op. cit., p. 365.

²⁸ Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza...*, op. cit., p. 172. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, op. cit., p. 210.

²⁹ *Ibidem*. Traducción al español: *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*. Traducción al español: *ibidem*.

³¹ *Ibid.*, p. 29. Traducción al español: *Ibid.*, p. 147.

Al hacer esto, el juicio –y el tono– de Jacobi acerca de Spinoza es ambivalente. La crítica radical de ese racionalismo nihilista³² va acompañada de una admiración no fingida por el hombre, el ateo “piadoso”³³ y, de manera más general, por esa filosofía que él describe como una experiencia de la eternidad y una religión del amor puro de Dios; ¡llegará a compararlo con Fenelon!³⁴

¡Bendito seas, gran, sí, santo Benedictus! –exclama Jacobi en 1786– ¡Aun cuando has querido filosofar acerca de la naturaleza del ser supremo y te has extraviado en las palabras, su verdad se hallaba en tu alma y su amor era tu vida!³⁵

Esta ambivalencia se ve reflejada en la doble lectura racionalista y mística de Spinoza en la Alemania de finales del S. XVIII y comienzos del S. XIX; Jacobi es perfectamente consciente de eso.

El fantasma del spinozismo se expande por Alemania bajo toda clase de formas desde hace ya algún tiempo y es contemplado con igual reverencia por supersticiosos y por no creyentes.³⁶

En efecto, desde entonces se comprende la doctrina de Spinoza –tal como lo hacen casi todos los lectores alemanes de esa época, aquéllos a quienes Mendelssohn llama los *All-Einer*– como si esa

³² Jacobi sería, según parece, el primero en emplear ese término, mucho antes que Nietzsche, a quien por lo general se le atribuye la paternidad. Jacobi lo usa por primera vez en una carta a Fichte de marzo de 1799: “Verdaderamente, [...] no debe disgustarme, cuando usted, o quien sea, quieren llamar quimerismo a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de nihilismo”. Jacobi, F. H., *Briefe an Fichte*, Hamburgo, Perthes, 1799, p. 39. Traducción al español: *Carta de Jacobi a Fichte*, trad. V. Serrano Marín, en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 517.

³³ Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, op. cit., p. 87. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, op. cit., p. 359.

³⁴ Véase Jacobi, F. H., *Briefe an Fichte*, op. cit., p. 43. Traducción al español: *Carta de Jacobi a Fichte*, op. cit., pp. 518-519. Ciertos textos de Fenelon pueden, en efecto, sugerir esa proximidad: “Así, yo veo a Dios en todo, o, por mejor decir, es en Dios donde veo todas las cosas”. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, Jacques Etienne, 1713, segunda parte, cap. 4.

³⁵ Jacobi, F. H., *Wider Mendelssohns Beschuldigungen...*, op. cit., p. 84. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Respuesta a las acusaciones...*, op. cit., p. 356.

³⁶ *Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet*. Carta a Mendelssohn del 26 de abril de 1785 incluida en la segunda edición de *Über die Lehre des Spinoza...*, de 1789. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, op. cit., p. 183.

doctrina significara que *Uno es todo* y que *Todo es uno*,³⁷ (lo que tiene por resultado deshacer la distinción entre la *natura naturans* y la *natura naturata*), se vuelven posibles dos lecturas de Spinoza, según se ponga el acento sobre el *Todo que es uno* o sobre el *Uno que es todo*.

En el primer caso, Dios es idéntico al universo: se tiene un *panteísmo* o un *cosmoteísmo*, lo que a ojos de Wolff sólo puede conducir al materialismo y al ateísmo.³⁸

En el segundo caso se tiene un *panenteísmo* o un *acosmismo* que niega la existencia de las cosas finitas y parece invitar a una forma de exaltación mística,³⁹ o, al menos, a una lectura idealista de Spinoza. Es ésta última la vía que tomará bien pronto, por lo general, el idealismo alemán.

* * *

El caso de Lichtenberg se inscribe, ciertamente, en el panorama que acabamos de esbozar; pero posee, sin embargo, verdadera originalidad.

Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) es, ante todo, por su formación y por su profesión, un científico. Ha estudiado matemáticas y física, disciplinas que enseña en la universidad de Göttingen. Su primera notoriedad la debe a sus trabajos científicos. Pero sus contemporáneos lo conocen también por sus escritos en el *Göttinger*

³⁷ Cf. Mendelssohn, M., *Morgenstunden...*, op. cit., p. 104. Traducción al español: Mendelssohn, M., *Horas matinales...*, op. cit., p. 241.

