

Lessing y la Ilustración inglesa

Lessing and the English Enlightenment

Till Kinzel

El problema entre lo esotérico y lo exotérico en filosofía recibe menos atención de la que merece por su actualidad. Responde a la función y a la persecución. Puede verse, en este caso, principalmente a través de Leo Strauss, cómo Lessing entendió y usó las posibilidades de la escritura y la lectura y la relación que mantienen estas con los dos tipos distintos de lector. La Batalla de los Libros, o *Querelle des Ancients et des Modernes*, está ligada directamente a estos puntos y no es menos filosófico-política que la publicación de obras.

The philosophical problem of esoteric and exoteric speech gets less attention than it deserves for its present day relevance. We can see, in this case mainly through Leo Strauss, how Lessing understood and used the possibilities of writing and reading and their connections with the two different kinds of readers involved. The Battle of Books, or the Querelle des Anciens et des Modernes, is directly related to this matter and it isn't less philosophical and political than publishing writings.

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2011

Fecha de aceptación: 4 de marzo de 2012

Lessing es, ciertamente, un ilustrado singular.¹ Reflexionó de manera sutil sobre un problema al que se debería dar más importancia de la que se le suele otorgar. Se trata del problema de lo esotérico y lo exotérico en filosofía como parte de una compleja relación funcional que, a modo de prueba, me gustaría explicar a partir de una doble visión: en un primer momento, desde el punto de vista del siglo XX, donde lo esotérico y lo exotérico vuelven a surgir como tema; para luego, volviendo la vista a la Inglaterra del siglo XVIII, delimitar por medio de qué posibles tradiciones históricas el propio Lessing pudo dar a conocer sus reflexiones sobre lo esotérico y lo exotérico en filosofía.

Cabe destacar la existencia en filosofía, tanto en la de la época antigua como en la moderna, de reflexiones que se refieren a las dimensiones de lo

esotérico y lo exotérico. De ningún modo se trata de un fenómeno homogéneo. Lo esotérico y lo exotérico en filosofía surgen de funciones relacionadas pero diferentes. Incluso en el caso aislado de que fuesen posibles ciertos puntos de contacto, este tema no se tratará en las siguientes líneas, ya que corresponde a una corriente de lo esotérico relacionada con más de una concepción mística.² Otras concepciones, como la de la francmasonería, siguen siendo focos de interés que requieren un claro comentario final. Sobre esto mismo me gustaría como mínimo hacer un breve comentario; por ello observaremos más adelante las conversaciones francmasonas de Lessing en *Ernst y Falk*.

Entiendo mi exposición como esbozo de un tipo de problema que plantea la cuestión de la

Till Kinzel es profesor de Literatura y Cultura Inglesa y Americana en la Technischen Universität Braunschweig. Su último libro es Imaginary Dialogues in English (2012, coeditado con Jarmila Mildorf). El texto reproduce la conferencia pronunciada el 10 de marzo de 2011 en el Lessinghaus de Wolfenbüttel.

Palabras clave:

- Escritura
- Esotérico
- Exotérico
- Lectura
- Filosofía

Key Words:

- Writing
- Esoteric
- Exoteric
- Reading
- Philosophy

¹ El autor cita a Lessing por la edición de W. Barner et al. en Deutschen Klassiker Verlag Frankfurt/M., 1985-2003; remitimos, cuando se trata de obras de Lessing que han sido traducidas, a *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Andreu, Ánthropos, Rubí, 1998 (en adelante EFT).

² Esto ya lo indica Leo Strauss con claridad cuando observa que, manteniendo el discurso, el fenómeno sería discutido como el concepto de lo "místico" puesto que "esotericism and mysticism are far from being identical". Véase L. STRAUSS, 'The Law of Reason in the Kuzari', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 13 (1943), pp. 47-96, p. 64; 'Exoteric Teaching', ed. K. H. Green, *Interpretation*, 14: 1 (1986), pp. 51-59, p. 53 (en adelante ET y número de página). Véase *Aufklärung und Esoterik. Rezeption, Integration, Konfrontation*, ed. de M. Neugebauer-Wölk, Tübingen, 2008.

conexión con la tradición, es decir, de si debería o no darse en filosofía algo así como un esoterismo y un exoterismo. Esta relación con la tradición es en sí misma compleja y solo se podrá realizar aquí una pequeña descripción. La cuestión es, por tanto, histórica (cómo se ha presentado la filosofía en un momento determinado) al tiempo que sistemática (qué es la filosofía conforme a su esencia y cómo se presentó ante la religión y la política en tanto una forma de vida). ¿Es, en tanto filosofía ilustrada y aperturista, necesariamente exotérica? ¿O es la Ilustración en sentido correcto justamente no ya lo contrario de lo esotérico, sino la consecuencia de su estructura social, de la forma de las logias francmasónicas, que en el siglo dieciocho permitió algo similar a una “comunicación sobreconfesional”?³

La búsqueda de la relación, dentro del contexto de una comprensión concreta de la filosofía, en primer lugar no debería cuestionar el origen de dicha comprensión. Más bien me gustaría intentar esclarecer los caminos por los que se han sustentado estas explicaciones hasta la filosofía del siglo XX, principalmente en la filosofía de Leo Strauss. A mi parecer, en dicha filosofía le corresponde a Lessing un papel central. La relación que existe entre esta filosofía de Strauss y la Ilustración inglesa se encuentra en el contexto de la crítica bíblica y el deísmo inglés, que es en términos generales lo que me gustaría que recordáramos a grandes rasgos. Pues las cuestiones sobre la crítica a la religión son mayormente las que se sitúan en los límites no solo de la crítica de la Biblia, sino también del deísmo. Además es necesario aclarar cuál es la importancia de la cuestión de lo exotérico y lo esotérico en la filosofía de la Ilustración. Por ello, en primer lugar, nos centraremos en Strauss, a quien le corresponde un importante papel dentro de la historia de la hermenéutica en la filosofía.

