

LA POSICIÓN DE HERDER EN EL CONFLICTO DEL PANTEÍSMO

MARION HEINZ
UNIVERSIDAD DE SIEGEN, ALEMANIA*

Resumen:

El artículo es una presentación de la posición de Herder en el debate del panteísmo en el que originalmente se enfrentaron Jacobi y Mendelsohn a fines del S. XVIII en Alemania, pero que movilizó a los intelectuales más influyentes de la época. El "spinosismo" de Herder empieza como una posición monista y panteísta que persigue los desarrollos especulativos del idealismo alemán y que puede ser considerado como una concepción filosófica alternativa frente al dualismo y trascendentalismo kantianos.

Palabras claves: Herder; Spinoza; Mendelsohn; Jacobi; Dios; panteísmo.

Abstract: *Herder's Position within the Conflict of Pantheism.*

This paper illustrates Herder's countenance with respect to the discussion on pantheism occurred in the late 18th century, originally between Jacobi and Mendelsohn, but which reached the most influential minds of that time. Herder's "Spinozism" begins as a monistic and pantheistic position pursuing the speculative developments of German Idealism, and which can be conceived of as an alternative philosophical conception to Kantian dualism and transcendentalism.

Key words: Herder; Spinoza; Mendelsohn; Jacobi; God; pantheism.

El debate sobre Spinoza a comienzos de los años 80 del siglo XVIII en Alemania no fue una confrontación académica fría, sino más bien un debate impetuoso, profundo, lleno de emociones acerca de las últimas cosas, Dios y la libertad del hombre. El debate fue profundo ya que el fondo mismo desde el que se discutía, se tambaleaba: se trataba de discutir si la metafísica como ciencia a priori de la razón podía afirmar o no su lugar como instancia fundamentadora o definitoria.

Ya sólo las consecuencias personales de este debate fueron dramáticas: las amistades de Jacobi y Herder y las de Jacobi y Goethe se perjudicaron; el conflicto entre Herder y su maestro Kant se agudizó por parte de Herder hasta volverse irreconciliable; y fue a Jacobi, el iniciador del debate, a quien se echó la culpa finalmente del trágico acontecimiento de la muerte temprana de Mendelsohn en 1786 en medio del conflicto. Así se proclamó públicamente con apasionamiento:

Si no se hubiera sacado el conflicto de la esfera de la especulación serena [...], probablemente hubiera podido seguir viviendo muchos años [...]. (Mendelsohn 1971, III, 2, 180)

* Traducido por Guillermo Hoyos Vásquez.

Lo único positivo fue la activación y el fortalecimiento del vínculo de amistad entre Herder y Goethe, quienes estaban totalmente de acuerdo acerca del asunto debatido.

Las consecuencias para la historia de la filosofía y del espíritu son de un extraordinario significado, no sólo para la generación de idealistas inmediatamente después del debate, sino también por sus efectos duraderos en la situación espiritual del presente. Pero de esto hablaré más adelante.

Ante todo, ¿cuál es el motivo de este debate? El debate se enciende por la afirmación de Jacobi "de que Lessing en sus últimos días había sido un spinozista decidido", según decía el mismo Jacobi que se lo había confesado Lessing en una conversación personal (cf. Christ 1988, 62ss).

Jacobi lanza esta comunicación a través de terceros para que llegue a Mendelsohn, el más íntimo amigo del difunto Lessing. Ahora bien, Mendelsohn estaba precisamente en plan de componer un escrito sobre el carácter de Lessing, el cual –según decía Jacobi– podría dar una imagen distorsionada de Lessing sin esta información (cf. Mendelsohn 1971, III, 2, 187).

Pero para Mendelsohn esto no era simplemente una información complementaria ingenua, sino una verdadera provocación de primer grado, desde dos puntos de vista:

Primero: la afirmación pone en la picota a Lessing, la figura más deslumbrante de la Ilustración, "como ateo y blasfemo" (*Ibd.*), puesto que *spinozismo* equivalía entonces a *ateísmo*, ya que Spinoza negaba *expressis verbis* la concepción teísta de un dios creador personal que hizo el mundo gracias a su entendimiento y voluntad.

