

En este número:

ARTÍCULOS

Lucila Svampa

Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt

Esteban Andrés García

Los sentidos del nacimiento y el nacimiento del sentido
en la fenomenología de M. Merleau-Ponty

Hinna Khaan

Nothingness and Paraconsistent Logic



DOSSIER

MOSES MENDELSSOHN

“Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”

Pablo Dreizik

Presentación

Pablo Facundo Ríos Flores

Moses Mendelssohn y la prudencia como sabiduría inescindible
de la ilustración

Alejandro Lumerman

El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn

Alan Kremenichutzky

Moses Mendelssohn y el escritor hebreo anónimo

Leonel Serratore

Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing:
una polémica en torno a los límites del progreso de la ilustración

Pablo Dreizik

Moses Mendelssohn y los peligros de la felicidad nacional



CRÓNICAS

Eduardo Rivera López

Ernesto Garzón Valdés (1927-2023)





**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**



Vol. 50

N°1

Otoño 2024

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Adrián Ratto | UBA | CONICET

Francisco García Gibson | UBA | CONICET

Malena Tonelli | UBA | UNLP

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Ernesto Garzón Valdés | Cristina Lafont

Efraín Lazos | Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines

Eleonora Orlando | Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina

Carlos Thiebaut | Margarita Valdés

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Oscar Esquisabel, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIE. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Otoño 2024

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

LUCILA SVAMPA

Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt _ 7

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

Los sentidos del nacimiento y el nacimiento del sentido en la fenomenología de M. Merleau-Ponty _ 25

HINNA KHAAN

Nothingness and Paraconsistent Logic _ 51

DOSSIER Moses Mendelssohn. “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”

PABLO DREIZIK

Presentación _ 63

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES

Moses Mendelssohn y la prudencia como sabiduría inescindible de la ilustración _ 67

ALEJANDRO LUMERMAN

El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn _ 93

ALAN KREMENCHUTZKY

Moses Mendelssohn y el escritor hebreo anónimo _ 113

LEONEL SERRATORE

Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing: una polémica en torno a los límites del progreso de la ilustración _ 135

PABLO DREIZIK

Moses Mendelssohn y los peligros de la felicidad nacional _ 155

CRÓNICAS

EDUARDO RIVERA LÓPEZ

Ernesto Garzón Valdés (1927-2023) _ 175

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

JOHANNES ROHBECK

Moderne Aufklärung: Erkenntnisse für die Krise der Gegenwart (D. Brauer) _ 181

GRISELDA GAIADA

La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers: cinco ensayos de iniciación (R. Fazio) _ 184

—

COLABORADORES

PABLO DREIZIK es director de la Cátedra Libre de Estudios Judíos Moses Mendelssohn en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y docente en las cátedras de Gnoseología y Problemas Especiales de Gnoseología en esa misma facultad. Ha publicado libros y trabajos en revistas especializadas, nacionales e internacionales, sobre el pensamiento de Leo Strauss, Ernst Cassirer, Emmanuel Levinas, Moses Mendelssohn, entre otros. pablo.dreizik@gmail.com

ESTEBAN A. GARCÍA es Profesor Titular Regular de Gnoseología en la Universidad de Buenos Aires e investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y realizó estudios de posgrado en el University College London. Es autor de libros y numerosos artículos en las áreas de fenomenología, filosofía moderna y filosofía francesa contemporánea. baneste72@gmail.com

HINNA KHAAN es investigadora independiente con formación en filosofía, lógica y matemática, disciplinas en las que cuenta con experiencia editorial y docente. Sus áreas de interés son la fenomenología y la lógica en Husserl, Heidegger y el hinduismo. hinnakhaan@yahoo.com

ALAN MARTÍN KREMENCHUTZKY es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y miembro de la Cátedra Libre de Estudios Judíos Moses Mendelssohn en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad. Se desempeña como docente en nivel universitario, terciario y secundario. Sus temas de investigación se centran en la filosofía judía, fundamentalmente moderna y contemporánea, en particular sobre problemáticas éticas y políticas, temas sobre los que ha publicado en distintas revistas especializadas. alankremen@hotmail.com