El filósofo judeoalemán Leo Strauss tiene gran relevancia en nuestro tema pues, antes de que redescubriera en los años treinta del siglo XX a Lessing, era normal en su filosofía anterior la distinción entre el esoterismo y el exoterismo, es decir, entre las lecciones dadas para su círculo interno de alumnos y las lecciones para el amplio público. Strauss no solo se dedicó años antes a estudiar a Spinoza, sino también, y sobre todo, estudió a Moses Mendelsohn, un amigo de Lessing, cuyos escritos publicó Leo Strauss en una colección conmemorativa. Al principio Strauss buscaba un modelo de librepensamiento en la línea de los pensadores de la tradición judía o, más exactamente, “bajo el judío apóstata o sospechoso de los nuevos tiempos”. Por lo que, refiriéndose a esto mismo, Strauss escribió que no había ningún otro “hombre de la libre mentalidad de Lessing”.⁴ A este librepensamiento debió sin duda prestarle atención. Lamentablemente Strauss no redactó

el libro planeado sobre Lessing, escribiendo tan solo un breve ensayo en torno al tema ‘Exoteric Teaching’, el cual, además de ser muy instructivo, probablemente tiene mucha relación con el libro proyectado. Lessing desempeñó también un papel muy importante en Strauss dado que, apenas diez años después, redactó un discurso sobre la razón y la revelación en el que señalaba que todo lo que había entendido sobre esta difícil cuestión se lo debía a Lessing, al “auténtico y desconocido Lessing”, un Lessing que no tenía mucho que ver con la imagen tradicional que tenemos de él.⁵ Lessing se distinguió por una innata desafectación en tanto pensador serio y teórico, por lo que rechazó tanto el socinianismo, el cristianismo ilustrado como, igualmente, el deísmo. Ante las alternativas entre la ortodoxia (por ejemplo, la luterana) y la filosofía (como la de Spinoza), Lessing se decidió claramente por la última opción.⁶

Strauss puntualizó que hasta el momento en que él empezó a tratar el problema de la diferenciación entre lo esotérico y lo exotérico, este tema no había tenido relevancia en las investigaciones anteriores. Así pues en la *Realencyclopädie* de Pauly, por ejemplo, no hay entradas que hagan referencia a este fenómeno, cuya presencia sería por otro lado hasta cierto punto insólita (ET, 51), al igual que faltan también en el *Nietzsche-Lexikon* a pesar de que Nietzsche sí forma parte del pequeño grupo que prestó atención a la relación de lo esotérico y lo exotérico en filosofía.⁷ (En la práctica se puede comprobar este hueco consultando los diccionarios filosóficos más relevantes, aunque lamentablemente el resultado es insatisfactorio.) Tras Strauss se empezó a ver a Lessing como alguien que reunió de manera singular las diferentes cualidades del filósofo y del erudito. Lessing trató la cuestión del esoterismo filosófico en tres de sus pequeños escritos: *Leibniz von den ewigen Strafen* (*Leibniz. Sobre las penas eternas*, 1773), *Des Andreas Wissowatius Einwurfe wider die Dreieinigkeits* (1773) y, por supuesto, *Ernst y Falk* (1777 y 1780; ET, 52).

Según mi parecer, Lessing aportó un aspecto importante en su escrito *Leibniz. Sobre las penas eternas* en tanto parte del conflicto en torno a la “interpretación de Leibniz” (*Leibniz-Deutung*) de Johan August Eberhards. Según Eberhard, Leibniz intentó

construir su filosofía universal: para ello intentó reajustarla a los principios vigentes en todas partes, poner su filosofía en una opinión favorable y admisible por todo el mundo y obtener con esto la total aprobación. Tomó sus teoremas como hipótesis y los dispuso en un sentido tolerable, tras lo cual comparó su sistema sin afirmar su opinión.⁸

3 Véase *Aufklärung und Esoterik*, p. 27.

4 L. STRAUSS, ‘Eine Erinnerung an Lessing’, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, Gesammelte Schriften, vol. II, ed. de H. Meier, Stuttgart, 1997, pp. 607-608.

5 L. STRAUSS, ‘Reason and Revelation’, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, ed. de H. Meier, Cambridge, Mass., 2006, p. 178.

6 Strauss representa una posición totalmente diferente a la de Günter Rohmoser, a quien le gustaría entender a Lessing como un defensor de la ortodoxia luterana, lo que no es plausible. Véase su *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums*, St. Ottilien, 2009, donde dice que a Lessing “no le habría gustado hacer otra cosa que defender el espíritu luterano” (p. 376).

7 Por ejemplo en *Más allá del bien y del mal*, § 30. Véase C. NIEMEYER, *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt, 2011, y de L. LAMPERT, *Nietzsche and Modern Times. A Study of Bacon, Descartes, and Nietzsche*, New Haven y Londres, 1993, pp. 306-310, y *Nietzsche’s Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven y Londres, 2001, pp. 71-79.