³⁸ No otra cosa dirá Kant: “[...] este sistema, en cuanto *panteísmo*, considerado del lado de los inherentes seres del mundo, o (más tarde) en cuanto *spinozismo*, considerado del lado del único sujeto subsistente como ser originario, lejos de resolver la cuestión del primer fundamento de la finalidad de la naturaleza, más bien la declaró nula, al convertir este último concepto, privado de toda su realidad, en una mera interpretación errónea de un concepto ontológico universal relativo a una cosa en general”. Kant, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar*, § 85. Véase: Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/ Akademie der Wissenschaften zu Göttingen/ 1900ss, V, 440-441. Traducción al español: Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, edición y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo tránsito, 2003, pp. 428/9.

³⁹ Algunos intérpretes incluso han aproximado el espinozismo a la Cábala. El primero que avanzó en este sentido fue Johann Georg Wachter. Véase Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt*, Amsterdam, Johann Wolters, 1699. Esa proximidad ha sido sugerida también por Jacobi. Cf. Jacobi, F., H., *Über die Lehre des Spinoza...*, op. cit., p. 171. Traducción al español: Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, op. cit., p. 210.

Taschen Kalender, un almanaque cuya redacción la efectúa prácticamente él solo, y en el que escribe sobre los temas más variados, tanto textos científicos como textos satíricos o humorísticos. Allí se encuentra una de las piezas esenciales de su “espinozismo”: la *Amin-tors Morgen-Andacht* de 1790.

Su gloria literaria es, en gran parte, póstuma. Se la debe, en lo esencial, a sus *Sudelbücher*,⁴⁰ cuya redacción comienza en 1762 y continúa hasta su muerte en 1799. Esta obra póstuma, que no estaba inicialmente destinada a la publicación, es la que ha llamado la atención de lectores tan diversos como Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Mach, Freud o Wittgenstein. Los *Sudelbücher* contienen textos de naturaleza muy diversa. Se encuentran allí muchos textos breves, aforismos, dichos ingeniosos, a menudo muy curiosos. Son esos textos, en general, los que han sido preferidos y han hecho célebre a Lichtenberg. Pero por muy profundos y sutiles que sean esos textos,⁴¹ no se podría reducir a Lichtenberg a ellos, como se ha hecho con demasiada frecuencia.

* * *

Si bien Lichtenberg no es un filósofo sistemático que escribe tratados de filosofía, hay, sin embargo, una filosofía de Lichtenberg. Está muy al corriente de los debates filosóficos de su tiempo y frecuenta con asiduidad a los filósofos, con predilección por dos de ellos a los que se siente próximo y que le parecen confirmar algunas de sus propias intuiciones: Spinoza⁴² y ... Kant; doble proximidad asumida, que explica, por una parte, según nos parece, la originalidad de su espinozismo.

Lichtenberg es sensible, en Spinoza, a la crítica de la superstición. Además, se reconoce en la idea de que nuestra creencia en el libre ar-

⁴⁰ Cuadernos de notas, o borradores (*sudeln* = garabatear).

⁴¹ Goethe los comparaba a una vara de rabadomante: “donde él bromea, se esconde un problema” (*Lichtenbergs Schriften können wir uns als der wunderbarsten Wunschelrute bedienen; wo er einen Spass macht, liegt ein Problem verborgen*).

⁴² Es difícil saber exactamente cuándo ha comenzado Lichtenberg a leer a Spinoza, especialmente porque los *Sudelbücher* nos han llegado incompletos; nos faltan particularmente los correspondientes al período 1779-1789. Pero algunos elementos permiten pensar que su primer contacto es antiguo y anterior a la querrela del panteísmo, que comienza en 1785. Sea como fuere, los textos más antiguos que poseemos son contemporáneos de aquella querrela.

bitrio no es más que la ignorancia de las causas que nos llevan a obrar.

En general nos resulta imposible –escribe Lichtenberg en un texto que evoca la célebre carta 58 de Spinoza a Schuller– percibir los primeros comienzos; no percibimos más que lo que ha ocurrido, pero no cómo ha sucedido; cuando creemos que ahora hacemos alguna cosa, ella ya está hecha.⁴³

Si acaso hay algún punto en el que Lichtenberg está en desacuerdo con Kant, es precisamente éste. Le parece un grave error de este último su creencia en una libertad noumenal de la voluntad y la re-instalación de una forma de dualismo, supuesta por ella. Y considera, en cambio, que Spinoza –a quien tiene “desde el momento en que lo ha entendido, por un espíritu absolutamente extraordinario”⁴⁴ “ha concebido la mayor idea que jamás le haya venido al espíritu a hombre alguno (... *Spinoza den größten Gedanken dachte der noch in eines Menschen Kopf gekommen ist*)”⁴⁵ es decir, precisamente, la idea de la unicidad de la substancia o, dicho de otro modo, el rechazo de aquello que Lichtenberg, en una carta a Ramberg de julio de 1786, llama “el horroroso dualismo” o “el infame DOS (*das infame ZWEI*)”⁴⁶ el cuerpo y el alma, el mundo y Dios.

