

LIBRO SEXTO

LA FILOSOFÍA DE LAS LUCES EN ALEMANIA
Y LESSING

1.—Característica del pensamiento del siglo de las luces.

Hacia la mitad del siglo XIX la filosofía de Wolff reinaba como dueña en Alemania. Había sucedido á la filosofía renovada de Aristóteles y de la escolástica, filosofía de la que Melachthon había puesto los cimientos. Tuvo una gran importancia para el desenvolvimiento del espíritu en Alemania: por su claridad y su carácter positivo era apropiado para vulgarizarse. A este respecto, un esfuerzo considerable había sido ya suministrado antes de Wolff; Cristián Tomasio, filósofo jurídico, puso, en efecto, un gran entusiasmo en abatir las barreras, hasta entonces tan rígidas, que separaban á los sabios de los laicos. Tuvo, entre otras cosas, la idea de dar cursos y publicar obras filosóficas en alemán, lo que escandalizó hasta el punto de devolver una de sus obras el colegio de la censura, amonestándole, pues no se podía censurar un libro en el que se enseñaban en lengua alemana materias filosóficas. De un modo general, Tomasio contribuyó mucho empleando el tiempo en propagar, ora de viva voz, ora por escrito, en los grupos más extendidos, una solución liberal y diáfana de los problemas morales y sociales. La tendencia crítica y práctica de su naturaleza se alia-



FONDO
RICARDO COVARRUBIAS

ES PROPIEDAD

CAPILLA ALFONSINA
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
U. A. N. L.

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
FONDO RICARDO COVARRUBIAS

ba á una inclinación místico-religiosa que permitía comprender cómo durante cierto tiempo pudo colaborar con los pietistas; si lo hizo no fué solamente porque los ortodoxos fueran el enemigo común. La tendencia pietista, que en Alemania se desenvolvió desde fines del siglo xvii, secundaba igualmente la manumisión intelectual, haciendo surgir de ella la fe exterior, regulada por la autoridad y tomada al pie de la letra, de las experiencias internas de la vida del alma. El dogmatismo tradicional y la organización exterior de la Iglesia, fueron abandonadas por la subjetividad del sentimiento íntimo del individuo. En el dominio religioso se trabajó también en la emancipación del individuo, mientras que la Iglesia monárquica del siglo xvii había obligado á los hombres á confundirse en formas religiosas comunes. Ahora, con el sentimiento personal íntimo, las diversidades individuales podían también nacer; no tardaron en interesar más que las diferencias de confesión, y bien pronto se les concedió valor é interés, aun cuando no concordaban con el esquema de la lucha expiatoria establecida al principio por el pietismo. Se enseñaba el sacerdocio universal; era preciso reconocer los derechos de los laicos, puesto que las grandes cosas se cumplían tan bien—si no mejor—en las almas de los laicos que en las de los sacerdotes ortodoxos, que poseían todas las rúbricas dogmáticas cuidadosamente ordenadas. El pietismo conducía á lo natural, á lo práctico, á lo útil, separándose de la fe literal y de la escolástica dogmática. Por esto tenía afinidades con las otras tendencias del siglo, hasta con la filosofía de Wolff, aunque fué, durante cierto tiempo, su enemigo más encarnizado. Wolff y sus discípulos querían vulgarizar la filosofía, así como el pietismo quería vulgarizar la religión. Y ambas tendencias se unieron de común acuerdo cuando Wolff hubo mantenido sus posiciones victoriosamente. Toda una serie de hombres eminentes, de la escuela de Wolff, pertenecen á la tendencia pietista, y se dedicaron al mismo tiempo á emancipar la razón y á hacer la religión más profunda.

Mas en el tiempo de la formación de lo que llamamos el siglo de las luces, se ejercen también influencias distintas de las que procedían de los movimientos filosóficos y religiosos propios de Alemania. La filosofía inglesa de la experiencia llegó á ser objeto de estudios apasionados. Cristián Tomasio sufrió ya fuertemente la influencia de Locke en su concepción de la filosofía del derecho, y en los jóvenes discípulos de Wolff rivalizó tanto la influencia de Locke con la de Wolff, que su filosofía es una combinación del racionalismo tomado á Wolff y llevado á su último límite, con la experiencia fundada por Locke. La razón secreta de esto era, para decir la verdad, que el racionalismo de Wolff sólo podía conducir á la construcción de una serie de rúbricas, y que á medida que este sistema de rúbricas se multiplicaban, tanto más debía excitar el deseo apasionado de los materiales empíricos capaces de llenarle. Aquí se producía un efecto de contraste análogo al que había opuesto sobre el terreno religioso el pietismo á la ortodoxia. En el dominio filosófico, este efecto de contraste aparece en el gran interés que excita la psicología empírica. No fué la metafísica especulativa, sino la psicología fundada en la experiencia, la mirada cada vez más como la ciencia fundamental. La ciencia de la vida psíquica, tal como nos la hace conocer la observación, fué la base sobre la cual se trataron los problemas estéticos, morales y religiosos. Fué aquella una revolución considerable en la historia de la psicología; esta ciencia adquirió, en efecto, mayor independencia y se aproximó más á la ciencia de la naturaleza. Wolff había atribuído todavía á la psicología especulativa («racional»), un valor más grande que á la psicología empírica. Esta situación se modificó. Se buscó partiendo de la experiencia y, hecho esto, se examinaron solamente los resultados á donde se podía llegar partiendo de allí. Esto lo expresa muy claramente el más eminente representante de la filosofía de las luces, Juan Nicolás Tetens (en el prefacio á sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana y sobre su desenvolvimiento*. Leipzig, 1771, I, p. 13): «Es

preciso, no comenzar, sino acabar el estudio del alma por análisis metafísicos. Debe preceder el análisis psicológico. Una vez hecho esto, el análisis metafísico se reduce á descomponer algunas facultades fundamentales y algunos modos de acción poco numerosos: sólo queda entonces arrojarlos como substancia todo lo lejos posible. Pero si todavía no se tiene un conocimiento experimental de las facultades fundamentales, es inútil querer hacerlas comprender por una organización tan oculta para nosotros; añadid á esto que, por muy lejos que se vaya en la psicología metafísica, la exactitud de sus principios deberá siempre comprobarse por los conocimientos de observación. Kant ya se había expresado en igual sentido. (*Advertencia al público sobre la organización de sus cursos durante el semestre de invierno de 1765 á 1766.*) Pretende que en filosofía es necesario proceder por el análisis y no por la construcción, y que hace falta, ante todo, un fundamento empírico. Así comienza su curso de filosofía por la psicología empírica, y en ella no se puede enseñar nada sobre la naturaleza del alma; ni siquiera se puede decir si existe un alma!

Este interés predominante por la psicología empírica confiere, en gran parte, un sello particular á la filosofía alemana de las luces. Esta marca concisa presenta, no obstante, muchos matices, en los que no nos detendremos. En el primer volumen de su *Historia de la Psicología moderna en Alemania* (Berlín, 1894), Max Dessoir ha dado una detallada é interesante exposición del modo cómo eran tratados los problemas psicológicos por los observadores de entonces. No podemos detenernos aquí más que en lo que tiene cierta importancia para la historia general de la filosofía (1).