8 G. E. LESSING, ‘Leibniz. Sobre las penas eternas’, en EFT.

Lessing objetó que, evidentemente, Leibniz afirmaba los correspondientes teoremas desde una postura concreta: “En tanto escondidos tras sentidos tolerables, tanto los que él no incluye, como los que redescubre. Este sentido tolerable era verdadero, pero ¿cómo podía afirmar la verdad?” Este método también les fue útil a los filósofos que no tomaron algo como falso o verdadero, sino como Lessing expuso, en la siguiente frase:

Hizo, ni más ni menos, lo que los filósofos antiguos solían hacer en sus discursos sobre el *exoterismo*. Observó acertadamente que nuestros nuevos filósofos claramente habían nacido para ser más sabios. Dejó su sistema a un lado y buscó cada uno de los caminos para llegar a la verdad.⁹

Lessing no fue el único que sostuvo esta opinión. Llegado a este punto, sería conveniente recordar de pasada que también Goethe observó en una ocasión que anteriormente ya se diferenciaba entre lo esotérico y lo exotérico.¹⁰ En este sentido es importante la afirmación de Lessing de que *toda* la filosofía antigua se ha servido de la praxis del discurso exotérico y ha aplicado una forma específica de sabiduría que, paradójicamente, nunca más será entendida de tal modo en tanto sabiduría por los filósofos modernos, “nuestros nuevos filósofos”. Lessing utiliza aquí el término “sabio” irónicamente, en el momento en que los nuevos filósofos se consideraban por encima de las condiciones de la filosofía de otros tiempos y, probablemente, de las de su propio tiempo. Se pretende ver en el discurso de Lessing sobre “nuestra filosofía moderna” una alusión a los tipos de intelectuales que, bajo el nombre de *filósofos*, apuntaron a la eliminación de la distinción entre lo esotérico y lo exotérico. En conclusión, queda bastante claro a partir del comentario de Lessing que él (al igual que Leibniz, según su interpretación) intuyó una diferencia fundamental entre, por una parte, el “sistema” y, por otra, la filosofía en sentido clásico.

Lo complejo que es para Lessing el problema de la Ilustración, basado en la libertad de expresión, se muestra en este ejemplo de la lengua de la Francmasonería Número 2, así como en las conversaciones en las que relacionan lo esotérico y lo exotérico.

Ernst [Falk se pronunciaba sobre las capacidades de felicidad de su estado]: No me gustaría decirlo en voz alta.

Falk: ¿Por qué no?

Ernst: Una verdad que se juzga desde una posición única puede ser fácilmente impropia.

Falk: ¿Sabes, amigo, que tú ya eres medio francmasón?

Ernst: ¿Yo?

Strauss escribió que no había ningún otro “hombre de la libre mentalidad de Lessing”

Falk: Tú. Porque ya reconoces la verdad, que es mejor callar.

Ernst: Pero *podría* decirlo.

Falk: El sabio no *puede* decir lo que es mejor callar.¹¹

¿Por qué es tan relevante el tema de lo esotérico y lo exotérico a la hora de entender el pensamiento ilustrado en Europa, en Francia, así como en Inglaterra y en Alemania? En un primer momento, la existencia de una estructura de comunicación esotérica-exotérica plantea un problema de hermenéutica, es decir, plantea cómo es posible establecer la intención verdadera de los pensadores cuando posiblemente su verdadero significado solo se da a conocer entre líneas.

Este problema aparece una y otra vez en la amplia bibliografía en torno al deísmo inglés y sustituirá a la posición contraria referida a la declaración en favor del cristianismo de ciertos autores de la talla de John Toland, Matthew Tindal o Anthony Collins, quienes, como ya es sabido, lo introducen como cuestión. Es el caso de la hermenéutica bíblica de Henning Graf Reventlow, quien reemplaza su extenso estudio sobre la cuestión de la exégesis de la biblia por la opinión de la época de la Ilustración, es decir, por un cristianismo del estilo de Toland.¹² “No había lugar a duda sobre la intención apologética de Toland.” En todo caso, como continuará Reventlow, se permite no justificar sobre las bases de los primeros escritos el reproche de su oposición a Toland, pues él era ateo.¹³

Así, por ejemplo, Toland declara en el prólogo de *Christianity Not Mysterious*: “El único título religioso, pues, que yo alguna vez poseeré por mi parte es el hecho glorioso de ser cristiano”.¹⁴ De este modo, en el contenido de este título está explícito lo que supone la existencia de Cristo, algo que de ninguna manera tendría cabida dentro de otra corriente del cristianismo; es más, se puede resolver en una interpretación general del cristianismo, que ya viene expresado claramente en el título del tratado: *Christianity Not Mysterious*. Toland se basó en su muypreciado John Locke, quien intentó demostrar lo razonable del cristianismo a través del nuevo testamento, tema que trató detalladamente en su escrito *The Reasonableness of Christianity*.¹⁵ La evolución, que comenzaría teológicamente a través de los escritos de este tipo, debía llevar a la reducción del

9 G. E. LESSING, ‘Leibniz. Sobre las penas eternas’, en EFT.

10 Véase J. PIEPER, *Über das Schweigen Goethes*, München, 1951, p. 24. Goethe escribe el 20 de octubre de 1811 al profesor de instituto Franz Passow: “En la segunda mitad del siglo pasado se omitió la diferenciación entre el exoterismo y el esoterismo”.

11 G. E. LESSING, *Ernst y Falk*, II, en EFT.

12 H. G. REVENTLOW, *Bibelaufklärung und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen, 1980, pp. 481-482.

13 H. G. REVENTLOW, *Epochen der Bibelaufklärung*, vol. IV: *Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001, pp. 74, 78.