ALEJANDRO LUMERMAN es profesor de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, miembro de la Cátedra Libre de Estudios Judíos Moses Mendelssohn en la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad y Profesor Titular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Asimismo, integra el Comité Editorial de la revista *Ideas*. Sus temas de investigación se centran en el pensamiento judío moderno y contemporáneo de autores como Mendelssohn, Cassirer y Levinas, sobre los que ha publicado libros y artículos en revistas especializadas. alelumerman@gmail.com

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, miembro del equipo de la Cátedra Libre de Estudios Judíos Moses Mendelssohn de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad e investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado trabajos en revistas especializadas, nacionales e internacionales, sobre el pensamiento de Ernst Cassirer, Emmanuel Levinas, Moses Mendelssohn, entre otros. pablofacundorios@gmail.com

LEONEL SERRATORE es miembro de la Cátedra Libre de Estudios Judíos Moses Mendelssohn en la Universidad de Buenos Aires y profesor a cargo del seminario de extensión “Mito y modernidad en el pensamiento judío: entre pervivencia y superación” en esa misma facultad. Asimismo, se desempeña como investigador asesor del proyecto UBACyT “Cultura(s) y ciudadanía(s). Aproximación ético-política intercultural a las nuevas formas de inclusión y exclusión en/de los derechos humanos”. Sus temas de investigación se centran en el pensamiento judío moderno y contemporáneo de autores como Moses Mendelssohn y Ernst Cassirer, y en la obra de Johann Gottlieb Fichte. leonelserratore@gmail.com

LUCILA SVAMPA es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y docente de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Doctora en Ciencias Sociales y egresada del programa de posdoctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad, es asimismo becaria de la fundación Alexander von Humbolt. Ha publicado libros y artículos en revistas especializadas. lucilasvampa@gmail.com

—

Digresiones sobre el concepto de historia en Hannah Arendt

LUCILA SVAMPA

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

| 7

DOI: 10.36446/rlf2024408

Resumen: En este artículo, ofreceremos algunas reflexiones sobre la historia en la obra de Hannah Arendt partiendo de la premisa de que esta se asienta en su concepto de acción. Con tal fin, recurriremos a distintos textos en los que la autora alemana discutió nociones cruciales para su definición de la condición humana, a saber, las tres actividades bajo las cuales se le dio vida al hombre en la Tierra –labor, trabajo y acción– y la separación entre lo público y lo privado. Nuestro vínculo con el pasado y su relación tanto con el presente como con el futuro estarán también en el centro del recorrido que aquí proponemos.

Palabras clave: pasado, memoria, acción.

Digressions on the Concept of History in Hannah Arendt

Abstract: In the following article we will offer some reflections on history in Hannah Arendt's work, starting from the premise that it is based on her concept of action. To this end, we will turn to different texts in which the German author discussed crucial notions for her definition of the human condition, namely, the three activities under which man was given life on Earth –labor, work and action– and the separation between the public and the private. Our link with the past and its relation to both the present and the future will also be at the center of the journey we will propose here.

Key-words: past, memory, action.

1. Introducción

8 1 **E**n *The Human Condition*, Arendt ofrece su famosa caracterización de las tres actividades bajo las cuales se le da vida al hombre en la Tierra: labor, trabajo y acción. Dicho desarrollo lo prologa con un análisis de hipotéticas huidas que podrían cambiar para siempre el hecho de que esas actividades tengan lugar. Se trata de escenarios sombríos que hoy adquieren una extraordinaria vigencia si pensamos en la crisis mundial ecológica, y también de otras índoles, que estamos viviendo. Esas huidas anticipan la eventualidad de un escenario futuro en el que el hombre abandona la Tierra y, además, renuncia al trabajo y a la política. Lo que muestra la autora es que mientras se preserven ciertas condiciones de existencia permanentes –aunque no eternas– que garanticen un suelo común, podremos estudiar la acción como la actividad política por excelencia a la luz de esa tripartición.