(1) Nos limitaremos á tocar aquí una cuestión que no pudo hallar sitio en el texto. Wolff había transformado la hipótesis de la identidad de Spinoza-Leibnitz en una teoría del paralelismo superficial, que se podría llamar «duplicismo». Esta teoría había sorprendido á sus adversarios en teología; pero también debía promover dificultades por otras razones, por lo que fué bien pronto criticada y abandonada por varios partidarios

La psicología del período de las luces se funda, en primer lugar, en el pensamiento leibniziano de que la diferencia entre la obscuridad y la claridad es la diferencia fundamental en la vida psíquica, y que las ideas son los elementos de la vida psíquica. No se tienen en cuenta motivos ni indicaciones más profundas de la psicología de Leibnitz.

Este fué el verdadero período de esplendor del racionalismo. Emancipación intelectual, eran las palabras á la orden del día, y todo lo no inmediatamente evidente en la vida psíquica, tenía como un revoltijo de ideas oscuras. Esta psicología intelectualista tuvo la consecuencia práctica de hacer considerar el porvenir con gran confianza: ¡hagamos luz y todo irá bien! Tuvo una parada súbita cuando advirtió que la vida psíquica encierra otros elementos distintos de los intelectuales. La psicología inglesa, desde Shaftesbury y Hutcheson, lo había visto ya; Rousseau, que ejerció una gran influencia sobre el desenvolvimiento de la Alemania, había defendido con entusiasmo la causa del sentimiento y tronado contra la admiración exagerada de la inteligencia. El término «sentimental» viene del siglo XVIII; parece haber sido creado por el novelista inglés Sterne; fué llamado en alemán «*empfindsam*» (á propuesta de Lessing).

de Wolff. Martin Knutzen de Königsberg, pensador sagaz é independiente, profesor de Kant, que no podía contentarse con la teoría ordinaria de la acción recíproca, ni con la de Wolff, buscó la resolución del problema volviendo á tomar la idea leibniziana de los últimos elementos de la materia concebidos como seres «representativos» (psíquicos). Así desaparecía la heterogeneidad de los elementos que obraban los unos sobre los otros en la hipótesis de una acción recíproca entre el alma y el cuerpo. Se admite que las mónadas psíquicas difieren de las materiales en cantidad, no en cualidad. El dualismo cartesiano, renovado á su modo por Wolff, desaparecía así, y el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo estaba tan extendido que llegaba á ser un problema de la acción recíproca de las cosas. Knutzen ha establecido de ello una teoría que desarrollaron más tarde Herbert y Lotze, éste, sobre todo, de un modo característico. Cf. Benno Erdmann. *Martin Knutzen y su tiempo*. (Leipzig, 1876, p. 64-67.) Premontral, académico ecléctico de Berlín, emitió una teoría análoga. Vid. Dessoir: *Historia de la psicología moderna en Alemania*, I, pág. 45.

Mientras se esforzaba en formular una teoría estética, se puso por la vez primera la originalidad del sentimiento como el carácter independiente de la vida de conciencia. J. G. Sulzer (ver sus tratados en las publicaciones de la Academia de Berlín, años 1751-52), y Moisés Mendelssohn (*Cartas sobre las sensaciones*, 1755); en el curso de sus investigaciones sobre el sentimiento estético, probaron que se hallaban en presencia de un lado inmediato y positivo de la vida psíquica, al que no se hacía justicia pintándole como un caos de ideas oscuras, impedidas, por imperfección nuestra, de llegar a una claridad plena y entera; según la psicología de Leibnitz y de Wolff, el sentimiento solo era una idea oscura turbia. A. G. Baumgarten (*Estética*, 1750), partidario de Wolff, fué el primero en emplear la palabra estética en el sentido moderno de ciencia de lo bello; no obstante, fiel á su sistema, concebía la estética como ciencia que establece reglas para las representaciones oscuras; es decir, para la parte más inferior del entendimiento, así como la lógica de reglas para las ideas claras; es decir, para la parte superior del entendimiento. El gran interés que hacia la mitad del siglo se manifestó en Alemania por los sucesos de la vida psíquica, por la poesía y por el arte, debía hacer nacer la necesidad de una nueva psicología que pudiese atribuir á la esfera del sentimiento un lugar positivo é independiente en el mundo psíquico. Mendelssohn muestra muy justamente (Carta IV, obras filosóficas, edición revisada y corregida; Berlín, 1771, I, página 32), que si la concepción de Baumgarten era la buena, el sentimiento de lo bello debería desaparecer á medida que se avisasen las luces; que los seres de especie superior, que poseen mayor claridad intelectual, tendrán entonces el derecho de quejarse de «este miserable privilegio que priva de una fuente de placeres, de los cuales están abundantemente provistos los seres inferiores». Es característico que un representante tan declarado de la filosofía de las luces haya llegado tan justamente á hacer esta reflexión! Y en nombre de las mismas luces pide que la distinción de oscuridad y

claridad no sea la única que pueda hacerse en la vida psíquica. La oscuridad en sí misma nada tiene que ver con el placer y el dolor. El halla la condición del placer en el acuerdo de lo diverso, acuerdo que se hace sentir en el alma (ó por el placer de los sentidos en el sistema nervioso); pero es una facultad positiva de nuestra alma, y no un estado oscuro, lo que se hace valer aquí. En una obra posterior (*Horas matinales*, 1786), Mendelssohn designa el sentimiento con el nombre de «facultad de aprobación», indicando así, de propósito, la función que ejerce este lado de la vida de conciencia (1). En su obra *De la evidencia de los principios de la teología y de la moral naturales* (1762), Kant concede grandísima importancia á la diferencia entre conocimiento y sentimiento, señalados por Sulzer y Mendelssohn. «Hasta nuestros días, dice (IV, 2), nadie había comenzado á comprender que la facultad de representar lo verdadero es el conocimiento, y la de sentir lo bello es el sentimiento, y que estas dos facultades no se deben confundir». En esto, no solamente sufre Kant la influencia de sus antepasados alemanes, sino también la de Hutcheson y Hume, y sobre todo de Rousseau. Sin embargo, fué Tetens quien dió el paso decisivo, estableciendo una distinción entre sensación y sentimiento, palabras que hasta entonces se habían empleado indiferentemente, la una por la otra. «Son sentimientos, dice (*Ensayos filosóficos*, I, página 168), por oposición á sensaciones, los estados en que experimentamos una modificación ó una impresión en nosotros

(1) «Generalmente se ha acostumbrado á dividir la facultad del alma en facultad del conocimiento y facultad apetitiva, y á colocar en ésta la facultad de placer y de dolor. Pero me parece que entre el conocimiento y el apetito hay la aprobación, el asentimiento, el placer del alma que, verdaderamente, está bien alejado del deseo. Contemplamos lo bello de la naturaleza y del arte con placer y con un sentimiento de bienestar, sin la menor traza de deseo... Creo que sería preferible dar un nombre particular á este placer y á este desagrado, que es un germen del deseo, pero no el deseo mismo. Le llamaría facultad de aprobación para distinguirlo á la vez del conocimiento de la verdad y de la aspiración hacia el bien.» Mendelssohn: *Horas matinales*. Berlín, 1786, págs. 118-119.