En esa carta Lichtenberg refiere una conversación con Lavater y con otro visitante, en el curso de la cual él, según sus propias palabras, ha “defendido la causa de Spinoza ante estos dos teólogos”,⁴⁷ y refiere haberles declarado:

que la profundización del estudio de la naturaleza, continuado durante siglos, terminará por conducir, finalmente, al espinosismo, como lo había previsto ese gran hombre. Que a medida que se acrecienta nuestro conocimiento del mundo físico se estrechan las fronteras del mundo de los espíritus. Que desaparecen los fantasmas, las dríadas, las náyades, Júpiter con su barba encima de las nubes. Que el único fantasma que nos queda es

⁴³ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 1538: Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Munich, Hanser Verlag, 1968-1992, vol. 2, p. 285.

⁴⁴ Carta a Ramberg del 3 de julio de 1786. Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 4, p. 679.

⁴⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 292: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 697.

⁴⁶ Carta a Ramberg del 3 de julio de 1786. Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 4, p. 679.

⁴⁷ Uno de ellos, que se llama Less, es, en efecto, profesor de teología.

el que asedia a nuestro cuerpo y produce los efectos que explicamos por medio de un fantasma, como lo hace el campesino con el estrépito que oye en su granero, porque, tanto en un caso como en el otro, ignoramos las causas de ello. Que la materia *inerte* es una mera creación humana y es un concepto *abstracto*. Que atribuimos, en efecto, a las fuerzas una base abstracta y la llamamos materia, mientras que, como es manifiesto, no conocemos de la materia nada más que precisamente esas fuerzas. Que la base *inerte* es una pura quimera. De allí el infame DOS en el mundo, *el alma y el cuerpo, Dios y el mundo*. Pero que eso no es necesario. ¿Quién habría creado a *Dios*? Que los sutiles organismos de los animales y de las plantas nos daban fundamento para admitir aquí que el movimiento depende únicamente de la materia. ¡En una palabra, que todo lo que es era Uno y nada más! Έν καὶ πᾶν ! UNUM ET OMNE. Eso es todo lo que yo les dije[...].

En este texto que se hace eco directamente –Έν καὶ πᾶν– de las palabras puestas por Jacobi en boca de Lessing, Lichtenberg hace una lectura de Spinoza que, desde cierto punto de vista, es muy próxima a la de Jacobi... con la diferencia de que él no ve la necesidad de un *salto mortale* para escapar de las consecuencias últimas del racionalismo. Le otorga a Jacobi que el principio *a nihilo nihil fit* es el espíritu mismo del spinozismo. Pero la “creencia [de Jacobi] en un ser inconcebible” lo deja, por lo menos, escéptico, y no ve:

cómo, a partir de que todo, en el fenómeno, tiene su causa, se puede pretender concluir que el todo tiene una causa fuera de sí mismo, si no se ha demostrado previamente que uno se aproxima a esa causa primera a la manera como es el caso de los números irracionales; lo que es imposible probar.⁴⁸

Por el contrario, Lichtenberg asume todas las consecuencias del principio que es el único que puede liberarnos del “infame dos” y de esos dos últimos “fantasmas” en los que los hombres todavía creen, que son Dios y el alma.

Antes de saber explicar los fenómenos ordinarios (*die gemeinen Erscheinungen*) del mundo físico se había comenzado, hace ya largo tiempo, a recurrir a espíritus, a modo de explicación. Hoy en día se conoce mejor la conexión entre los fenómenos; se explican los unos por medio de los otros; pero los últimos espíritus

⁴⁸ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 144: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 674.