Y segundo: si la afirmación de Jacobi era cierta, Mendelsohn tendría que estar personalmente decepcionado con todo derecho. Poco antes de la muerte de Jacobi escribe Mendelsohn:

Me humillaría mucho si nuestro amigo Lessing, con quien viví más de treinta años en estrecha amistad y con quien busqué incansablemente la verdad [...] no me hubiera honrado con su confianza y en cambio hubiera revelado a otro mortal, en pocos días de amistad, lo que éste ahora pretende haber conocido. (*Id.*, III, 2, 180s)

Dejemos a un lado el juicio acerca de cada una de las intenciones de Jacobi. Lo cierto es que Jacobi lanza la noticia biográfica para darle validez públicamente a su propia concepción filosófica. Jacobi afirma que spinozismo es ateísmo y fatalismo (cf. Mendelsohn, *Id.*, 216ss) y forja esta tesis como arma contra la filosofía de la Ilustración en general y ataca con ella en especial a los filósofos de Berlín. Para Jacobi, ciertamente, Spinoza es el más consecuente representante del racionalismo; y si el racionalismo consecuente lleva a Spinoza, entonces el

racionalismo en cuanto tal implica la renuncia a la religión, la libertad humana y la moral (cf. Jacobi 1980b, 60ss, 216ss, 223ss). Con esto acierta Jacobi en el corazón de la metafísica ilustrada que precisamente reclama para sí la reconciliación de razón y fe, es decir, la demostración racional de los contenidos esenciales de la fe.

Positivamente, Jacobi defiende contra los spinozistas una concepción de Dios como causa extramundana del mundo, cuya existencia sin embargo no es posible demostrar. La consideración de que la racionalidad tiene inevitablemente como consecuencia el ateísmo y el fatalismo se convierte –como lo formula el mismo Jacobi– en trampolín seguro para el salto mortal a la fe. Según Jacobi, el hombre sólo puede, gracias a un salto que lo saque de la racionalidad reconocida como abismo, alcanzar un verdadero fundamento del ser (cf. *Id.*, 59s). “Él mismo con respecto a su propia persona prefiere al final refugiarse bajo los cánones de la fe”, dice a este propósito la mordaz interpretación de Mendelsohn (Mendelsohn 1979, 312).

Contra este múltiple ataque de Jacobi, presentado en un principio sólo en cartas, se defiende Mendelsohn con todas sus fuerzas en su escrito *Horas matutinas*, aparecido en 1785: Lessing tiene salvación, él no representa un spinozismo declarado, sino uno depurado, que sólo se diferencia de la filosofía de Leibniz y Wolff en una sutileza y que es perfectamente compatible con la religión y la moral; en cambio, refuta el verdadero spinozismo, defiende la metafísica racional y la fortalece mediante una nueva prueba de la existencia de Dios. Kant reconoce esta obra como “el último legado de una metafísica dogmática y al mismo tiempo como su producto más perfecto” (AA X, 428s). Pero “Kant, el destructor de todo” –como lo caracteriza Mendelsohn (1971, III, 2, XI-CX)–, vio al mismo tiempo con claridad que la brillante defensa no constituye ningún baluarte consistente contra el ataque de Jacobi, pues dicha defensa es insuficiente con respecto al dogmatismo de cierto tipo de conocimiento racional, puesto al descubierto por la *Crítica de la razón pura*. De todas formas, Mendelsohn da mucha ventaja desde un principio, es demasiado conciliador: por una parte hace aparecer conflictos metafísicos como si fueran meras discusiones sobre términos y, por otra parte, le concede demasiado peso a la razón humana común. Drásticamente describe Kant la desproporción entre la magnitud del peligro y el intento de Mendelsohn de esquivarlo: es como si se quisiera retener con un manojo de paja el desbordamiento del océano (AA VIII, 151s). En otro lugar Kant diagnostica de manera más precisa el peligro: en este conflicto se trata en última instancia de un derrumbe, de una revolución. Porque si se destrona a la razón despojándola de su derecho de decidir primero, y sólo ella, en los asuntos que atañen a los objetos suprasensibles, entonces llegan al poder las fantasmagorías y las supersticiones (AA VIII, 14). Kant mismo se mantiene fuera del debate: los resultados de la *Crítica de la razón*