Sobre esta base, será nuestra intención en lo sucesivo acercarnos a una mirada política arendtiana con relación a la historia y a las huellas que allí dejamos, contemplando una articulación permanente y dinámica entre pasado, presente y futuro. Sabemos que, de acuerdo a la perspectiva de la autora, las acciones solo pueden manifestarse en un ámbito público, en el que todos los sujetos han de ser vistos y oídos por otros, lo que permitiría que sus historias sean narradas. Sin embargo, en este artículo mostraremos que la separación clásica entre lo público y lo privado no está fijada de forma permanente –más allá de la emergencia de lo social–, por lo que requiere una actualización. Dicho ejercicio revelará una elasticidad con la que podemos pensar la aparición de la acción en lo público, mediada por el recuerdo. Así, buscaremos exponer cómo su idea de historia subtiende a esa definición de acción en dos sentidos. Por un lado, despoja a los individuos de una soberanía sobre

las consecuencias de sus actos y, por otro, reniega de una linealidad, sobre la base de la cual se podrían ordenar y dotar de sentido todos los eventos. Veremos que el recuerdo cobra una gran centralidad en la obra de Arendt, en tanto que depende de un contexto de pluralidad en el que cualquier sujeto podrá alcanzar cierto grado de inmortalidad más allá de su muerte biológica.

Al implicar toda acción un nuevo comienzo, se descarta una concepción de la historia que contemple un inicio y un final: la historia siempre está comenzando cada vez que tiene lugar una nueva acción y nunca encuentra un final, dadas las infinitas constelaciones generadas por sus consecuencias (Arendt 2008b: 214). Esta incapacidad para controlar y conocer sus efectos es una de las fragilidades que Arendt identifica en ella. Para responderle —y también a su irrevocabilidad e imprevisibilidad— existen dos facultades, a saber, la promesa y el perdón, que logran alterar la temporalidad de los sujetos en ellas involucrados. En función de esto, buscaremos en aquí articular sendas facultades con la memoria y el olvido.

2. Los vínculos de la acción con una historia siempre abierta

La preocupación arendtiana por la historia atraviesa toda su obra. La experiencia nazi y las revoluciones francesa y norteamericana son los sucesos históricos mencionados con más contundencia por Arendt. Mientras que el primero marca varios de sus escritos, como *The Origins of Totalitarianism* (1951) o *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), los segundos protagonizan sus disquisiciones sobre la libertad, la revolución y el vínculo entre política y violencia, por ejemplo, en *On Revolution* (1962).¹ Sin embargo, aquí sostendremos que la noción de historia que podemos reconstruir a partir de su vasta obra no se agota en una reflexión sobre la facticidad. Dicho de otro modo: más allá de los trabajos en los que Arendt se refiere a eventos del pasado y que están basados en fuentes historiográficas, su caracterización de la historia depende de su definición de acción. Lo anterior no significa que Arendt proponga una historia independiente de la experiencia. Quiere decir, en cambio, que esa concepción se plantea principalmente en un nivel teórico, que a su vez se nutre del terreno de lo contingente. En este contexto, escritos como *The Human Condition* (1958) o *Between Past and Future* (1961) iluminarán más fehacientemente sus disquisiciones sobre la historia.

19

¹ Sobre las polémicas que suscitó este texto, ver Birulés (2005). Respecto a las reflexiones de Arendt sobre el totalitarismo, ver Amat (2015).