con los que nos hemos quedado son Dios y el alma.⁴⁹

Ahora bien, fenómenos tales como los infusorios que nacen de la materia “muerta”; las reacciones de los animales a la electricidad; la nueva fisiología de los nervios; los puentes descubiertos entre la química y la física; los procesos de oxidación en los tres reinos –cosas todas en las que Lichtenberg está pensando en su carta a Ramberg y a las que alude con frecuencia en otros textos– borran las fronteras entre lo mineral, lo vegetal y lo animal, y parecen sugerir una escala continua de los seres. En esos textos, Lichtenberg parece hacer de Spinoza el profeta de una filosofía universal de la naturaleza que algún día acabará por integrar la conciencia al *unum et omne*, con ayuda del progreso de las ciencias de la naturaleza, inclusive de la psicología; psicología de la que Lichtenberg estima que “el materialismo es la asíntota”.⁵⁰

Aquello que de manera general parece ser lo característico del “espinozismo” de Lichtenberg, lo que lo distingue tanto del de Lessing como de un vago panteísmo a la manera de Herder, de Hamann o de Goethe, y por eso mismo lo hace singular en el contexto de esta primera asimilación alemana de Spinoza, es, según nos parece, su trasfondo científico o epistemológico. En efecto, no se puede perder de vista que Lichtenberg es, ante todo, un *Naturforscher* y que, como tal, ve en Spinoza a aquél que ha tenido la intuición genial de algo que el estudio de la naturaleza y el progreso de las ciencias nos confirman día tras día y que hace pensar que con el tiempo “nuestro mundo se refinará hasta tal punto que se tornará tan ridículo creer en un Dios como hoy en día lo es creer en los fantasmas”.⁵¹ A ojos de Lichtenberg, el genio de Spinoza no consiste tanto (como en el caso de la mayoría de sus contemporáneos, y como será también el caso del idealismo alemán) en ser el autor de un sistema especulativo o metafísico –lo que llevó a algunos de esos contemporáneos a abandonarse a una forma de misticismo o de *Schwärmerei*– sino que consiste más bien en haber previsto los resultados futuros de la ciencia empírica. De ahí viene este espinozismo alimentado de racionalis-

⁴⁹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, F 324: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 506.

⁵⁰ *Materialismus ist die Asymptote der Psychologie*. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, F 489: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 526.

⁵¹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, D 329: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 282.

mo científico, que se distingue del espinozismo infinitamente más sentimental de sus contemporáneos. Pues ¿qué nos confirman las ciencias –piénsese en Newton– y qué otra cosa había captado Spinoza tan genialmente, a ojos de Lichtenberg, si no es la unidad de todo lo que existe? Al tomar ese camino, Lichtenberg, sin duda, se equivoca menos que otros de su tiempo acerca del sentido del *Deus sive natura*, acerca del cual ha entendido, según una fórmula de Cassirer, que:

para comprender la identidad que media entre estos dos términos [es decir, de Dios y la naturaleza], la “naturaleza” no debe considerarse simplemente como la *suma* de las cosas concretas, sino que debe concebirse como un *todo articulado con arreglo a leyes*; no debe concebirse, por tanto, como un *conjunto universal de cosas*, sino como la unidad y la necesidad de la *regla* misma del acaecer.⁵²

En efecto, es precisamente eso –al menos, así me parece a mí– lo que se lee en Spinoza, por ejemplo en el capítulo 3 del *Tratado teológico-político*:

Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales (*intelligo fixum illum et immutabilem naturae ordinem, sive rerum naturalium concatenationem*) (...). Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno.⁵³

Hemos mencionado el kantianismo de Lichtenberg. Ahora bien, parece que lo que Lichtenberg encuentra en Kant no se opone, al menos para él, a su espinozismo, sino que se combina con éste en una síntesis original.

¿Qué es lo que Kant le ha enseñado a Lichtenberg? En primer lugar, que captamos la realidad sólo por medio de las formas de nuestro espíritu. “No encontramos ninguna causa en los fenómenos, y registramos solamente aquello que corresponde a alguna cosa en nosotros. Dondequiera que se dirija nuestra mirada, sólo nos vemos

⁵² Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, tomo II, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1953, p. 45.

⁵³ Spinoza, B., *Tractatus theologico-politicus*, en Idem., *Opera*, ed. por Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972, tomo III, pp. 45-46. Traducción al español: Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 118.