ó sobre nosotros, sin que por esta impresión podamos reconocer el objeto que las ha producido. La sensación remite á un objeto que experimentamos y, por decirlo así, hallamos en nosotros por medio de la impresión sensible. » No obstante, los dos términos se hallan tan próximos, que Tetens prefiere de emplear el término sentimiento—lo que no sería favorable á la claridad—para designar ambos. Se opone á Leibnitz y á Wolff, que llamaban ideas todos los elementos de la vida psicológica, y quiere (de perfecto acuerdo con Hume), reducir esta palabra á la designación de las reproducciones. Llama entendimiento la facultad de formar y asociar las ideas, y su psicología le arrastra á la tripartición en: sentimiento, entendimiento y voluntad, llamando á las dos últimas facultades la vida de conciencia, en su aspecto activo, y á la primera, en su aspecto pasivo. Esta tripartición psicológica pasó de Tetens á Kant, con la diferencia de que Kant llevó más lógicamente la distinción entre sensación y sentimiento. En esta época no se sabía con precisión cuál significación conceder razonablemente á este género de distinciones psicológicas. Se era llevado á construir una facultad particular del alma para todas las distinciones psicológicas nuevas que se descubrirían, y se hacía la excepción cuando la investigación psicológica se asignaba una tarea más elevada que la descripción y clasificación puras y simples. El fundamento más sólido de una psicología explicativa, suministrado por la teoría de la asociación de Spinosa y de los filósofos ingleses, apenas era utilizado. A pesar de todo, la psicología del período de las Luces ha tenido gran importancia, pues acrecentó la facultad de observación personal y denota un progreso considerable al reconocer en el sentimiento un lado independiente de la vida de conciencia.

En Francia, el movimiento intenso del sentimiento, manifestado hacia la mitad del siglo, llegó á ser el fermento de pensamientos revolucionarios: en Alemania, donde la facultad de ocuparse en negocios públicos era mucho menor, tuvo un derivativo, ya en los estudios psicológicos, ya en la produc-

ción artística, en el nuevo sentido indicado por Herder y Goethe. En el primer término se hallaban las preocupaciones intelectuales y estéticas; así se ve á la psicología empírica de entonces conceder una importancia tan ínfima á la voluntad, al lado activo de la vida de conciencia. Todo se concentró alrededor de la cultura del espíritu y del sentimiento. Sin embargo, entonces se hacía sentir una necesidad en los espiritus profundos. Federico Jacobi, cuyo sentimentalismo lleva el sello del siglo—aunque como filósofo mentalista lleva el sello del siglo—aunque como filósofo se opone categóricamente á los representantes de las Luces, y ya lo demostraremos más lejos—, expresó en sus primeras obras la desgracia de una vida toda de sentimiento, á la cual se rehúsa el enlace natural con los actos. Después de haber indicado que la sociedad moderna no deja lugar á las manifestaciones exteriores de los grandes sentimientos y de los grandes caracteres, Jacobi dice en su diálogo *El jardín de arte* (1779): «¡Ay!, los sentimientos y los pensamientos que no resultan de la acción, y no se dirijan á la acción, son para el alma un débil consuelo... Nuestros más bellos consuelos sólo nos sirven, en definitiva, para hacer ociosas meditaciones; nuestros más sublimes sentimientos no son ya más que una estéril distracción en la soledad. » Era esta la época de las almas bellas y de los corazones generosos; creíanse capaces de las cosas más grandes; los corazones hervían en fervorizados; se sentía «tempestad y ardor»; oponíase la necesidad imperiosa del corazón á toda regla y á toda costumbre; se afirmaba la fuerza y la simplicidad originales de la naturaleza, que se las creía haber vuelto á encontrar enfrente de las formas de la civilización y de la sociedad; el caos llegó á ser el *me plus ultra*; la facultad de hacer brillar formas venidas del interior del alma, no se manifestó, en verdad, más que en el terreno poético. Este período de efervescencia, en el que el sentimiento determinaba las ideas, ahora que la filosofía de las Luces había probado desde el principio que lo único posible era lo inverso, consistía algo como una comprobación empírica de la doctrina

de la nueva psicología. Era el desbordamiento del romanticismo en el campo del racionalismo. En lo sucesivo, el romanticismo dominó la literatura bajo numerosas formas sucesivas, é hizo renacer la imaginación humana después de largo trabajo intelectual. Y, como ya veremos, este Renacimiento artístico integral reaccionó sobre el desenvolvimiento filosófico, al que hizo tomar una dirección funesta en un punto importante de su historia.

La afección demostrada por la filosofía de las luces á la psicología, llegó á sus límites. No obstante, en la época clásica de esta escuela, y en sus representantes típicos, estos límites no fueron notados. Se daba por supuesta de una razón suficiente para tomar en todos los casos el buen camino, si es que no se figuraba haber hecho ya todo el camino. Un hombre de espíritu claro concede igualmente á sus descendientes que hagan progresos en las luces, y no saca, de la necesidad de hacer estos progresos, la consecuencia de que hay todavía en él muchas oscuridades. En todos los casos—así se razona—nuestro espíritu puede reconocer muy bien lo que hace falta para ser feliz. Lo que para esto se precisaba, ante todo, era la creencia en Dios y en la inmortalidad; de otro modo—se pensaba—no puede sentirse seguro. En una enorme cantidad de obras se trató y abrazó la *religión natural*, enseñada por los autores ingleses y franceses. Pero la hostilidad que en Francia mostraba la religión natural hacia la religión positiva, sólo en raras ocasiones se manifestó en Alemania. La teología protestante era más elástica que la de los católicos. La Iglesia y las Facultades estaban en su mayor parte representadas por partidarios de Wolff, que en materia de revelación no reconocían nada que no satisficiera las exigencias de la razón, y al mismo tiempo, en su alma y conciencia, creían poder probar que el fondo de las Sagradas Escrituras concordaba en absoluto con la razón. Este racionalismo de Iglesia insistía, pues, en una explicación natural del contenido milagroso de la Biblia, por lo que partía de la idea de que el cristianismo debe concordar

con la religión natural, y que, realmente, no es más que su proclamación histórica. Así se podía propagar en el pueblo todo, por conducto de los órganos eclesiásticos, la razón que se había obtenido de la experiencia y del pensamiento de los siglos precedentes. La Iglesia llegó á ser un órgano de propaganda de las luces con todos sus buenos y malos aspectos. Así se cumplió una obra educadora considerable. Pero la religión natural y la positiva no se dejaron tan fácilmente conciliar en todos los espíritus. Es evidente que en este período individualista, en el que chocaban en la conciencia tantos motivos diferentes, el desenvolvimiento religioso del individuo podía tomar direcciones extremadamente divergentes. Juan Car. Edelmann (1698-1767), en su autobiografía (editada por Klose, Berlin, 1849), nos describe un notable ejemplo de desenvolvimiento religioso, en el que nos muestra que pasó de la ortodoxia al pietismo, después al racionalismo, y de éste se colocó en un punto de vista que recuerda el que Lessing, Herder y Schleiermacher debían tomar más tarde. La fe literal y el carácter superficial de los ortodoxos, le hicieron volver al pietismo y buscar la sociedad de las gentes de sectas y de los profetas. Pero su odio por la razón, y su despotismo, le sublevaron, y él, en su desesperación, descubrió entonces que el principio del Evangelio, según San Juan, no se debía traducir por «el verbo era Dios», sino por «la razón (Logos), era Dios». Si Dios era razón, la religión no podía encerrar nada irracional; entonces halló la transición del pietismo al racionalismo. Pero renunció al racionalismo vulgar cuando leyó la frase de Spinoza: «Dios es la causa immanente, íntima; pero no la causa externa de las cosas.» Entonces creyó que Dios era el ser eterno de todas las cosas, y que sólo hacía uno con cada ser. Todo lo que en el mundo es verdadero y bueno, es Dios. El mundo es eterno. Cristo ha sido un hombre que ha aproximado los hombres á Dios, emancipándoles de falsas ideas de la divinidad, y enseñándoles que lo más sublime es el amor mutuo. Los sacerdotes le habían condenado, creyendo que quería derribar su