pura no son alcanzables por las argumentaciones en conflicto; para Kant es claro que la razón teórica no puede disponer correctamente del campo de lo suprasensible, que una teología racional es imposible; lo que queda es la *fe racional*, un tener a Dios por verdadero a partir de la necesidad de la razón desde el punto de vista de la práctica (cf. Timm 1974, 421ss).

Con esto quedan delimitadas a grandes rasgos las posiciones del debate sobre el spinozismo y queda determinada su relación con la metafísica: es común a Jacobi, Mendelsohn y Kant el propósito de defender contra Spinoza una concepción teísta de Dios; sin embargo, la base de la defensa difiere radicalmente. Mendelsohn afirma la posibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios, Jacobi separa razón y fe, y finalmente Kant mantiene firmemente la razón como instancia superior de decisión, pero traza claramente su límite: teóricamente no puede definir nada en relación con el problema de Dios, sólo se defiende una fe racional desde la perspectiva práctica.

¿Qué posición asume Herder en esta confrontación?

Herder estaba informado desde un principio acerca de la controversia entre Jacobi y Mendelsohn: el 22 de noviembre de 1783 Jacobi envió su primera carta dirigida a Mendelsohn también a Herder y lo mantuvo al tanto acerca del desarrollo ulterior de la discusión (Jacobi 1980a, III, 481-4). Que Herder era competente en el asunto debatido, era algo que Jacobi suponía con buenas razones: ya en el escrito *Sobre el conocimiento y el sentimiento del alma humana*, aparecido en 1778, Herder había expresado su veneración entusiasta por Spinoza (SWS VIII, 202). Herder estaba familiarizado con los escritos de Spinoza desde 1769 y se había atrevido a ensayar, en algunos de sus escritos, conceptos acuñados en el sistema metafísico spinozista (cf. Bell 1984, 39ss; Bollacher 1969; Heinz 1994). Pero sólo el debate del spinozismo fue lo que pudo impulsar al muy atareado Intendente General para elaborar su "Ontoteología de la vida". En 1787 apareció el escrito bajo el título categórico *Dios* (SWS VIII, 401ss).

La posición de Herder se diferencia de las presentadas hasta ahora fundamentalmente por su intención de defender a Spinoza y con ello no sólo no debilitar el credo filosófico de Lessing del "*hen kai pan*", de la unidad de Dios y el mundo, sino establecerlo en todo su alcance. Lessing y Herder rechazan los "conceptos ortodoxos de la divinidad"; tales conceptos son insoportables –había dicho Lessing (cf. Jacobi 1980, 54)–; esto significa (en el lenguaje del siglo XVIII): *son inservibles*. Para Herder se trata del Dios de la filosofía de Leibniz y Wolff, cuyo entendimiento piensa todos los mundos posibles y cuya voluntad elige y crea según el principio del mejor de todos los mundos. Herder no se va contra Leibniz sino contra la deformación de su influ-

jo en su generación: “Qué cantidad de teodiceas, teleologías, físico-teologías siguieron al bello libro de Leibniz, las cuales atribuían por conveniencia al ser superior no sólo pequeñas y débiles intenciones muy limitadas, sino también con frecuencia terminaban por convertir todo en arbitrariedad, en destrozar la cadena de la naturaleza” (SWS XVI, 487). Con esto denota Herder el motivo decisivo de su rechazo: la incompatibilidad de un conocimiento de la naturaleza, que presupone la cadena de la naturaleza o, más rigurosamente, la unidad sistemática de la naturaleza como un todo, con el pensamiento de una elección divina, al dejar a Dios la libertad de decidir de una manera o de otra. Entonces se estaría construyendo el orden de la naturaleza sobre la arbitrariedad divina; en lugar de investigación se estaría pensando en especulación acerca de las intenciones divinas.