a nosotros mismos”.⁵⁴ La idea fundamental de Kant, tal como Lichtenberg lo entiende, es que:

nosotros mismos somos alguna cosa, no menos que los objetos fuera de nosotros. Por tanto, si alguna cosa actúa sobre nosotros, esa acción no depende solamente del objeto que actúa, sino también de aquél sobre quien la acción se ejerce;⁵⁵

esto, para Lichtenberg, que era físico, es sólo la aplicación al caso particular de la percepción o de la representación, de un principio físico general, a saber: que la cosa que actúa y la cosa sobre la cual aquélla actúa “son, como en la colisión, a la vez activas y pasivas”.⁵⁶ Esta lectura fiscalista de Kant –confirmada por numerosas declaraciones–⁵⁷ o este kantianismo naturalizado,⁵⁸ del cual Lichtenberg es, hasta donde yo sé, uno de los primeros representantes, no le parece incompatible con su espinozismo, sino que le confiere a este último la forma de un monismo más empírico que especulativo. El espinozismo de Lichtenberg influido por la lectura de Kant es un espinozismo consciente del carácter condicionado de todo conocimiento y de toda representación humana y, además, consciente de que nuestros sentidos, en cierto modo, no hacen más que prolongarse en el mundo:

Incluso la escala de la serie de las creaturas, todo eso *no está en las cosas, sino solamente en nosotros*. En general nunca se toma suficientemente en cuenta el hecho de que cuando observamos la naturaleza y, especialmente, nuestros órdenes, observamos siempre únicamente en nosotros.⁵⁹

⁵⁴ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 569: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 737.

⁵⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, K 74: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 411.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, K 313: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 455: “Creo que se podría haber llegado a la filosofía kantiana a partir de un paradigma tomado de la física”.

⁵⁸ Véase, por ejemplo: “Kant tiene el mérito no menor de haber puesto orden en la fisiología de nuestro espíritu (*in der Physiologie unseres Gemütes aufgeräumt zu haben*)”. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, L 911: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 523). O también: “Kant se distingue de los otros filósofos en que él ha prestado atención principalmente al instrumento; ha examinado la calidad (*die Güte*) de éste y principalmente su extensión, a saber, hasta dónde alcanza y si es apto para hacer las cosas que se pretende que haga, es decir, que ha examinado la naturaleza de nuestra facultad de conocer”. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, L 662: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 942.

⁵⁹ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 392: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 710.

Admitido eso, otros textos están infinitamente más próximos a la lectura que de Spinoza hacen un Lessing o un Mendelssohn.

Si el mundo dura todavía un incalculable número de años –leemos, por ejemplo en un texto de la década de 1780– la religión universal será un espinozismo depurado (*geläuterter Spinozismus*). La razón, librada a sí misma, no conduce a ninguna otra cosa y es imposible que conduzca a otra cosa.⁶⁰

Ahora bien, la expresión *geläuterter Spinozismus* es, como hemos visto, aquélla misma que empleaba Mendelssohn en su defensa de Lessing, para designar un espinozismo compatible con el Dios de la religión natural. ¿Hay que entenderla en ese sentido en Lichtenberg? Algunos textos van en ese sentido y están muy cerca de la idea que se encuentra en Lessing⁶¹ –y que constituye el tema central de *Nathan der Weise* (1779)– según la cual las diversas confesiones son otras tantas formas históricamente contingentes y, en consecuencia, iguales en dignidad, de una religión universal que es el alma común de ellas y en la cual acabarán por confluir. “Lo que hay de propiamente cristiano en nuestra religión es el alma de *toda* religión; el resto es su cuerpo”.⁶²

Cualquiera sea la significación de este “espinozismo depurado” hacia el cual debe tender “la razón librada a sí misma (*sich selbst überlassene Vernunft*)”, siempre se trata, en Lichtenberg, solamente de un punto de fuga ideal que la humanidad sólo alcanzará al final “de un muy gran número de años”. Y además, acerca de él uno tiene derecho a preguntarse, por una parte, si algún día lo alcanzaremos y, por otra parte, si es posible y simplemente deseable, precisamente “dejar a la razón librada a sí misma”.

⁶⁰ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, H 143: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 197.

⁶¹ De quien Lichtenberg se siente muy próximo y con quien ha estado ya en relación. Lessing ha visitado a Lichtenberg en Göttingen en marzo de 1777 (*Herr Lessing bei mir*: Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, F 406: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 516) y han mantenido correspondencia: cf. la carta de Lessing del 23 de enero de 1780. Lessing, Gotthold Ephraim, *Briefe von und an Lessing. Werke und Briefe*, Berlin, Deutscher Klassiker Verlag, 1994, vol. 12, p. 306-307.

⁶² Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, H 26: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 181. Otro texto, que retoma la imagen de la asíntota, asocia esta “alma de toda religión” hacia la cual todas deben tender, con un cierto Johann Heinrich Schultz (1739-1823), a quien se llamaba en Alemania, en aquel tiempo, “el sacerdote del ateísmo y de la razón suficiente”: “La religión de Schultz, el predicador de la trenza, es la asíntota a la que se aproximarán todas las religiones cristianas”. Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 1044: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 800.