14 JOHN TOLAND, *Christianity Not Mysterious: or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*, Londres, 1702, p. XXVII.

15 J. LOCKE, *Writings on Religion*, ed. V. Nuovo, Oxford, 2002, pp. 87-225.

Misterio del cristianismo, aunque esto no se corresponda con el hecho de que el mismo Locke tuvo un genuino interés por el cristianismo en tanto cristianismo y no se quiso deshacer de esta idea de ninguna manera.

Sin embargo, y como consecuencia, se deja ver la dinámica implícita de que, tras la eliminación del Misterio, se debería llegar también a la desaparición del cristianismo genuino, de modo que en efecto no se pueda saber, como señaló Lessing, dónde este cristianismo razonable asienta la razón y dónde se asienta el cristianismo mismo.¹⁶ El deísmo llevó así a una nueva constelación en la que solo se podía encontrar a duras penas una clara diferenciación, porque si en el fondo el cristianismo y el Misterio se eliminaban, no se cumpliría tampoco la principal oposición históricamente vista y extraordinariamente poderosa —o cuanto menos tensa— de la razón, como por ejemplo la razón filosófica, y la revelación religiosa. Esto surgió para evitar lo que justamente hizo Lessing, concretamente cuando trató de aproximarse a una claridad teórica contra la síntesis aparentemente poco problemática, que cubría el crucial problema.

Al lado de la cuestión hermenéutica y a través de la diferenciación transmitida desde la antigüedad entre lo esotérico y lo exotérico, se plantea una cuestión fundamental que sería para la Ilustración de vital importancia: ¿cuál es la esencia de la filosofía? ¿Es la filosofía en su naturaleza esotérica lo que se ha llamado una disciplina de unos pocos? ¿Se opone la filosofía en la naturaleza de su sentido a formas de popularización? ¿Si cambiara su esencia, se convertiría en algo popular y exotérico? La combinación esotérico-exotérico tiene mucho que ver también con aspectos sociales como, por ejemplo, el estado político, así como con el carácter o el sentido de la filosofía. Dicho esto, se debería decir que se trata una vez más del conocido conflicto entre la antigüedad y la modernidad, conocido en Francia como la *Querelle des anciens et des modernes* y en Inglaterra como *Battle of the Books*, título con que comienza el escrito de Jonathan Swift que de forma performativa y reveladora narra la batalla de los antiguos y nuevos libros en una librería de St. James.¹⁷ El mismo Lessing retoma la querrela entre la antigüedad y la modernidad cuando concluye al final de la carta 45 de sus *Briefe antiquarischen Inhalts*:

Nosotros vemos más que los antiguos; aunque en realidad podría darse el caso de que nuestros ojos sean peores que los de la antigüedad: los de la antigüedad veían poco, como nosotros; pero sus ojos, especialmente al hablar, podían ser fácilmente más sabios que los nuestros. Temo que la gran semejanza entre la antigüedad y la modernidad termine aquí mismo.¹⁸

Alcanzado este punto nos encontramos ante una opinión sobre la relación entre la antigüedad y la modernidad que, en el caso de Lessing, no significaba en absoluto la primacía de lo nuevo respecto a lo antiguo, y que es, además, de gran interés para la clasificación histórica de la Ilustración.

Otra cuestión, fuera de la propia filosofía, está tras la base de la dimensión de lo esotérico y lo exotérico en filosofía. La razón principal de unas bases aparentes y superficiales para una sólida estructura de la comunicación filosófica reside en el fenómeno o los fenómenos de la persecución. En este sentido el mismo Leo Strauss, en un clásico ensayo, *Persecution and the Art of Writing*, nos da las claves de un tema que resulta revelador en este contexto y que aún no se ha agotado. Pues entre la Inquisición y el ostracismo social hay gran cantidad de formas de persecución del libre pensamiento incluso en tiempos de aparente liberalismo, como, por ejemplo, las que se dieron en el siglo XVII en Holanda e Inglaterra. Strauss refiere sumariamente la bibliografía de, entre otros, Grotius, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Lessing y Kant, para recordar que ninguna de esas dos formas de persecución fue una mera opción teórica para estos filósofos.¹⁹

Precisamente, esta relativa liberalidad es de especial interés para el estudio de la comunicación esotérica-exotérica, como remarca Strauss.

Poco después de mediados del siglo XVII, un número cada vez mayor de filósofos heterodoxos que había sufrido persecución publicó sus libros no solo para comunicar sus pensamientos, sino también porque deseaban contribuir a la abolición de la persecución como tal. Pensaban que la supresión de la libertad de investigación, así como de la publicación de sus investigaciones, era accidental, una consecuencia de la defectuosa construcción del cuerpo político, y que el reino de la oscuridad general podía ser remplazado por la república de la luz universal. Miraron hacia adelante a un tiempo en el que, como resultado del progreso de la educación popular, sería posible una libertad de discurso prácticamente completa, o —exagerando en aras de clarificación— a un tiempo en que nadie sufriría perjuicio alguno por atender a la verdad.²⁰

No cabe duda de que Lessing tuvo que ocuparse del problema de la persecución; él mismo lo trata en un fragmento de ‘Sobre la tolerancia de los deístas’ que parece estar en consonancia con la exposición de Strauss:

No obstante, nuestros deístas quieren ser tolerados sin condiciones. Quieren tener la li-

16 G. E. LESSING, ‘Sobre la tolerancia de los deístas. Fragmento de un anónimo’, en EFT.

17 Véanse G. HIGHET, *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford, 1985, pp. 261-288; M. DISSELKAMP, ‘Parameter der Antiqui-Moderni-Thematik in der Frühen Neuzeit’, *Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, ed. de H. Jaumann, Berlin 2011, pp. 157-177 y D. EDELSTEIN, *The Enlightenment. A Genealogy*, Chicago y Londres, 2010.