Con esto aparece claro un motivo definitivo para tomar partido por la concepción de Dios de Spinoza: la unidad necesaria de la naturaleza debe ser liberada de una arbitrariedad divina. O la naturaleza no está fundada para nada en Dios, si su característica esencial se debe a un voluntarismo metafísico, o debe estar fundada en la *naturaleza de Dios*. La nueva interpretación de Herder de este pensamiento fundamental de Spinoza se sirve centralmente de la argumentación del Kant precrítico. Según Kant, la unión sistemática de las cosas de la naturaleza, el orden de los múltiples efectos bajo un sólo fundamento, se basa en las posibilidades o en la esencia de las cosas mismas y no en un ordenamiento voluntario divino.¹ Así, Herder construye sobre estas ideas: la perfección de Dios consiste en que él piensa lo mejor de acuerdo con la naturaleza de su espíritu eternamente invariable y obra de acuerdo con su omnipotencia. Pero lo mejor son precisamente aquellas cosas posibles que fundamentan la unidad de la naturaleza. Esto significa al mismo tiempo: las cosas posibles, las esencias de las cosas, son efectos de la forma de eficacia de la fuerza intelectual divina; de acuerdo con su perfección, no puede pensar sino lo mejor, es decir, lo que sirve para la unidad universal de la naturaleza. La idea de que Dios piensa sólo mundos posibles que no llegan a ser realidad, no es compatible con la naturaleza de Dios, puesto que las leyes de la naturaleza no son órdenes arbitrarios de elementos cualesquiera, sino que se basan en la esencia de las cosas mismas, que son resultados necesarios del estado de Dios (SWS XVI, 480s y 482ss). Apartándose de Spinoza, Herder asegura así que también el conocimiento empírico de la naturaleza sea al mismo tiempo conocimiento de Dios (cf. *Id.*, 493).

¹ Cf. Kant, *Einzig und möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes...*, (en: AA II); sobre esto cf. Reich 1937. Rischmüller (1991, 204) muestra que la concepción de Kant, según la cual las posibilidades o esencias de las cosas están coordinadas por cuanto son expresión de la perfección divina, sigue a Pope y se distancia de Leibniz.

Herder conjura por tanto el fantasma del Dios spinozista, como si se tratara de un poder que obrara ciegamente, al darle entendimiento a Dios y al convertir así el obrar de acuerdo con la naturaleza divina en la síntesis de lo necesario y lo racional. Con ello se transforma al mismo tiempo el poder de una ciega necesidad en el sistema spinozista, tan estigmatizado por doquier, en una “*necesidad divina esencial, intrínseca*” (Id., 485). No en vano es elevada por Herder *esta* necesidad a la categoría de una Diosa, “Nemesis”, ya que une a Dios y la naturaleza: la *natura naturans* y la *natura naturata*.

Hasta aquí sólo se nos ha presentado el Dios de Herder como el *ens realissimum* modificado, como el gran fundamento del ser de las cosas y de su cognoscibilidad. Pero el Dios de Herder es ante todo “el viviente supremo”, “el ser-uno activo más real”, como se dice en la primera carta de Herder a Jacobi del 6 de febrero de 1784 (Bf 29).

El Dios de Herder sólo se vuelve viviente mediante la aplicación de la metafísica leibniziana de la *fuerza*. Herder, con Leibniz, pone la fuerza como principio de la vida. Dios es la “*protofuerza de todas las fuerzas*” (SWS XVI, 453). Como la fuerza suprema, el ser de Dios obra de forma suprema al “no poder revelarse, expresarse –obrando– en nada distinto que en el todo” (Id., 541s). El todo es por ello expresión, manifestación de la fuerza divina. Gracias al concepto de *fuerza* como un obrar determinado por sí mismo de lo interior en lo exterior, Herder logra la vinculación del uno y el todo, el “*hen kai pan*”: Él es antes de todo y todo está en él; el mundo todo es una expresión, una manifestación de su fuerza siempre viva, siempre operante” (Id., 542). Ésta es la interpretación que hace Herder de la fórmula spinozista del “*hen kai pan*” de Lessing. De esta manera piensa Herder de nuevo el “*Deus sive natura*” en una forma que prepara la filosofía de la identidad del idealismo alemán: la naturaleza es expresión, manifestación, revelación del ser divino en múltiples fuerzas. Como tal, la naturaleza es idéntica a Dios, pero al mismo tiempo Dios es el principio superior de la unidad de Dios y naturaleza, el principio activo, la protofuerza, que se autodiferencia en la multiplicidad y de esta forma se expresa. Con esto la historia del hombre y de la naturaleza se convierten en la autorrevelación de Dios (Timm 1974, 275ss; Heinz 1993).