dominación, aunque (como lo hizo más tarde Edelmann y todos sus sucesores) él habla remitido el populacho á los sacerdotes. El día del juicio final luce en todo hombre que se despierta del sueño del error. Edelmann creía que la crítica histórica y la interpretación simbólica permitían hallar la verdadera religiosidad en las Sagradas Escrituras. De otro modo pensaba Hermann-Samuel Reimarus (1694-1768), uno de los defensores más ardientes «de las verdades de la religión natural» entre los materialistas y otros hombres impíos, el cual tenía la firme convicción de que la finalidad de la naturaleza (en particular los instintos de los animales, sobre los cuales redactó una obra especial), indica que el mundo ha sido creado por un Dios sabio y bondadoso, y que la vida futura dará á los hombres una felicidad más perfecta y durable de la que se puede tener en esta vida. Asimismo se hallaba íntimamente persuadido de que el contenido de las Sagradas Escrituras contradecía la razón y la moral proclamadas por la religión natural. Pero creyó deber guardar para sí esta última opinión. En la soledad había tratado de poner en claro sus ideas sobre la historia bíblica y sobre las Santas Escrituras. Había escrito una obra, que llamó *Apología de los adoradores sensatos de Dios*, en la que sometía la literatura bíblica á una crítica acerba y subversiva desde los puntos de vista histórico y científico, así como desde el moral. El motivo por el que no se publicó esta obra, es enteramente desconocido. Temía que los fanáticos ortodoxos le arrebataran el amor de su esposa y de sus hijos, ó desencadenaran una persecución que pesara sobre ellos. «Los señores predicadores pueden creer bien, dice, que un hombre justo no debe violentar su alma para darse tono durante toda su vida.» Nadie sospechaba que el profesor de Hamburgo tenía en el fondo de su cajón lo que había anticipado tan bellas pruebas sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Lessing, que gracias á su familia pudo conocer el manuscrito después de la muerte de su autor, publicó varios fragmentos de él, declarando que era una obra que halló en la biblio-

teca de Wolfenbüttel. David Strauss (*H.-S. Reimarus y su apología*, Leipzig, 1862), ha dado más tarde un resumen de toda la obra. Lo que aquí nos interesa más es el punto de vista general en que se coloca Reimarus. La religión natural le basta; por tanto, la revelación es superflua. Por otro lado, es imposible física y moralmente. Dios no puede interrumpir su propia obra por milagros; no puede favorecer á algunos hombres, con detrimento de otros, por revelaciones, de las que no participan todos ni todos pueden conocer. Lo que á los ojos de Reimarus contradice más las verdaderas ideas de Dios, es la teoría de la eternidad de las penas del Infierno, y á esto se resistió desde luego su espíritu. De otra parte, una porción de puntos de detalle de los relatos bíblicos despertaban sus escrúpulos. Reimarus llegaba en su crítica á un resultado negativo. La única explicación que se atrevía á dar de tales relatos, era que se debían á la superchería de los sacerdotes judíos y de los apóstoles. El examen profundo hecho por el profesor alemán, le llevó al mismo resultado á que llegó Voltaire por un razonamiento más rápido. Si no hay revelación, hay canallada; en tal dilema, concuerdan de todo corazón desde esta época una gran cantidad de ortodoxos y de librepensadores, y á él se dirigen todavía frecuentemente los debates religiosos, como si, desde Reimarus y Voltaire, no hubieran surgido nuevos puntos de vista sobre la religión.

Las relaciones entre la religión natural y la positiva, eran concebidas más pacíficamente por Moisés Mendelssohn (1729-1786), que ha dado las exposiciones más populares de la doctrina de la religión natural. Era un judío de Dessau, que había acompañado á Berlin á su profesor de Talmud. Empujado como otrora Spinoza—por la necesidad de adquirir una cultura intelectual más elevada de lo que la literatura hebrea podía ofrecerle, había estudiado la literatura de la Europa occidental. Esta labor era tanto más difícil, por cuanto en esta época se prohibía á los judíos que aprendiesen el alemán. La energía del joven Mendelssohn venció to-

dos los obstáculos; aprendió alemán y latín, y Locke y Wolff llegaron á ser sus autores favoritos. En su celo propuso expresar en un alemán elegante lo que Wolff y sus discípulos habían desenvuelto prolija y pedantesca en enormes in-folios. A fuerza de trabajo llegó á hacerse un puesto envidiable en la literatura alemana. Trabajó amistad con Lessing y Kant, y se presenta á nosotros como el tipo de la filosofía popular de su tiempo. No se desligó de sus correligionarios; por el contrario, luchó con ardor para hacerles obtener mejor situación social. En su interesante obra *Jerusalém ó del poder religioso y del judaismo* (1783), intentó mostrar que los verdaderos principios del orden en las relaciones entre el Estado y la Iglesia debían acarrear mayor libertad para sus correligionarios en materia civil. Creía que el judaismo no tenía dogmas extraños á la substancia de la religión racional, y que la religión judía consistía en una ley que se aplicaba al pueblo judío. Y como pensaba poder probar la inmortalidad del alma (*Fedon*, 1767), y la existencia de un Dios personal (*Horas matinales*, 1786), creía en la más bella concordancia entre la filosofía y la religión. Apoyaba la prueba de la inmortalidad del alma en hechos: primeramente, la facultad de pensar no puede explicarse como producto de una combinación material, y siendo, por consecuencia, el alma inmaterial, debía ser inmortal; en segundo lugar, un ser hecho para la perfección no puede dejarse detener en el camino. Demuestra la existencia de Dios, ya por la prueba ontológica tomada á Descartes, ya por la finalidad de la naturaleza. Las *Horas matinales* no aparecieron hasta que la *Crítica de la razón pura*, de Kant, hubo anunciado un período completamente nuevo en la historia de la filosofía. Mendelssohn declara en su prefacio que, en verdad, sabe bien que la escuela á que pertenece, y que «acaso ha podido reinar como déspota en la primera mitad del siglo», no goza ya de gran consideración. Se han formado nuevas tendencias, que no ha podido conocer exactamente por habérselo impedido su mal estado de salud. Expresa, sin embargo, la espe-

ranza de que Kant, «el hombre que todo lo reduce á polvo», y cuyo profundo genio admira, «volverá á construir el edificio del conocimiento con el mismo espíritu que lo ha demolido». Había hablado con menos rodeos, en nombre de la filosofía, al escribir el «apéndice» á su *Fedon*. Hé aquí lo que dice: «Después de tantos siglos bárbaros, durante los cuales la razón humana estuvo esclavizada por la superstición y por la tiranía, la filosofía ha podido ver días mejores. Todas las ramas del conocimiento han progresado considerablemente, gracias á una feliz observación de la naturaleza. Por este medio, hemos podido conocer mejor nuestra propia alma. Al observar exactamente sus funciones y sus pasiones, se han establecido varios datos, y de ellos se han podido obtener consecuencias más exactas, gracias á un método que ha hecho ya sus pruebas. Las verdades superiores de la religión natural han adquirido por este progreso de la filosofía una evidencia que eclipsa todos los modos de ver de los antiguos.» Por este pasaje se comprende por qué llamaba á Kant, que ya había publicado la «Crítica de toda teología especulativa», «el hombre que todo lo reduce á polvo».