Uno de los reproches habitualmente dirigidos a los filósofos por este *Aufklärer* escéptico que es Lichtenberg es, en efecto, el de olvidar que el hombre no es un ser de pura razón y el de “escuchar muy poco la voz del sentimiento (*die Stimme der Empfindung*)”,⁶³ mientras que él estima que “sigue siendo una gran cuestión la de saber qué es lo que nos liga más fuertemente al mundo que nos rodea: si es el corazón o es la razón”.⁶⁴

Un racionalismo tan radical como el espinosismo no está quizá tampoco en condiciones de bastarse a sí mismo.

Creo que el dolor es el que nos advierte que no tendamos nuestros miembros hasta romperlos. Cuántos conocimientos serían necesarios para saber eso por la pura razón. El arquitecto no siente malestar cuando un pilar del puente es demasiado débil y se halla en peligro; así, la religión revelada puede tornar sensible aquello que sería demasiado difícil de calcular con los medios del espinosismo, y que podría resultarnos fatal.⁶⁵

Y por cierto, si es que existe “un sistema que procede de la razón pura y conduce a ella (*das ganz aus der reinen Vernunft erwächst und eben dahin führt*)”, tal sistema sólo puede convenir, juzga Lichtenberg, a espíritus experimentados. De allí la sugerencia, en ciertos textos, de “elegir la doctrina de Cristo para ejercitarse”, pues

las enseñanzas de Cristo, limpias de todas las pamplinas de los curas y entendidas como es debido según nuestra manera de expresarnos, constituyen el sistema más perfecto –al menos, el más perfecto que yo pueda imaginar– para asegurar la paz y la felicidad en el mundo de la manera más rápida, más firme, más segura y más universal.⁶⁶

¿No sería entonces, en el fondo, irrisoria la querrela del panteísmo, en la medida en que la diferencia entre deísmo y espinosismo le parece desdeñable a Lichtenberg desde un punto de vista práctico? “Creo que el espinosista y el deísta sólo difieren como difieren el newtoniano y el euleriano respecto de la teoría de los colores”.⁶⁷

⁶³ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, E 423: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 435.

⁶⁴ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, L 878: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 516.

⁶⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 302: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 699.

⁶⁶ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 295: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 698.

⁶⁷ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 280: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 695.

Ahora bien, para nosotros, tanto en un caso como en el otro, ya se trate de la luz o de Dios, viene a ser lo mismo. Porque “los dos sistemas conducen a un espíritu racional a una sola y misma cosa con tal certeza, que uno puede servirse del sistema deísta para ver si uno está en lo cierto con el espinosismo, tal como uno, con frecuencia, se sirve del ojo para poner a prueba las medidas más exactas”.⁶⁸

Dicho de otro modo, si el monismo espinosista es la más radical y “más verdadera” explicación racional del mundo –tal como éste se ofrece a nuestras observaciones y, por tanto, a la ciencia de la naturaleza– entonces resta el deísmo, según parece, como la doctrina que con mayor facilidad puede ser figurada por la mayor parte de los seres humanos, y la que más fácilmente nos trae el reposo.

* * *

Un texto con el cual concluiremos ilustra bastante bien, nos parece, la singularidad –y la ambivalencia– del espinosismo de Lichtenberg. Se trata de la meditación matinal (“espinosista”) de Amintor⁶⁹ –*die Amintors Morgen-Andacht*– publicada en el Almanaque de Göttingen de 1791.⁷⁰ En ese texto, Amintor/Lichtenberg, meditando durante la aurora, queda inundado de una indecible alegría de existir. El sentimiento de paz que lo invade suscita en él la confianza y el agradecimiento por el orden de la naturaleza, y le hace tomar conciencia de que “ese agradecimiento interior por el orden no es nada más que ese orden mismo, otra vez, que simplemente se prolonga hasta él”. Amintor comprende entonces que él no es más que una modificación de Dios.

Había hecho tan suya esta manera de *vivir en su Dios*, como él la llamaba –y que interpretaban como espinosismo los santurrones que, por encontrarlo más cómodo, preferían creer antes que pensar– que ella había llegado a ser, para él, una inquebrantable serenidad con respecto al porvenir, y una confortación invencible ante la muerte.

⁶⁸ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, J 282: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 1, p. 695.

⁶⁹ En griego significa el “defensor” o el “vengador”.