Herder concibe esta identidad de Dios y naturaleza en la imagen del “árbol inconmensurable de la vida” (SWS XVI, 539). Dios es la raíz eterna, el principio productor y conservador de la vida, que se autodesarrolla y despliega en la multiplicidad de ramas, brazos y hojas. Con esta imagen se hace visible en toda su extensión la vitalidad de la unidad de Dios y naturaleza como vida universal. Dios no es demiurgo sino fuerza vital, que no manufactura artesanalmente, sino que produce vitalmente copias vitales de sí (hojas, ramas, etc.). Las cosas finitas son por ello expresión de Dios de dos maneras: son en su existencia, en su posibilidad, autolimitaciones de Dios como *ens*

realissimum. La creación es también manifestación de Dios en cuanto vive como Dios, es decir, es ella misma fuerza al obrar también. Pero a diferencia de la fuerza divina creadora, las fuerzas finitas obran orgánicamente, es decir, se organizan en fuerzas subordinadas como sus cuerpos que son su imagen, espejo del alma. Esto significa que se expresan como fuerza en la organización de las fuerzas disponibles.

Herder interpreta la imagen del árbol de la vida inconmensurable de forma que Dios, en cuanto raíz de las cosas, sólo es viviente si las ramas, brazos, retoños son unidades vitales, porque de lo contrario la raíz estaría muerta, se marchitaría. ¿Cómo hay que entender esto? Las diversas fuerzas orgánicas substanciales son imperecederas, pues son especificaciones vivientes del ser divino. "Nada puede perecer, nada se aniquilará o Dios mismo debería aniquilarse". Lo que es perecedero, son los cuerpos como variedades orgánicas, pues "lo que es compuesto, se disolverá" (*Id.*, 541). Pero como efecto de la unidad continua de la naturaleza nada se convierte en desorganización total, sino que todo lo que se disuelve se convierte en otras formas de organización. Y sigue siendo válido que todas las fuerzas cuyos cuerpos mueren, es decir, todas las almas imperecederas construyen nuevos cuerpos. La unidad de la naturaleza es así representada como complejo continuo de organización de fuerzas operantes, como unidad orgánica:

Nada permanece aislado en la naturaleza, nada hay sin causa, nada sin efecto; y todo en unión y todo lo posible está ahí, de suerte que no hay nada en la naturaleza sin organización, cada fuerza está en unión con otras fuerzas que le sirven o dominan sobre ella. (*Id.*, 548)

Pero en cuanto las diversas multiplicidades organizadas dependen ellas mismas del cambio permanente, éste conserva la unidad de la naturaleza en la forma de su disolución y recomposición continua: "Esta recomposición y disolución se llama 'orden del mundo' y consiste en la vida siempre operante del espíritu del mundo". Pero esto significa que no hay muerte verdadera en la creación, sino que todo se conserva "en un movimiento incansable, en una eterna palingenesia, para que permanezca por siempre y aparezca siempre joven" (*Id.*, 567). Sin la muerte aparente todo sería muerte verdadera, "es decir, una tranquilidad tediosa, un reino de las sombras desértico, en el que todo verdadero ser operante moriría" (*Id.*, 562s).