18 G. E. LESSING: *Briefe antiquarischen Inhalts*, vol. 5/2, p. 526.

19 L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 87.

20 L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, pp. 87-88.

bertad de impugnar la religión y pese a ello ser tolerados. Quieren tener la libertad de trivializar el Dios de los Cristianos, y sin embargo ser tolerados. Realmente es demasiado pedir y seguramente es más de lo que se les permitía decir en la antigua iglesia judía a sus presuntos predecesores.²¹

Sin embargo, parece evidente que Lessing, en consonancia con otros autores de la Ilustración que apuntaban a la superación de la persecución y la falta de libertad, minimiza el posible influjo negativo de los librepensadores en la sociedad. Esto lo menciona por ejemplo en el fragmento 78 de su *Educación del género humano*:

No es cierto que las especulaciones sobre estas cosas [el Misterio de la religión y la verdad histórica de la religión] hayan producido desdichas alguna vez y hayan sido perjudiciales para la sociedad. Esta acusación no va dirigida a las especulaciones: sino al absurdo, a la tiranía de impedir esas especulaciones; y a los hombres que tienen que hacer especulaciones, y que no se permitían a sí mismos hacerlas.²²

Lessing defiende aquí una posición semejante a la de Voltaire en una carta de Abril de 1737 al príncipe heredero Federico de Prusia, quien quiso introducir esta lucha contra la superstición y el fanatismo, al tiempo que pretendía proteger de la persecución clerical a quienes pensaban de forma independiente. Es un hecho, como señala Voltaire,

que los filósofos nunca se entremezclan con problemas de Estado. ¿Por qué acusan también a los filósofos? ¿En qué perjudicó a Holanda que Bayle estuviese en lo cierto? ¿Por qué Jurieu, ese fanático predicador, se arrogó el derecho de considerar a Bayle como una pequeña propiedad suya? Los filósofos anhelan la tranquilidad, ellos no quieren más que vivir bajo un gobierno indiscutiblemente en paz. No obstante, no existe ningún teólogo que no quiera dirigir el Estado.²³

La tesis de Voltaire puede entenderse como una revisión de esta afirmación y del postulado de Spinoza quien, como es conocido, sostuvo justamente la *libertas philosophandi*, en el momento en que esta se hallaba en armonía con una sociedad pacífica. Ahora bien, esa afirmación es realmente discutible. Nos podemos, pues, preguntar si es correcta o si tan solo es plausible; en principio, es también posible que precisamente sea mejor pensar la libertad en interés de la *paz interior* que pronunciarse de un modo abierto, política y socialmente limitado. Entonces, en las bases de los discursos de la Ilustración, como dice Thomas

Hobbes, se debería atribuir el máximo valor a una convivencia pacífica. La censura aclaró incluso una connotación social positiva, ya que reprimió la “innecesaria” controversia. Lessing, sin duda, fue consciente de esta relación, porque la controversia en la que se inició también giraba en torno a esa cuestión. ¿Tendría que haber publicado la verdadera lección esotérica de Reimarus, esa que él tuvo de por vida bajo llave porque pensó que la sociedad no estaba aún preparada para leer escritos de crítica bíblica?

Se pueden dar en este punto diversas conclusiones según a qué se le otorgue mayor relevancia, si a la libertad de los pensadores y filósofos o a la defensa de la violencia y la inseguridad. A quien opine, por ejemplo, que la libertad de los pensadores y fundamentalmente sus observaciones son el bien máspreciado, le gustaría contar con la tensión social resultante. Se podría ver también, por otro lado, como una amenaza, por lo que podría parecer razonable ocultar las observaciones tumultuosas y justificar la censura. Este tema, que aquí solo se anota al margen, es de gran actualidad como se muestra —con el título de caricaturas de Mahoma— en la disputa que va del trato correcto en la crítica a la religión hasta la blasfemia directa al Islam en el presente.²⁴

Reimarus, mientras viajaba por Inglaterra a principios de los años 1720, ya tuvo contacto con deístas ingleses o al menos con sus escritos; en todo caso, se familiarizó con esta posición y debió encontrar allí también una distinción práctica en un método específico entre una enseñanza esotérica (interna) y la exotérica (externa). En su propio trabajo introdujo esta separación hasta el punto en que separó radicalmente ambos tipos de textos: un primer grupo lo fijó para su publicación, mientras que el segundo fue pensado para él mismo y, hasta nuevo aviso, solo podía exponerse en círculos privados.²⁵

Por este motivo, Reimarus está totalmente en consonancia con la consideración citada de Strauss, pues, como explica en la introducción de *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, “la mejor manera para lograr la paz es ajustarse a las opiniones y las costumbres dominantes, queriendo tolerar y silenciar las declaraciones que no puedan hacer feliz en un periodo corto de tiempo”.²⁶ La insistencia en este punto se debe al factor temporal, ya que una declaración temprana da resultado solo con la condición de

La razón principal de unas bases aparentes y superficiales para una sólida estructura de la comunicación filosófica reside en el fenómeno o los fenómenos de la persecución

21 G. E. LESSING, 'Sobre la tolerancia de los deístas', en EFT.

22 G. E. LESSING, 'La educación del género humano', en EFT.

23 VOLTAIRE/FRIEDRICH II, *Briefwechsel*, ed. H. Pleschinski, München, 2010, p. 58. Véase la carta de Voltaire de diciembre de 1740 (p. 248).