Todavía nos faltan mencionar varias tentativas interesantes hechas en la filosofía del período de las luces, y que conciernen á la solución del *problema del conocimiento*. La filosofía de Wolff era ciertamente la filosofía reinante; intentábase imponer en la conciencia pública sus ideas fundamentales. Sin embargo, se concedía más importancia á la experiencia y á la necesidad de recoger materiales, y se buscaban diferentes modos de combinar las filosofías de Locke y de Wolff. De allí salió un *eclecticismo* que no coincide enteramente con una filosofía popular propiamente dicha, la cual pertenecía casi exclusivamente á Wolff. El asiento principal del Eclecticismo fué la Universidad de Göttinga; Feder y Meiners fueron sus principales representantes. La filosofía popular tenía, por el contrario, su asiento en Berlín; de aquí partían los escritos de Mendelssohn, y la *Allgemeine deutsche Bibliothek*, de Nicolai, y la *Berliner Monatsschrift*, de

Biester, propagaban las ideas racionalistas entre el público letrado. Solamente algunos raros pensadores sentaban el problema que resultaba de este hecho, de que era preciso dar á la vez la razón á Locke y á Wolff, y convenían en la doble necesidad de recibir materiales y elaborarlos conforme á las propias leyes de la naturaleza. Estos pensadores eran los inmediatos predecesores de Kant en el dominio de la teoría del conocimiento. C. A. Crusius, profesor de Leipzig (*Bosquejo de las verdades necesarias de la razón*; Leipzig, 1745), mostró que la diferencia entre la sensibilidad y el pensamiento no coincide con la diferencia entre las ideas oscuras y las ideas claras: la percepción sensible muy bien puede ser clara y distinta. Esta demostración ofrece, con la demostración de Sulzet y de Mendelssohn, la analogía de que el sentimiento de placer y de dolor es otra cosa y más que una idea oscura. Ella empujó naturalmente á Crusius á que adjudicara á la experiencia mayor importancia de la que Wolff le podía dar lógicamente. Crusius distinguió netamente las razones que nos llevan á comprender alguna cosa de las causas que, en realidad, dan nacimiento á las cosas (razones de conocer y razones de ser), distinción que Wolff, y con él toda la filosofía dogmática, había borrado. Al mismo tiempo, refutó el ensayo intentado por Wolff para hacer derivar el principio de causalidad del principio de contradicción. En fin, precisando así el problema de las relaciones del pensamiento con la realidad, Crusius debía también contestar la legitimidad de la prueba ontológica de la existencia de Dios, que se reduce, en suma, á que si Dios puede pensar, debe existir. Juan Enrique Lambert, pensador conocido por otra parte como naturalista y como matemático, se aproximó aún más al problema decisivo. En su obra *Neues organon* (Leipzig, 1764), señala la necesidad de comenzar por la experiencia y aplicar el método analítico. No podemos comenzar por la construcción, porque ante todo importa determinar exactamente los conceptos particulares con los cuales debemos proceder. Al modo de Locke, es preciso hacer, desde luego, una

anatomía de los conceptos. Pero no basta encontrar los conceptos simples, contenidos en nuestra experiencia; debemos, también, describir todos los modos diferentes de asociarse entre sí que pueden tener. En el mismo momento se opera la transición del análisis á la construcción; del establecimiento puro y simple de los conceptos, se pasa al descubrimiento de los principios y de los postulados que se pueden encontrar allí. Lambert halla muy fácil este paso. Si se comienza por los conceptos más simples y se continúa sin omitir enlace posible, se podrá emprender la construcción con toda seguridad. Sin embargo, Lambert no se hace ilusiones; ve bien claro que el resultado obtenido de esta manera sólo pueden ser formas y no un fondo real, y en una carta (3 Febrero 1766), á Kant, cuyo pensamiento en esta época tenía las mismas tendencias que el de Lambert, presenta esta cuestión: «¿En qué medida el conocimiento de la forma lleva al conocimiento del fondo de nuestro saber?» Duda, pues, de la legitimidad de las construcciones filosóficas, y desflora así el punto crítico decisivo, sin detenerse, no obstante, en el problema propiamente dicho. Sin embargo, Kant experimentaba tal respeto por su predecesor, que si Lambert no hubiera muerto antes de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de seguro que le dedica esta obra. Lambert pertenecía todavía al dogmatismo plenamente asegurado de la filosofía de las luces. No vio lo que muy pronto había aparecido á Kant claramente, á saber: que el paso del método analítico al sintético supone condiciones que entrañan para nuestro conocimiento una limitación de principio. (Vid. Carta de Kant á Lambert, 31 Diciembre 1765.)—Juan Nic. Tetens, nacido en el Sud de Schleswig, se aproxima más aún á la idea fundamental de Kant. Después de haber sido profesor de Filosofía y de Matemáticas en Büttzow y en Kiel, ocupó en Copenhague, donde murió en 1807, elevadas funciones administrativas. Pero le había puesto en este camino la obra de Kant, en la que el pensamiento fundamentalísimo de la filosofía crítica nació por vez primera (la disertación de

1770). Los *Ensayos sobre la naturaleza humana*, de Tetens, son, tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el de la teoría del conocimiento, la obra más notable que apareció en Alemania durante el período que precedió inmediatamente á la obra capital de Kant. Ya hemos demostrado su importancia desde el punto de vista psicológico. Tetens, en su teoría del conocimiento, parte de un pensamiento cuya afirmación acaso hubiera aportado más claridad en la filosofía de Kant: el pensamiento de que toda percepción consciente es una percepción de relaciones. En todo acto de la atención sacamos el objeto percibido del que le rodea. La palabra *res* expresa por lo menos esto: «el objeto que percibo es una cosa particular en sí». La percepción es un discernimiento, un «reconocimiento» (I, pág. 273). El grado que sigue es la comparación consciente. Todavía aquí, el acto de pensar establece una relación (de analogía ó de semejanza) entre las cosas. Tenemos una clase particular de relaciones en el espacio y en el tiempo que (como ya en su disertación había enseñado Kant), son formas en las que nuestro conocimiento ordena la materia recibida por la sensación. «Como ha recordado Kant, no es de la idea de los objetos sentidos de donde la noción de tiempo puede ser separada; son los actos de sentimiento, tal como se perpetúan en nosotros, los que ofrecen una solución y una continuidad, aunque no se divise el objeto perceptible. Estos actos suministran la materia de la abstracción del tiempo» (I, página 398, vid. 267). De este último género de relación es la relación de dependencia (relación de causalidad), y aquí Tetens, de un modo poco claro, intenta quedarse entre Hume y Wolff. Sin experiencia, dice (I, pág. 320), yo no supondría en modo alguno que la aparición de un fenómeno entraña otro fenómeno determinado; pero expreso esta suposición por un juicio que necesariamente debe llevar mi entendimiento, y que presto es una cosa distinta del hábito ó de la asociación de ideas, quiero decir, un pensamiento verdadero, aunque precediendo la experiencia. Esto no es, na-

turalmente, responder al problema de Hume. Tetens no ha demostrado la posibilidad de que los juicios llevados con una necesidad lógica por nuestro entendimiento, sean admisibles para los sucesos reales. Cuando Kant leyó los *Ensayos*, de Tetens, por los que sentía una profunda estimación, y que se veían siempre sobre su mesa de trabajo (como refiere Hamann en una de sus cartas), había encontrado ya la idea capaz de llevar más lejos en este punto la teoría del conocimiento.

2.—Efrain Lessing.