⁷⁰ Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 3, p. 76-79. [A continuación, ofrecemos una traducción del texto que para la revista *Ideas* realizó el Prof. Mario Caimi: Lichtenberg, Georg Christoph, “Plegaria matinal de Amintor” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, 2018, pp. 37-40.

Y Amintor/Lichtenberg hace notar que ese sentimiento es muy otra cosa que un simple momento de exaltación (“estaba afianzado en él demasiado firmemente para ser una simple exaltación poética”) y que esa serenidad y esa confianza en el porvenir las debe “sólo al grado de conocimiento de la naturaleza que había logrado adquirir, grado de conocimiento accesible a todo hombre dotado de las más comunes disposiciones”. Y prosigue: “mi tranquilidad es obra de mi propia razón. No me la ha procurado ninguna exégesis, y ninguna exégesis me la arrebatará”. En otros términos: Amintor/Lichtenberg la debe al conocimiento de la naturaleza y ya no a la Biblia. Además, es necesario que esa ciencia –“tal como es quizá también el caso del espinosismo”– no sea enseñada desde afuera, sino que sea “descubierta por uno mismo”.

“Este gozo de nuestra *propia existencia*” experimentada por Lichtenberg no es un placer contemplativo, sino que es esa alegría activa “que acompaña imperceptiblemente (*unvermerkt*) al estudio asiduo de la naturaleza y que va acompañada por una *curiosidad* (si esa es la palabra justa) que *no es inquieta*, sino *gozosa*”; es decir, es la existencia misma del *Naturforscher* racionalista que es Lichtenberg.

Por lo que respecta a la palabra “Dios” utilizada (una sola vez), ella sin duda no designa, en el fondo, nada más que ese orden natural acerca del cual un pasaje ya citado del *Tratado teológico-político* nos decía que “decir que todo ocurre según las leyes de la naturaleza, o que se ordena por el decreto o el gobierno de Dios, viene a ser lo mismo”.

Quizá resulte sorprendente la personificación, poco espinosista, que se encuentra en ciertos pasajes:

¡Oh, yo sé con certeza, exclamaba entonces, que esta mi silenciosa plegaria de agradecimiento, que todas las creaturas, por millares, te ofrecen, cada una según su especie, con su propio sentimiento y en su lenguaje, como yo en el mío, es escuchada por ti, que gobiernas los cielos!⁷¹

Lichtenberg reconoce que:

En su discurso se presentaban muchas *expresiones* de las que usa la Biblia; y él decía, con respecto a eso, que no era posible

⁷¹ *Ibid.*, p. 37.

contar la misma historia del espíritu humano sin recurrir, a veces, a las mismas expresiones; y creía que se comprendería la Biblia mejor de lo que se la comprende, si uno se estudiara más a sí mismo; y que el camino más corto para concordar siempre con las sublimes doctrinas de ella era procurar alcanzar el fin de ella por otra vía independiente, tomando en cuenta, al hacerlo, el tiempo y las circunstancias. El mismo Spinoza, creía él, no había errado tanto como muchos de los que ahora opinaban en su lugar. Para millones de hombres, oír que bajaba del cielo: *No debes robar y no debes dar falso testimonio* era más cómodo y más comprensible que buscar en el cielo mismo el lugar donde esas palabras están realmente escritas con letras de fuego y donde muchos las han leído.⁷²

Se puede pensar, sin embargo, que a pesar de la fuerza del sentimiento de la presencia en Dios, la cuestión de la existencia de Dios –o de lo que haya que poner detrás de esa palabra– en realidad no tiene sentido. Eso es, al menos, lo que sugiere el final de la plegaria, donde Lichtenberg retoma una comparación, ya mencionada, con dos teorías ópticas, de las cuales poco importa saber cuál es la correcta. “Después de todo, creía que por lo que respecta a los telescopios y a los anteojos, poco importa si la luz viene efectivamente del sol,⁷³ o si el sol sólo hace vibrar un medio⁷⁴ produciendo así la impresión de que la luz viene de él”. En el fondo, es así también para el espinosismo y el cristianismo, pues la felicidad y la resolución moral son, tanto en un caso como en el otro, “la gratitud al ser en el cual o por el cual yo soy, ya sea el Dios de Cristo o el de Spinoza”.⁷⁵

⁷² *Ibid.*, p. 40.

⁷³ Según la teoría de Newton y de Kant.

⁷⁴ Según la teoría de Huyghens y de Euler.

⁷⁵ Lichtenberg, Georg Christoph, *Sudelbücher*, GH 58: *Schriften und Briefe*, op. cit., vol. 2, p. 221.