24 Véase *The Use of Censorship in the Enlightenment*, ed. de M. Lærke, Leiden y Boston, 2009.

25 Véase A. McKENNA, 'Littérature clandestine', *Dictionnaire européen des Lumières*, ed. de M. Delon, Paris, 2010², pp. 749-753; G. PAGANINI, 'Clandestine Philosophy Before and After the Beginning of the Enlightenment', *Departure for Modern Europe. A Handbook of Early Modern Philosophy (1400-1700)*, ed. de H. Busche, Hamburgo, 2011, pp. 976-985.

26 HERMANN SAMUEL REIMARUS, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. de G. Alexander, Frankfurt/M. 1972, vol. I, p. 41.

La censura se abolió en Inglaterra a finales del siglo XVII (1695), pero esto de ningún modo significa que se permitiera opinar con sinceridad sobre todo tipo de cuestiones religiosas y político-religiosas

que una expresión puntual sea posiblemente una interpretación heterodoxa. Pero, por entonces, aún predominaba el fanatismo religioso sobre su intolerancia, que se apoyaría en “la religión razonable, que como un enemigo de todas las sectas cristianas había que erradicar bajo el nombre de no creyentes”.²⁷ Reimarus también era consciente de este problema que afectaba a la sociedad y que no ofrecía ninguna posibilidad a la libertad de expresión. ¿Cómo se consultaban en Inglaterra los numerosos escritos de crítica religiosa que entonces aparecieron?

La censura se abolió en Inglaterra a finales del siglo XVII (1695), pero esto de ningún modo significa que se permitiera opinar con sinceridad sobre todo tipo de cuestiones religiosas y político-religiosas.²⁸ De este modo, bajo el reinado de Wilhelm III, en el año 1698 se dio un movimiento que propició una efectiva represión de la blasfemia y la profanidad: *An Act for the more effectual suppressing of Blasphemy and Profaneness*. En este texto se trataron categóricamente las bases legislativas que silenciaron a mucha gente que anteriormente decía blasfemias y conocía ciertas teorías, así como también a aquellos que decían abiertamente su opinión aunque estuviesen en oposición con la doctrina y los principios de la religión cristiana, incluso a Dios todopoderoso. Otro motivo que se aducía era que esos pensamientos podrían provocar también la destrucción de la paz y del bienestar del reino (“may prove destructive to the peace and welfare of this kingdom”).²⁹ En base a ello, se castigaría a aquellos que, habiéndose criado como cristianos o habiendo conocido el cristianismo, negaban por escrito, de forma teórica o en discursos las tres personas de la Santísima Trinidad o afirmaban que había más de un dios, o negaban que fuera verdadera la religión o que el Antiguo y el Nuevo Testamento fueran portadores de la autoridad divina. Los castigos no eran precisamente insignificantes porque, de hecho, un castigo podía suponer el fin de la existencia civil en el caso de que alguien lo denunciara en tanto “crimen”.

Se pueden examinar las declaraciones de un célebre deísta como Anthony Collins en su libro *A Discourse of Free-Thinking* en tanto un modo de reacción argumentativa a ese tipo de justificación legislativa de la represión de la diversidad y libertad de opinión en asuntos religiosos.³⁰ Collins allí afirma que:

La mera diversidad de opiniones no tiende naturalmente a la confusión en la sociedad. Los pitagóricos, los epicúreos, los estoicos, los platonícos, los académicos, los cínicos y los estratónicos, todos coexistieron en Grecia al mismo tiempo y diferían en puntos importantes como, por ejemplo, en lo relativo a las acciones humanas, la inmortalidad y la materialidad del alma, el origen y naturaleza de los dioses, y su forma de gobierno del mundo. Y, sin embargo, no surgió una confusión tal en esta diversidad de opiniones.³¹

De hecho, la variedad de religiones y cultos en la antigüedad tampoco llevó a un gran caos y una gran confusión; pese a esta diversidad no se produjeron polémicas eclesiásticas y por ello no hay material de estas disputas en la historia de la Iglesia que sea digno de mención. La razón podría deberse a que entonces se llegó a un acuerdo sobre los principios de clemencia y paz, y se respetaron mutuamente tanto el hecho de pensar libremente como el de sostener opiniones diferentes. Por ello Collins se muestra de acuerdo con la —si se puede llamar así— teoría ortodoxa de la Ilustración que postula que sería correcta la restricción del librepensamiento en tanto generador de todas las confusiones y alborotos sociales que, supuestamente, surgen de esta diversidad de opiniones (DFT, 83). Transcurrido cierto tiempo, la libertad de pensamiento representó el remedio para todas las formas de caos, que brotaban de la variedad de opiniones (DFT, 84). El reproche a esto no era una idea del todo descabellada; esa posición podía abocar en una considerable propagación del ateísmo, y Collins intenta actualizar la opinión de Bacon, que llevaba otra vez a muchas filosofías del ateísmo (DFT, 84).