El capítulo precedente ha demostrado que el período que se ha convenido en llamar período de las luces, se adelantó en varios puntos á sí mismo. Realmente, muestra cierta tendencia á considerarse como definitivo, y tomando un aire farisaico, mira desdeñosamente las tinieblas de los pasados tiempos; pero es á la vez un período fecundo en gérmenes de todas clases, y que debía producir en Alemania un florecimiento poético y filosófico de los más grandiosos. Este sentimiento de pertenecer á un período de transición, toma una particular vivacidad en el espíritu más eminente de la época. Lessing mantuvo cordiales relaciones amistosas con Mendelssohn y Nicolai, relaciones en las que éstos no permanecían pasivos, pero no se hallaba tan satisfecho del racionalismo como ellos. Sentíase extraño á su tiempo. No le satisfacían las formas actuales de la vida intelectual, é insistía, como Sócrates, en el aspecto subjetivo y personal de la investigación de la verdad. Más vale la caza que el botín, decía. Al señalar el elemento personal de la investigación y de la aspiración, se mostraba como hombre de su siglo; pero esta tendencia le permitía al mismo tiempo comprender otros períodos y otros puntos de vista mejor que podrían hacerlo los representantes del racionalismo y del sentimentalismo. La diferencia entre ciertos siglos y ciertos puntos de vista, aparece con más fuerza cuando se tienen ante los ojos los resultados de ella, mientras que se puede hallar una afi-

nidad más grande en la aspiración interior, en las facultades subjetivas que ha producido los resultados. El sentido histórico de Lessing se une á su idea favorita de la aspiración eterna. Y si sus ojos se vuelven con tanta insistencia hacia el porvenir, lo hace con la esperanza de encontrar allí lo que de él esperaba.

No es este el lugar de extendernos sobre la significación de Lessing como poeta y estético, aunque es seguramente muy interesante seguir la evolución del carácter fundamental del gran investigador en todos los dominios de su actividad. No nos detendremos aquí en su biografía, puesto que no encierra datos que puedan ayudarnos á comprender su filosofía de la religión. Nació en 1729 en Kamenz (Lusacia), estudió en Leipzig; después vivió en Breslau, Berlín y Hamburgo, ocupándose en trabajos estéticos y prácticos, hasta que fué bibliotecario en Wölffenbüttel (1770). Desde su infancia se había dedicado al estudio de la filosofía esquematizando tratados filosóficos. Esta disposición no llegó á ser predominante hasta su estancia en Wölffenbüttel, sobre todo, en el curso de la polémica que entabló al publicar fragmentos de la *Apología* de Reimarus (Fragmentos de Wölffenbüttel). Entonces sostuvo contra la ortodoxia limitada una lucha literaria, única en su género por la superioridad de estilo, la erudición y la amplitud de ideas de que hizo gala. Murió en 1781.

Lessing tenía perfecta conciencia de que en su crítica residía lo más claro de su fuerza. Le faltaba la facultad creadora. Poseía, sin embargo, dos cualidades precisas que le distinguían de la mayor parte de sus contemporáneos: tenía una sed intensa de un fondo intelectual verdadero, original, así en religión como en filosofía y en estética, y poseía el sentido histórico y la gran facultad de apreciar lo que las edades desaparecidas habían producido como fondo original intelectual.

Acaso su sentido histórico le opone resueltamente á sus contemporáneos. Si la ortodoxia, el pietismo y el racionalismo

no le satisfacen, si ninguna de estas tendencias le parece que es la forma bajo la cual podría desenvolverse la vida religiosa del porvenir, era debido á que veía claramente el carácter histórico de toda religión positiva. En vez de hallar la principal forma fenomenal del cristianismo en las Sagradas Escrituras, cuya interpretación se discutía, la encontraba en la vida, en todo el desenvolvimiento y en la tradición religiosa de donde estas Escrituras habían salido, y que nos explican que ellas hayan podido nacer. No solamente como táctica pretendía Lessing (en su *Apología* de los Fragmentos de Wölffenbüttel), que el cristianismo no era la Biblia ni desaparecería con ella. Sostenía que el cristianismo era anterior á la Biblia, y que su porvenir no residía en la erudición ni en exposiciones «del espíritu y de la fuerza», sino en la vida y en la presencia cristiana «del espíritu y de la fuerza». (*De la prueba del espíritu y de la fuerza.*) Se pone en contra de la admiración excesiva de la erudición y la tutela teológica, que habían llegado á ser generales en la Iglesia protestante, porque Lutero no cesaba de remitir á los fieles á la Biblia como á la norma de enseñanza. En su tiempo había saludado con alegría la aparición de los hermanos Moraves, viendo en este movimiento una tendencia á alejarse de la concepción superficial de la ortodoxia, y un ahondamiento de la fe que ponía el espíritu sobre la letra. El cristianismo, sostiene contra Göze, su adversario ortodoxo, es esencialmente asunto cordial, de sentimiento, y las críticas de las pruebas históricas y filosóficas no alcanzan á los que creen con sencillez de corazón.

Sin embargo, no sólo en sus cartas, sino también en sus escritos, ha declarado Lessing, bastante netamente, que no se limitaba á considerar la religión cristiana como la verdad suprema históricamente revelada. Su *Contrarrespuesta*, su *Antigoze*, *Nathan el Sabio*, *La educación del género humano* y las *Conversaciones sobre la franc-masonería*, le proporcionaron la ocasión de desenvolver extensamente una teoría de la filosofía de la religión, que no sólo es en extremo notable

para la época, sino que aun en nuestros días invita seriamente á la reflexión. Lessing tenía la particularidad de suministrar nuevos argumentos, tanto á sus amigos como á sus adversarios. Su gran amor á la verdad y su claridad visual le hacían descubrir, frecuentemente para sus adversarios, recursos de los que ellos no tenían la menor idea. Por esto, en el campo cristiano se le miraba unas veces como correligionario, y en otras ocasiones le acusaban de mala fe! El mundo (incluso lo que se ha convenido en llamar mundo cristiano) no está acostumbrado á que se ayude á los adversarios. La tendencia de Lessing á abrazar todo lo que podía contribuir á la claridad de los problemas, no le ha impedido desenvolver sus propias ideas en toda su extensión.

El mejor punto de partida para exponer estas ideas, está expresado en un célebre trozo de la *Contrarrespuesta*. «Lo que da valor á un hombre no es la verdad que posee, sino el trabajo á que se entrega sinceramente para descubrir esta verdad. En efecto, no es la posesión, sino la persecución de la verdad, quien extiende sus facultades, y en esto sólo consiste su perfección sin cesar creciente. La posesión vuelve ocioso, perezoso, ensobrecido..... Si Dios tuviese en su mano derecha toda la verdad, y en la izquierda la sola aspiración siempre activa hacia la verdad, aun con la condición de equivocarse eternamente, y si me dijese: ¡escoge!, me arrojaría humildemente sobre su mano izquierda, diciéndole: Muéstramela, pues la verdad pura sólo á tí conviene!» Estas palabras se dirigían tanto contra los ortodoxos, como contra los filósofos racionalistas, y ambas tendencias tenían necesidad de ellas. Sin embargo, podría parecer que Lessing padeció el suplicio de Tántalo en esta investigación eterna, partiendo, sobre todo, de la base de que se declara dispuesto á aceptar la condición de equivocarse siempre. Hay que observar que emite una hipótesis; *suponiendo* una elección entre la investigación y las equivocaciones eternas, por una parte, y la posesión pura y simple de la verdad, por la otra. Evidentemente supone un caso que no se realiza. Se ve, no sólo en la

forma de expresarse, sino también en el fundamento de la aserción, que el valor de un hombre no depende de la posesión de la verdad, sino también del «trabajo sincero» que le cuesta adquirirla. Este valor tiene por condición que las facultades del hombre se *extienden* por la investigación. Pero esta extensión sería imposible si no se llegase á algún resultado ó se permaneciese en el perpetuo error. Entonces se seguiría de allí el debilitamiento y entumecimiento, pero no el acrecentamiento del espíritu. En sí, la aspiración eterna sin ningún resultado es una contradicción. Cosa muy distinta es asegurar que todo resultado alcanzado es provisorio y sólo el punto de partida de una aspiración nueva. Y ahí está la idea de Lessing.