En esta determinación de relaciones entre la vida y la muerte se manifiesta la transformación de valores gracias al neo-spinozismo de Herder. Ya Lessing había manifestado en conversación personal con Jacobi que un existir personal absolutamente indefinido en el disfrute invariable de su perfección suprema le parecía una representación tan aburrida, que le daba al mismo tiempo angustia y dolor (Jacobi

1980b, 80). También para Herder un Dios pesadamente melancólico fuera del mundo era algo insoportable. Tranquilidad, lo que normalmente se considera atributo de la divinidad, expresión de no-sufrimiento, se tiene ahora por muerte, no por existencia. El ser verdadero es el ser operante, incansablemente activo.

Seguramente el cambio profundo de la imagen del mundo, gracias a la metafísica de Leibniz, desempeña un papel definitivo para esta transformación; pero para Herder también fue importante la cosmogonía de Kant: la representación del mundo como un universo que se desarrolla sin cesar por fuerza propia, en el cual perecen sistemas completos de planetas para producir nuevas formaciones de mundos. Esta concepción acentúa de nuevo la estrecha relación de ser y devenir: el mundo-uno *es*, existe en la forma de una *evolución* incesante de sí mismo hacia nuevas figuras, evolución a la que pertenece esencialmente el perecer. Sabemos lo conmovido que quedó el joven Herder tras la lectura de *La historia general de la naturaleza y teoría del cielo*:

El tiempo tiene el mundo, tiene la figura de la tierra, cambia superficie, aire, lugar de la tierra. Cambia naciones, raza, forma de vida, gusto, principios, verdades universales, ciencias, artes, lenguajes, forma de gobierno. (Bf XIV, 655)

Si todo está sometido al extraordinario poder "Tiempo", entonces tiempo y eternidad, ser y devenir no pueden ya ser tratados como opuestos abstractos, sino que hay que unir uno con otro. ¿Por qué se sirve Herder para su intento de una síntesis de conceptos de la vida y de lo orgánico? ¡Ciertamente la nueva imagen del mundo de la cosmogonía resultaba de la consideración mecánica de la naturaleza! Según Kant, el organismo se caracteriza por una causalidad que no se advierte en otra parte en la naturaleza: se trata de algo que es en sí mismo a la vez causa y efecto, y con ello: *causa sui* (Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, §§64-5; en: AA V). ¿No sería que Herder ya había visto esta particularidad de la naturaleza antes de que Kant la hubiera tematizado en la *Crítica de la facultad de juzgar* y ya la había usado para su nueva interpretación del "*Deus sive natura*"? Dios se diferencia en la multiplicidad de fuerzas imperecederas que, como fuerzas corpóreas, están sometidas al devenir y al perecer, están afectadas por recomposición y disolución; pero por la vida de esta creación Dios mismo es vital, activo, él es la raíz que vive. Al mismo tiempo, lo finito y temporal conserva el brillo de lo eterno; y esto significa: la esencia de las cosas que existen gracias a la naturaleza de Dios, esencia que sólo es una autodelimitación de sí mismo, es ella misma la fuerza que perdura. Esta interpretación de la unidad de Dios y del mundo imprime al concepto de *causa sui* un nuevo acento: Dios no es en primera línea causa de su ser en el sentido del ser originado por sí mismo y por

ningún otro; él es, más bien, *como causa del universo*, efecto de sí mismo. La naturaleza es efecto pero también causa de la vida de la divinidad. Con esto el mundo alcanza una valoración inaudita; la distancia infinita entre Dios y el mundo ha sido suspendida en beneficio de la *vida-una de Dios-naturaleza*, en la cual le corresponde al mundo una importancia casi tan originaria como a Dios. Pero esto no es una depreciación del ser de Dios, puesto que el mundo es expresión y auto-manifestación de Dios. Ser y devenir, eternidad y tiempo, alcanzan su reconciliación en la idea de la vida total.

¿Qué consecuencias se siguen de esta concepción de Dios y de mundo para la imagen del hombre?