Bibliografía

- Andraut, Raphaële, Laerke, Morgen y Moreau, Pierre-François (eds.), *Spinoza et Leibniz. Rencontres, controverses, réceptions*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2014.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1993.
- Bourel, Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004.
- Edelmann, Johann Christian, *Sämtliche Schriften*, 12 vol., editado por Walter Grossmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1969-1987.
- Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, Jacques Etienne, 1713.
- Grossmann, Walter, *Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment*, La Haye, Mouton, 1976.
- Heine, Henri, *De l'Allemagne*, Paris, Renduel, 1835.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottl. Löwe, 1785.
- *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre Spinozas*, Leipzig, Göschen, 1786.
- *Oeuvres philosophiques*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, 1900ss.
- Lagny, Anne, "Le spinozisme en Allemagne au XVIIIème siècle: recherches actuelles", en Olivier Bloch (dir.), *Spinoza au XVIIIème siècle*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott*, en *Sämtliche Schriften*, hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker, Stuttgart-Leipzig, Göschen, 1886-1924.
- *Briefe von und an Lessing. Werke und Briefe*, Berlin, Deutscher Klassiker Verlag, 1994.
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Schriften und Briefe*, herausgegeben von Wolfgang Promies, Munich, Hanser Verlag, 1968-1992.
- Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, Berlin, Christian Friedrich Voss, 1785.
- *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, Berlin, Christian Friedrich Voss, 1786.
- Spinoza, B., *Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, aus dem Lateinischen übersetzt von Lorenz Schmidt, Francfort y Leipzig, 1744.
- *Tractatus theologico-politicus*, en Idem., *Opera*, Tomo III, ed. por Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 1972.
- Stewart, Matthew, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York, Norton & Co, 2007.
- Tavoillot, Pierre-Henri, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme 1780-1789*, Paris, Cerf, 1995.
- Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus im Judentum oder die von dem heutigen Judentum und dessen geheimen Kabbala vergötterte Welt*, Amsterdam, Johann Wolters, 1699.
- Wolff, Christian, *Theologia naturalis, pars posterior*, Francfort y Leipzig, 1737.
- Zac, Sylvain, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.
- Se utilizaron las siguientes traducciones al español de las fuentes citadas:*
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, tomo II, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
- Jacobi, F. H., *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza* en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- *Carta de Jacobi a Fichte*, trad. V. Serrano Marín, en Rivera de Rosales,

- J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.
- Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, edición y traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Mínimo tránsito, 2003.
- Lessing, G. E., “Sobre la realidad de las cosas fuera de Dios”, en Mendelssohn, M. y Lessing, G. E., *Debate sobre Spinoza*, trad. y notas M. J. Solé, Córdoba, Encuentro Grupo Editor / Brujas, 2010.
- *La educación del género humano*, en Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, introd., trad. y notas A. Andreu, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Lichtenberg, Georg Christoph, “Plegaria matinal de Amintor” en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 7, 2018, pp. 37-40.
- Mendelssohn, M., *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- *A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza del señor Jacobi*, en AA.VV., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, trad., notas y estudio preliminar de M. J. Solé, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2013.
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.



La plegaria matinal de Amintor¹

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG

TRADUCCIÓN DE MARIO CAIMI

[Amintors Morgen Andacht, texto redactado a fines de 1790 y publicado en el *Göttinger Taschen Kalender für 1791*. En: *Georg Christoph Lichtenberg: Schriften und Briefe*, edición de Wolfgang Promies, Munich, editorial Hansel, 1968 – 1992, volumen 3 p. 76 – 79.]

¿Y si alguna vez el Sol no saliera? pensaba a menudo Amintor cuando despertaba en medio de una noche oscura; y se alegraba cuando veía por fin nacer el día. El silencio profundo de la temprana mañana, amigo de la meditación, unido al sentimiento de las fuerzas recobradas y de la renovada salud, despertaba en él una confianza tan poderosa en el orden de la naturaleza y en el espíritu

¹ [Nota del editor del *Göttinger Taschen Kalender für das Jahr 1791* (que no era otro que el mismo Lichtenberg), donde fue publicado originalmente el texto en alemán que aquí traducimos]. El presente ensayo, que le ha llegado al editor remitido por un autor anónimo, puede quizá ser considerado como una introducción a los artículos de física que siguen y a algunos otros que están en este almanaque. También se lo puede aprovechar aislado, o se puede omitirlo, o incluso se puede hacer con él lo que se quiera; siempre que no se lo interprete contra el autor ni contra el editor, pues en ese caso se haría ciertamente algo muy injusto.