Lessing ha expresado sus relaciones con la religión positiva en el tratado *De la prueba del espíritu y de la fuerza*, y las repite en posteriores escritos. Por muy seguro que sea el fundamento histórico del cristianismo—declara—, las verdades históricas no pueden probar nada aquí. ¿Cómo fundar sobre hechos históricos particulares el conocimiento de un encadenamiento eterno de las cosas? ¿Cómo se puede exigir de mí que, por ciertos sucesos acaecidos hace diez y ocho siglos, cambie todas mis ideas? Otra cosa es la historia, otra cosa es la filosofía. «He aquí un barranco, tan ancho, que jamás he podido franquearlo; y eso que frecuente y seriamente traté de saltarlo.» Cualquiera que sea el origen del cristianismo, sus consecuencias subsisten siempre en la evolución, y Lessing á esto se atiene. En un fragmento, titulado *La religión de Cristo*, declara que es difícil decidir si Cristo ha sido más que hombre, y, por el contrario, asegura que ha sido hombre. Por esto debemos atenernos á la religión de Cristo, á la religión que el mismo Cristo ha tenido como hombre; púese entonces dejar irresuelta la cuestión de la religión cristiana, de la verdad de las enseñanzas de la Iglesia.

La religión profesada por Lessing no se funda en sucesos sobrenaturales particulares, sino en el gran encadenamiento interior de la naturaleza y de la historia. Las diversas reli-

giones positivas son para él como los nudos de esta cadena, y en ellas ve las fases del desenvolvimiento espiritual de la humanidad. En lugar de reirse de las religiones positivas, ó de incomodarse con ellas, prefiere (como dice en el prefacio de *La educación del género humano*) «ver en ellas la única marcha que ha permitido y permitirá, en lo porvenir todavía y en todos los lugares, desenvolverse á la razón humana». Lo que la educación es para el individuo, es para todo el género humano la revelación. Gracias á la revelación se eleva el género humano de los grados inferiores á los superiores (1). Por la relación de obediencia á su Dios, que se le aparece como el más poderoso de todos los dioses, el pueblo israelita se habitúa á la idea de un solo Dios mucho tiempo antes de que un concepto racional de este Dios único fuese posible. Y las promesas y las amenazas supieron hacer bien y alejar el mal. Solamente más tarde el conocimiento de pueblos extranjeros más sutiles (caldeos, persas y griegos) desenvolvieron en él ideas religiosas más elevadas. La severa disciplina á que debió plegarse, era necesaria para permitir salir de su seno á los educadores de la humanidad. Cristo fué el primero que recomendó la pureza de corazón sin pensar en una recompensa ni en un castigo terrestre, sino en otra vida. Sin embargo, así el nuevo como el antiguo testamento, són sólo el libro elemental del género humano. Lessing no se puede ocupar allí de ellos, ni puede relegarlos, no obstante, sino después de haber estudiado suficientemente su contenido, y

(1) No puede haber duda de que Lessing emplea los conceptos de educación y revelación en un sentido simbólico, después de declarar en el prefacio que las religiones positivas representan el desenvolvimiento del espíritu humano. Para expresarse de un modo popular, le molestaba hablar un lenguaje antropomórfico. Su punto de vista aparece claramente en algunos fragmentos filosóficos que datan de sus años de juventud (por ejemplo, en el artículo *El cristianismo de la razón*), y en la conversación con Jacobi. La exposición de este punto de vista, dada en el texto, ha aparecido ya con algunas modificaciones poco numerosas en mi artículo *Apología de Lessing*, en la *Nordisktideskrift*, publicado por la Sociedad de Letterstedt, 1889.

acaso es conveniente que el estudiante considere su libro elemental como la ciencia suprema. ¡Guárdese bien de llevar demasiado pronto la turbación á sus compañeros más débiles, el alumno mejor dotado que vuelve con impaciencia la última hoja del libro! Por otra parte, puede ser nocivo dejar demasiado tiempo al estudiante el libro elemental; hay el peligro de hacerle sutil y supersticioso. Las verdades reveladas deben cambiarse en verdades racionales, si se quiere que el género humano las haga suyas con toda propiedad; y Lessing, por una interpretación simbólica de los dogmas de la Trinidad y de la gracia, se esfuerza en mostrar las verdades que pueden ocultarse bajo fórmulas dogmáticas. La educación debe lograr su objeto. Llegará el tiempo en que el hombre no tendrá necesidad de la creencia en una vida futura para tener motivos de acción, y hará el bien por el bien. ¡Entonces se realizará el nuevo Evangelio, Evangelio eterno, la tercera Era, de la que ya hablaban los soñadores de la Edad Media! Debemos esperar pacientemente á la realización de este porvenir. El progreso se hace á pasos lentos, rodeando; pero se hace. Dice Lessing en las *Conversaciones para uso de los franc-masones*: «El franc-masón espera tranquilamente la salida del sol y deja arder las luces—cuanto puedan y quieran—; apagar las luces y advertir que es preciso volver á encender los cabos de vela, eso no es asunto de los franc-masones.» Para Lessing, la importancia de la religión era, en suma, eminentemente ética. Es una educación que mira el modo de hacer el bien por el bien. La esencia de la religión es para él (según declara en el bello diálogo *El testamento de San Juan*) la urgente exhortación al amor. En las *Conversaciones para uso de los franc-masones* (acaso la obra que expresa más clara y más bellamente sus opiniones religiosas, al par que sus ideas éticas y sociales), ve en los franc-masones, de los cuales hace una pintura idealista, una comunidad de hermanos que tienen la pretensión de derribar las barreras que la religión, la nacionalidad y el Estado elevaron hasta el presente entre los hombres.

Poco tiempo después de morir Lessing, como pretendiera Jacobi en sus cartas á Mendelssohn (*Cartas sobre la doctrina de Spinosa*, 1785) que Lessing se había declarado partidario de Spinosa, tal aserción causó gran escándalo. No es de extrañar que esta afirmación causara escándalo, y que hasta haya llegado á excitar el disgusto y el despecho de varios amigos de Lessing (entre ellos singularizábase Mendelssohn) si se tiene en cuenta que Spinosa fué considerado siempre, incluso por los mismos jefes del racionalismo, como la impiedad misma.