La oposición abstracta entre vida y muerte queda suspendida en principio: la muerte se incorpora a la vida. Lo que vale en general para las cosas, en el sentido de que se conservan en un incesante recomponerse y deshacerse, vale también para la vida del hombre. Su perfectibilidad no puede realizarse como desarrollo abrupto; corresponde, más bien, al modo de ser del hombre — como dice Herder — también tener que dejar algo allí donde progresa (SWS V, 498). En su teoría de las edades de la vida Herder desarrolló este pensamiento: también el ser humano sólo es viviente, si se rejuvenece muriendo muertes parciales.

En la vida humana, así como en general, no se oponen libertad, razón y necesidad:

Al hombre no se le asigna ningún fin de su libertad, inferior al de la libertad misma de Dios; esto significa que mediante una especie de necesidad intrínseca, es decir, gracias a conceptos plenos que sólo nos son dados por el conocimiento y el amor de Dios, podemos ser dueños de nuestras pasiones e inclusive de nuestro destino. (SWS XVI, 500)

Es decir que mediante el conocimiento el hombre gana la visión de la unidad necesaria de la naturaleza, lo cual significa al mismo tiempo la visión de Dios como su fundamento. La libertad consiste en un asumir cognitivo del destino fijado por Dios. En la elaboración cognitiva y activa del mundo se realiza la naturaleza humana, el ser intrínsecamente necesario fijado por Dios, al transformar lo que le es dado exteriormente y apropiárselo. La transformación de lo exterior es al mismo tiempo un proceso continuo de espiritualización de la naturaleza y un proceso formativo del individuo:

Cuanta más vida y realidad, es decir, cuanto más comprensiva, poderosa y perfecta sea la energía que posee un ser para conser-

vación del todo, cuanto más se sienta escuchado por aquel a quien se comunica, a quien se comunica íntima y totalmente, tanto más es individuo, es él mismo. (*Id.*, 575)

Despliegue e intimidad son las categorías con las que Herder describe el proceso de desarrollo polar del individuo (SWS VIII, 165ss); su calidad se mide por la plenitud de lo que se apropia y por el grado de su interiorización. Herder piensa la individualidad, en oposición a Leibniz, como producto de la elaboración de sí mismo en la apropiación del mundo. Individualidad es el resultado del proceso de formación, es figura formada. Si Kant había reconocido el fin de la historia en el desarrollo de la especie, en el establecimiento de un estado cosmopolita, Herder pone al individuo como absoluto, lo libera de todas las finalidades que están fuera de sí mismo.

Para terminar habría que caracterizar, de manera resumida, la posición de Herder en el debate spinozista de la siguiente forma: a diferencia de las posiciones de Jacobi, Mendelsohn y Kant, Herder renuncia a la concepción teísta de un Dios creador trascendente. En lugar de ella presenta la unicidad ya descrita de Dios y naturaleza. ¿Pero qué puede decirse entonces de la función de la razón y de la metafísica?

El “querido mejor personalista extramundano”, Jacobi, es notificado de un plumazo ya en la primera carta de 6 de febrero de 1784: “Si no se necesita un *salto mortale*, ¿por qué tiene uno que darlo? Y ciertamente no debemos hacerlo” (Bf V, 28). Por tanto, razón y fe no se presentan fundamentalmente en contradicción. Más bien, lo que Herder quiere, como lo hemos visto, es poner en concordancia el concepto de Dios con la exigencia de la ciencia natural, para superar así la relación conflictiva que se ha dado históricamente entre la teología y la ciencia de la naturaleza. *Metafísica* es para Herder sólo *postfísica*, que construye sin estas quimeras o busca a ciegas en la oscuridad (SWS XVI, 463s, 471 y 491s). También aquí se expresa la subordinación de la metafísica a lo empírico, por cuanto Herder cree que las semillas del sistema spinozista estaban en las religiones del mundo, las cuales Spinoza fue el primero en tener el valor de combinarlas en un sistema a nuestro alcance, como lo escribe en su primera carta a Jacobi el 6 de febrero de 1784 (Bf V, 27). En últimas, la teología de Herder es una teología empírica en el sentido en que él construye su teoría ontoteológica a partir de una razón que se concibe como sentido interno, que sólo debe orientarse con respecto a sus propias condiciones para poder hacer proposiciones sobre Dios, tal como aparece claro en su metacrítica (Heinz 1994). Pero esto sólo es legítimo si ya se presupone que la razón es una imagen del entendimiento divino. Esto asegura objetividad a las condiciones subjetivas. Visto desde el punto de vista kantiano, esto es dogmatismo. Criticar a Herder desde Kant es fácil.