Por su parte, Lessing afirmó que toda la filosofía antigua se sirvió tanto de un discurso exotérico, causando así una gran perspicacia, como también de un aprendizaje esotérico. Pero, ¿cómo pudo realizar esta afirmación Lessing? La tesis de Strauss sostiene que Lessing se encontró con esta misma distinción después de enterarse de que la filosofía está tras el ser y que esto exigía, por tanto, un esfuerzo para llegar a ella (ET, 57). Desde este punto de vista que implica entender la filosofía como un esfuerzo que no todos pueden alcanzar, Strauss describe en otra ocasión este hecho como el resultado de una división que daba en principio dos grupos de personas (filósofos y no filósofos) para poder así ver la necesidad de representar la verdad de diferente modo. Esto es algo que anteriormente también les resultaba totalmente lógico a los pensadores de la Ilustración. Lessing podría haber conocido esta corriente filosófica en diferentes contextos dado que, por ejemplo, Leibniz era el miembro de una cadena de la

27 H. S. REIMARUS, *Apologie*, vol. I, pp. 56-57.

28 Véase D. THOMAS, *A Long Time Burning. The History of Literary Censorship in England*, Nueva York, 1969, pp. 28-33.

29 Citado en *A Long Time Burning*, pp. 332-333.

30 Véase D. LUCCI, *Scripture and Deism. The Biblical Criticism of the Eighteenth-century British Deists*, Berna, 2008.

31 A. COLLINS, *A Discourse on Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*, Londres, 1713, p. 82 (en adelante DFT y número de página).

tradición exotérica que luego retomará el propio Lessing. Strauss citó a autores como Descartes o Spinoza, aunque creo que Lessing también debió encontrar información sobre este mismo tema a través de fuentes bibliográficas anteriores y también conoció a John Toland, como indicaré a continuación.

La distinción esotérico-exotérico se propagó en la bibliografía de la Ilustración y de hecho mencionaré ejemplos del materialismo francés y del ateo Holbach quien, en su *Essai über die Vorurteile*,³² aportó un material pertinente que posiblemente sentó las bases de sus estudios sobre el deísmo inglés y la crítica a la religión, ya que Holbach se ocupó también de la traducción de Toland y de la transmisión en francés de *Letters to Serena*.³³ Al parecer, es posible que la conexión más importante sea entre Lessing y la idea de una filosofía esotérica y exotérica, pero también es posible que hubiese sido John Toland, quien, por lo que he podido observar, fuese el único que se dedicase directamente y sin rodeos a un ensayo claro sobre este tema, a pesar de que Lessing no lo halle lo suficientemente relevante en sus propios escritos como para citarlo.

Entre tanto se deberían observar estos textos del librepensador anglo-irlandés en el contexto inicial de una nueva época que trataba sobre la retórica y la hermenéutica de la “mentira”, tanto que el historiador Perez Zagorin tituló su muy instructivo libro como *Ways of Lying*. Zagorin menciona importantes fuentes bibliográficas, aunque a veces no confió totalmente en su propio resultado; de hecho, en el sumario deja claro que había estrategias de habla oculta cuyos autores consideraron éticamente legítimas.³⁴

Lessing conocía la obra de Toland, aunque no se puede saber con detalle cuáles de sus escritos consultó, no solo porque no nos hayan llegado todos los textos de Lessing, sino porque además tan solo se han conservado ciertos fragmentos referidos a este tema.³⁵ Reimarus tuvo conocimiento de, al menos, el ensayo *Hodegus*, donde pudo ver que el fundamento de interpretar las nubes por el día y el fuego por la noche que condujo a los hebreos por el desierto (Éxodo, 13: 17-22) no está calificado como “milagroso” ni tampoco como un hecho especial, porque, en base a un conocimiento y a una necesidad, esto mismo también lo reconocían e interpretaban otros pueblos.

Este escrito lo publicó junto a otros textos en un volumen con el que, según Dietrich Klein,³⁶ el propio Reimarus se dio a conocer y que debemos tener en cuenta en el momento en el que expone el esquema más claro de la diferenciación del esoterismo y el exoterismo en la literatura y la filosofía inglesas. Se trata del pequeño escrito de John Toland (1669-1722) el *Clidophorus*, algo que tiene mucho que ver con la “clave” de este problema. El

texto fue publicado por primera vez en 1720 en un volumen titulado *Tetradymus* que contiene cuatro tratados, de los cuales uno, *Hodegus*, es también el nombre que Hermann Samuel Reimarus usó en su *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*.³⁷

Toland ya mencionó en sus primeros escritos la dimensión esotérica-exotérica de la filosofía, como por ejemplo en *Letters to Serena*, un escrito protomaterialista que, por eso mismo, se volvió a reeditar en la RDA. No obstante, desdobló sistemáticamente el tema mediante un copioso número de fuentes bibliográficas del *Clidophorus* en las que muestra un interesante paralelismo entre los propios problemas que vio y los de los textos de Lessing.³⁸

El título completo del texto de Toland es: *CLIDOPHORUS; or of the EXOTERIC AND ESOTERIC PHILOSOPHY, that is, of the External and Internal Doctrine of the antients: the one open and public, accommodated to popular Prejudices and the establish'd Religions; the other private and secret, wherein, to the few capable and discrete, was taught the real TRUTH stript of all disguises (Clidophorus o de la filosofía exotérica y esotérica, esto es, de la doctrina externa e interna de los antiguos: una abierta y pública, en consonancia con los prejuicios populares y las religiones establecidas; otra privada y secreta, donde se enseñaba a los más discretos y capaces la verdad despojada de sus disfraces)*.³⁹ El mismo texto empieza de forma lapidaria, realmente aforística, con la declaración de que: “Conocer la verdad es una cosa, contarla a los demás es otra, y mientras que la mayoría de las personas admira la primera, muy pocos practican la segunda como deberían” (C, 63). El amplio material justifica —tanto si es concluyente como si no— que Toland mencionase en su primera época el problema que nos ocupa y lo completara en el párrafo XIII del escrito en el que afirma que la diferencia entre una teoría abierta o cerrada, entre lo esotérico y lo exotérico, es una diferencia práctica, como él ya había señalado varias veces. Esto no solo se aplica a 1720, sino también hoy en día. Toland dice:

Más de una vez he dado a entender que la doctrina externa e interna es más común ahora que nunca; aunque la cuestión no está tan abierta y presuntamente clara como en la Antigüedad. Esto me recuerda lo que me contó alguien cercano al antiguo Lord Shaftesbury. Departiendo un día este último con Major Wildman en torno a las muchas sectas religiosas del mundo, llegaron a una conclusión final: que a pesar de las divisiones causada por el interés del clero y la ignorancia de la gente, TODOS LOS SABIOS SON DE LA MISMA RELIGIÓN. Una mujer en la sala, que parecía preocuparse más por su aguja que por

32 [Cesar Chesneau Du Marsais/ Paul-Henri Dietrich, Baron d' HOLBACH], *Essay über die Vorurteile oder Vom Einfluß der Meinungen auf die sitten und das Glück der Menschen, eine Schrift, die die Verteidigung der Philosophie enthält*. Von D. M., ed. de W. Schröder, Leipzig, 1972, pp. 158-159, 184.

33 Véase M. KOZUL, 'D'Holbach et les déistes anglais: la construction des lumières radicales à la fin des années 1760', *Cultural Transfer through Translation. The Circulation of Enlightened Thought in Europe by Means of Translation*, ed. de S. Stockhorst, Amsterdam, 2010, pp. 279-295.

34 Véase P. ZAGORIN, *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, Mass., 1990.

35 Véase P. RAABE/B. STRUTZ, *Lessings Bücher-nachlaß. Verzeichnis der von Lessing bei seinem Tode in seiner Wohnung hinterlassenen Bücher und Handschriften*, Göttingen, 2007.

36 Véase D. KLEIN, *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Das theologische Werk*, Tübingen, 2009, pp. 127-128. Véase también *Auktionskatalog der Bibliothek von Hermann Samuel Reimarus*, ed. de J. A. G. Schetelig, Hamburg, 1769 y 1770, ed. de la Reimarus-Kommission de Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg y la Lessing-Akademie e. V. Wolfenbüttel, Hamburg 1978, pars I, 79.

37 H. S. REIMARUS, *Apologie*, I, p. 434.

38 Véase P. LURBE, 'Clidophorus et la question de la double philosophie', *Revue de synthèse*, 2-3 (1995), pp. 379-398. Se puede comparar el caso más importante de este tema en L. JAFFRO, 'L'art de lire Toland', *Revue de synthèse*, 2-3 (1995), pp. 399-419.

39 J. TOLAND, *Clidophorus, or, Of the Exoteric and Esoteric Philosophy*, Londres, 1720, Portada. Véanse también sus *Letters to Serena*, Londres, 1704, pp. 56-57 (en adelante C y número de página).



July 25

sus pláticas, preguntó interesada qué religión era esa, a lo que Lord Shaftesbury respondió: *Madam, los sabios nunca hablan*. Y en efecto, considerando lo peligroso que es decir la verdad, es difícil saber cuándo alguien realmente dice lo que piensa de las cosas (C, 94-95).

Vista esta dificultad del método hermenéutico, que se relaciona con cada una de las maneras de diferenciar lo esotérico y lo exotérico, Toland afirma los siguientes dos puntos: en primer lugar, una propuesta terapéutica para la eliminación de los obstáculos de la verdad y, por consiguiente, la total libertad de expresión; en segundo lugar, siendo la libertad más una esperanza que una expectativa realista, se debería reflexionar de qué modo se podría valorar la presunta sinceridad del hablante. Toland señala:

Quando un hombre mantiene la opinión común o la predica públicamente, no dirá siempre por regla general las cosas que realmente piensa: pero si este mismo hombre mantiene a rajatabla lo contrario de lo que está establecido por ley y abiertamente declara su oposición al resto, entonces es mayor la presunción de que dice realmente lo que piensa (C, 96; cursiva en el original).

Como se puede observar, ¡tampoco aquí hay ninguna seguridad, solo una “fuerte presunción”! Permittedme retomar para finalizar a Leo Strauss y una desorientadora observación que hizo en el curso de sus declaraciones sobre la comprensión de los textos de Lessing y sobre lo esotérico y lo exotérico. Strauss dijo:

Después de Lessing, que murió en el año en el que Kant publicó su *Crítica de la razón pura*, la cuestión del exoterismo parece haberse perdido de vista casi completamente, al menos entre los eruditos y filósofos, a diferencia de los novelistas (ET, 55).

Si los filósofos y los eruditos han olvidado la diferencia entre lo esotérico y lo exotérico, ¿en qué pensaba Strauss para excluir expresamente a los novelistas de ese olvido? ¿A qué se refería? Una aproximación a la respuesta a esa pregunta sería una cuestión realmente apasionante que podría ofrecer una aceptable explicación del comprometido punto de vista de Lessing en torno a la educación de la raza humana.

Traducción de María Verdeguer Ferrando
y Juan Pérez Andrés