Jacobi (que era en cierto modo un moderno Herberto de Cherbury), fué á Wolffenbüttel para ver á Lessing y refutar á Spinosa, ayudado de su sagacidad. Mostróle Jacobi el *Prometeo*, de Goethe, del que tenía una copia. «Ya que tan frecuentemente me ha molestado usted sufra que por una vez yo proceda del mismo modo.» Después de haberlo leído, dijo Lessing: «No me ha proporcionado disgusto; hace tiempo que conozco esta poesía... Está hecha desde un punto de vista que es el mío... No puedo acomodarme á conceptos ortodoxos de la divinidad; no los comprendo. *Ev xxi llzvl* (Uno y todo). Eso es todo lo que veo. A esto tiende también esta poesía, y debo confesar que me agrada mucho.» Jacobi: «Entonces usted estará de acuerdo con Spinosa.»—Lessing: «Si es necesario que se me nombre un jefe para mí no hay otro.» En el curso de la conversación, Jacobi acuerda que no puede refutar á Spinosa, ni puede probar su creencia en un Dios personal, diferente del mundo; pero recurre á una transición brusca, y pasa de un salto peligroso, de la ciencia á la fe. Después de un desenvolvimiento bastante verboso de Jacobi, en donde se esfuerza en brillar por su conocimiento de Spinosa (el cual no era ciertamente profundo en todos sus aspectos), Lessing dice: «Vuestro salto peligroso me agrada bastante, y veo muy bien cómo un hombre de cabeza puede bajarla para avanzar. Conducidme si es posible.»—Jacobi: «Sólo tenéis que lanzaros en el sentido más amplio, y todo irá bien.» Lessing: «Para ello sería preciso dar

un salto, al que no puedo someter mis cansadas piernas ni mi pesada cabeza.»

Tal es, en sus grandes rasgos, la famosa conversación (6 Julio 1780). En ciertos puntos presenta algunos aspectos de Lessing que ofrecen un interés particular.—Lessing declara que no puede creer en un Dios personal que exista fuera del mundo; inclínase, por el contrario, á creer que Dios es el alma del mundo; de acuerdo en esto con el pensamiento que había desenvuelto en varios fragmentos filosóficos de sus años juveniles, que nada puede existir fuera de Dios, porque si se supusiera alguna cosa fuera de él, Dios sería limitado y finito. Afirma una relación interna, immanente, entre Dios y el mundo, y rehusa el pensar en Dios por analogía con la personalidad humana. No se podía acostumbrar á la idea de una divinidad personal que gozase inmutablemente de su soberana perfección. A ello se unía, como decía á Jacobi, «tal idea de aburrimiento infinito, que estaba dolorosamente espantado de pensarlo». Era natural que un pensador que colocaba por encima de todo la aspiración incesante, no pudiera contentarse con un Dios eternamente inmutable. Por otro lado, es esta una de las razones que indican que no es preciso conceder á la adhesión de Lessing á Spinosa mayor importancia de la que merece. La evolución y el desenvolvimiento eran cosas extrañas al concepto spinosista de Dios.—Lessing, por otra parte, se declara contrario al «prejuicio humano de considerar el pensamiento como la cosa suprema, capital, y quiere hacer derivar de él todo, siendo así que las ideas, como todo lo demás, depende de principios superiores. La extensión, el movimiento, el pensamiento, tienen evidentemente su fuente en una facultad superior que no puede agotarse por tan poco». Lessing combate aquí la teología que reinaba, particularmente en el período de las luces, y que apoyaba en la finalidad de la naturaleza su prueba de la existencia de Dios. Tal propósito concuerda en absoluto con Spinosa, pues el pensamiento y la extensión son atributos de la substancia, la cual, por otra parte, posee atributos infinitos.

En el curso de las siguientes conversaciones, Lessing cita también los *Diálogos*, de Hume, que presentan un orden de ideas análogo —En fin, Lessing pide una explicación puramente natural de todas las cosas. No sabe pasar de un salto a lo sobrenatural. También en este punto recuerda a Spinoza. En efecto, ya había dicho de él, en una carta a Mendelssohn, que fué su sistema el que le condujo a meditar sobre el problema de que todos los cambios del cuerpo procedan de sus propias fuerzas mecánicas. (Sin embargo, sería más justo decir que la idea de esta posibilidad ha llevado a Spinoza a su sistema.)

Mendelssohn pretendía que toda la conversación no es más que un ejercicio intelectual de Lessing. Pero tal explicación es insostenible, aunque Lessing hubiera pensado acaso que su sentimental amigo tenía necesidad de semejante ejercicio, y aunque sea inexacto atribuir a Lessing todas las ideas de Spinoza. Lessing no pertenecía a ningún sistema determinado; pero se puede mostrar un orden de ideas que eran para él sus pensamientos directores, al menos en su gabinete. No fué solamente la cólera de ver que Spinoza había sido tratado durante largo tiempo como un «perro muerto» la que le impulsó a defenderle. De un modo general, se nota un interés creciente por el pensador anatematizado. Jacobi veía en él la forma más lógica de la filosofía pura. Soñadores, como Edelmann, y piadosos ortodoxos, como Tomás Wizenmann, un joven, amigo de Jacobi, tenían simpatía por Spinoza; tampoco ellos podían conciliar su sentimiento religioso con la idea de un Dios distinto del mundo. La fe estético-naturalista de Goethe y la fe religioso-naturalista de Herder, se adhirieron con entusiasmo al «Uno y todo» proclamado por Lessing (1). Desde diferentes puntos de vista

(1) Jacobi había enviado a Herder una copia de su conversación con Lessing. Herder (entonces superintendente en Weimar), declaraba en su respuesta que el hecho de hallar inopinadamente en Lessing un correligionario, le había fortificado en su afecto al divino Spinoza, del que no profesaba, sin em-

haciase sentir la necesidad de una concepción del mundo más profunda de la que podían dar la filosofía de las luces y la filosofía popular. Esta necesidad no se pudo satisfacer por los caminos filosóficos hasta que la naturaleza y el alcance del conocimiento humano fueron sometidos a un examen completo. Tal examen era necesario, no sólo a causa del problema del conocimiento, sino también a causa del problema religioso. Un año después de esta conversación entre Lessing y Jacobi, conversación que arrojó tan viva luz sobre el punto de vista religioso de los mejores espíritus de su tiempo, moría Lessing. Por entonces se publicó la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

bargo, su filosofía en todos los puntos. Hacía notar, por otra parte, a su querido «personalista extramundano», que su salto peligroso es imposible, «porque desde la creación nos hallamos en terreno liso». (R. Haym: *Herder en su vida y en sus obras*, II, Berlín, 1885, pág. 225 y siguientes.) Goethe se adhirió a Herder, aunque su punto de vista estético le condujo a conceder más importancia al carácter incomprensible de lo que no puede tomar una forma determinada, individual. En el invierno de 1784-85 estudió, en Weimar, con celo a Spinoza. Es un documento interesante de esta época una carta-disertación, hallada poco después, escrita por la señora de Stein, probablemente bajo la dirección de Goethe. En ella se prueba que Goethe se esforzaba en preparar a su modo las ideas de Spinoza. (Véase con este motivo el artículo de Dilthey: *Del tiempo en que Goethe estudiaba a Spinoza* (Archiv. für Geschichte der Philosophie, VII). Jacobi se consternó al ver que Herder obedecía al juicio de Lessing, y mostró la carta de Herder a Wizenmann (cuyas relaciones con Jacobi están caracterizadas por las palabras siguientes: «Yo amo su espíritu y me asombra su incredulidad»); pero ha debido consternarse más aún viendo responder al joven en la creencia positiva, al preguntársele como hallaba la profesión de fe de Herder: «Tengo el mismo credo.» Lo que en Spinoza atrajo a Wizenmann es la relación íntima entre Dios y la naturaleza, según su doctrina (Goltz, *Thomas Wizenmann*. Gotha, 1859, I, pags. 342 y siguientes). Por el contrario, Wizenmann se ponía de acuerdo con Jacobi para decir que el *Prometeo*, de Goethe, era una blasfemia (*Ib.*, pág. 30).