Sin embargo, no ha tenido menor significación, desde un punto de

vista histórico, la concepción monista de Herder de la *unidad* Dios-naturaleza. La filosofía de Kant es dualista, separa concepto de intuición, *mundus sensibilis* de *intelligibilis*. El monismo de Herder borra la trascendencia. Con ello se lleva a cabo un cambio de perspectiva que pone los grandes temas de la filosofía, libertad, inmortalidad, destino del hombre, bajo el punto de vista de la inmanencia. La filosofía de Herder se desarrolla bajo el *leitmotiv* de la reconciliación de naturaleza y espíritu; lo eterno y lo temporal, Dios y naturaleza son pensados bajo esta idea conductora como unidad. Esto significa para el hombre que la naturaleza interior y exterior deben ser espiritualizadas por la cultura, por la formación en el más amplio sentido de la palabra; el espíritu humano está envuelto al mismo tiempo en la naturaleza: se realiza, se transforma en el marco de lo dado histórica y naturalmente. Desde esta perspectiva, para Herder, una "razón pura" es una insolencia, la idea kantiana del establecimiento de un estado cosmopolita un "sinsentido de esclavos" (Bf 106).

De esta forma se puede, con la ayuda del debate spinozista, clarificar cómo se dan dos concepciones filosóficas totalmente divergentes al final de la Ilustración alemana y al inicio de nuestra auto-comprensión moderna, influenciada esencialmente por la Ilustración (cf. Kondylis 1986).

Bibliografía

- Bauer, E. J. (1989). *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Frankfurt a.M.
- Bell, D. (1984). *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. London.
- Bollacher, M. (1969). *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturm und Drangs*. Tübingen.
- Christ, K. (1988). *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg.
- Heinz, M. (1993). "Existenz und Individualität. Untersuchungen zu Herders 'Gott' ". En: K. Held (ed.), *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*. Würzburg, 159-78.
- (1994). *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1703-1718)*. Hamburg.
- Herder, J.G. (1967) [1877-1913] [SWS]. *Sämtliche Werke*, 33 Bde. (ed., B. Suphan). Berlin: Nachdruck Hildesheim.
- (1977ss) [1763-1803] [Bf]. *Briefe. Gesamtausgabe* (ed., K.-H. Hahn. Von den Nationalen Forschungs und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar). Weimar.
- Jacobi, F. H. (1980a). *Werke* (eds., F. Roth & F. Köppen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- (1980b). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. En: Jacobi 1980a, Bd. 4.
- Kant, I. (1902ss) [AA]. *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, Berlin, Akademie der Wissenschaften.
- Kondylis, P. (1986). *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München.
- Mendelssohn, M. (1971ss) [1929-38]. *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Bearb. v. F. Bamberger. Berlin. Nachdruck und Fortsetzung Stuttgart Bad - Canstatt.
- (1979). "Brief an Kant 16.10.1785". En: M. Mendelssohn, *Briefwechsel in den letzten Lebensjahren*. Stuttgart - Bad Canstatt.
- Reich, K. (1937). *Kants einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Ein Beitrag zum Verständnis des Verhältnisses von Dogmatismus und Kritizismus in der Metaphysik*. Leipzig.
- Rischmüller, M (1991). *I. Kant: Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"* (ed., M. Rischmüller). Hamburg.
- Scholz, H. (ed.) (1916). *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin.
- Timm H. (1971). "Die Bedeutung der Spinozabriefe für die Entwicklung der idealistischen Philosophie". En: *Heinrich Jacobi* (ed., K. Hammacher). Frankfurt a.M., 35-84.
- Timm H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band I: Die Spinozarenaissance*. Frankfurt a.M.