Es conocida la importancia que le otorga Arendt a la pluralidad en la que debe llevarse a cabo la acción. Esta es, de hecho, una *conditio sine qua non* para que tenga lugar. Solo en un ámbito común puede el agente distinguirse de otros y, en paralelo, reconocerse como un igual entre ellos. Debido a esta peculiaridad, Arendt afirma que se trata de una actividad de la *vita activa* que es política por antonomasia, en contraste con la labor y el trabajo, que en general pueden producirse en soledad. Para dar cuenta de ello, se remite a una tradición etimológica proveniente del latín que deja a la primera del lado de la necesidad y al segundo de la perdurabilidad que logran alcanzar los hombres más allá de su vida finita. La labor se vincula a la *zoé*, es decir, a la vida biológica de los individuos y sus procesos metabólicos, que hacen a la supervivencia de los cuerpos. Tiene una temporalidad circular y repetitiva a raíz de la exigencia que implica la futilidad de los productos que involucra (por ejemplo, el alimento). En cambio, el trabajo se asocia a tareas de fabricación de objetos, a ese mundo de cosas que rodea al hombre y cuya producción tiene un principio y final delimitados. El *homo faber* y sus resultados son de una gran importancia, ya que le permiten al hombre dejar sus huellas en el terreno mundano que habita:

10 |

[...] los trabajos de las manos humanas deben parte de su existencia a la materia prima que proporciona la naturaleza y, por tanto, llevan dentro cierta dosis de permanencia, tomada en préstamo, por decirlo así, de la índole impercedera de lo natural. Pero lo que se produce entre los mortales directamente, la palabra hablada y todas las acciones y proezas [...] jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo. (Arendt 1996: 52)

En este fragmento se deja ver el rol fundamental que juega el recuerdo en la posibilidad que tienen los seres humanos de trascender su vida finita mediante las acciones y el discurso, pero también a través de los productos del *homo faber*. Sin el recuerdo, las acciones tendrían una existencia efímera y caerían en el olvido. La perdurabilidad en el tiempo, esa huella a la que alude Arendt, es aportada por la memoria, que puede presentarse bajo distintas formas, oscilar entre la materialidad e inmaterialidad del recuerdo. En un párrafo de julio de 1950, publicado en el *Denktagebuch*, Arendt apunta:

[...] la llamada temporalidad de nuestra vida, si ha de significar algo más que nuestra mortalidad, que a su vez no se relaciona necesariamente con el tiempo, no es otra cosa que la forma de prometernos la vida. La *memoria* podría estar dada también para hacer substancial la presencia de la vida y para presentar todo lo que sabemos. Lo recordado, en cuanto tal, no tiene ningún índice temporal, solo lo pasado tiene el índice del pasado. (Arendt 2006: 9)

Bien pueden los recuerdos materializarse en la escritura –en textos de diversa índole y muchas veces convertidos en archivos–, en imagen –pinturas, monumentos u otras representaciones iconográficas– o también puede existir una combinación entre ambas. La forma inmaterial adquiere una complejidad especial, pues depende de la presencia de sujetos que movilicen recuerdos mediante la historia oral, la imaginación o vinculaciones afectivas. Tanto para el primero como para el segundo caso, puede tratarse de fuentes visibles como de fuentes, en principio, ocultas; lo que influirá, en todo caso, en sus derroteros serán las preguntas de investigación que nos formulemos, sea que nos topemos involuntariamente con ellas o sea que constituyan el fruto de una indagación mentada.

Como ya señalamos, la acción acarrea una novedad en el sentido de que conlleva una singularidad, un nuevo comienzo:

Actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar”), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere* latino). Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que hubiera un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie”), dice san Agustín en su filosofía política. Este comienzo no es el mismo que el del mundo; no es el comienzo de algo, sino de alguien que es un principiante por sí mismo. (Arendt 2008b: 201)

I 11

Ese aspecto fundacional de la acción, que abre caminos para nuevas constelaciones, es único en el sentido de que produce una interacción mediada no por objetos, sino por la alteridad. Y es precisamente la existencia de otros la que posibilitará que se produzcan intercambios discursivos a través de los cuales nos presentemos ante nuestros pares y nos insertemos en una trama de acciones que involucre generaciones pasadas, presentes y futuras. Esto puede expandirse de manera indefinida:

[...] la historia de la humanidad se extiende hacia un pasado infinito, al que podemos añadir a voluntad, y en el que podemos investigar en la misma medida en que se extiende, ante nosotros, hacia un futuro infinito. (Arendt 1995: 52)

El hecho de que no podamos actuar aisladamente debe, en consecuencia, tener en cuenta ese espacio del *aparecer* contemplando no solo aquello que es directamente visible, sino también aquello que proviene de otros tiempos como una presencia no tangible en un espacio de experiencias

(*Erfahrungsraum*) o un horizonte de expectativas (*Erwartungshorizont*) —para citar a Koselleck (1993)—, que inyecta la dimensión del futuro en nuestro tiempo presente.² En consecuencia, podríamos distinguir dos situaciones: una refiere a un pasado proyectado en el presente y el futuro, y la otra a un futuro proyectado en el pasado y el presente. Mientras que en la primera se descubre un estado de latencia pública, signada por aquello que ocurrió en un registro pasado —y bien pudo haber sido parte de la historia oficial o no haber integrado la historia de los vencedores—, la segunda informa cómo las prognosis, deseos y expectativas de una época condicionan las acciones del tiempo presente y se cristalizan en el tiempo pasado. Koselleck (1993) lo marcó algunas décadas más tarde de modo muy claro: no hay experiencia sin horizonte de expectativas ni expectativas sin horizonte de experiencias. Volviendo al vocabulario arendtiano, podríamos decir que, cuando carecemos de representaciones sobre el tiempo venidero y pretérito, significa que el tiempo de la acción quedó en suspenso.³

12 |

No obstante, la presencia de esas representaciones no garantiza de ninguna manera que las fuentes con las que estemos lidiando puedan arrojar resultados *eo ipso*, pues requieren de la intervención de sujetos que las rescaten y, por decirlo de alguna manera, “las hagan hablar”. Para que eso ocurra, además, debemos tener en cuenta las particularidades con las que define Arendt la división entre la esfera pública y privada, para luego exponer la emergencia de lo social. Esta separación, proveniente de la Antigüedad, nos muestra la necesidad de la coexistencia de un espacio doméstico, desigual y prepolítico, por un lado, y, por otro, de un espacio público, de igualdad e inherentemente político. Sin el primero, el hombre no podría satisfacer sus necesidades básicas para desenvolverse en el segundo, en el que la palabra y la acción llegan a otros. Por el contrario, aquello que se produce en el espacio privado permanece atrapado allí, en tanto no puede ser percibido por sus semejantes:

Hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera. Cualquier cosa que realiza carece de signi-

² Sobre el uso del concepto de *Schein* y *Erscheinung*, ver *La vida del espíritu* (2002). No debe entenderse aquí estos términos en la dirección de una oposición entre apariencia y realidad. Hay interesantes comentarios, además, sobre estos conceptos en relación con lo público. Ver Losiggio (2020).

³ Stefan-Ludwig Hoffmann (2010) ofrece una investigación sobre la antropología histórica que articula el pensamiento arendtiano con el koselleckiano. En este sentido, la eslovena Vlasta Jalušič (2021) recupera también ambas perspectivas poniendo en relación la cuestión política y la de la crisis.

ficado y consecuencia para los otros, y lo que le importa a él no interesa a los demás. (Arendt 2008b: 67)

En el ámbito público, los hombres libres pueden ser vistos y oídos, y sus acciones producen distintas resonancias; es en este terreno en el que podemos salvarnos de nuestra existencia finita. Arendt dice: “La publicidad de la esfera pública es lo que puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo” (Arendt 2008b: 64). Ese horizonte de inmortalidad le corresponde a quienes gozan de visibilidad en lo público, no a una lectura retroactiva. Ahora bien, según Vlasta Jalušič:

La experiencia pasada de las acciones conjuntas de actores plurales no se “inmortaliza” en la memoria mediante conceptos apropiados, sino que se sustituye por los resultados de las actividades de los observadores-filósofos: aparece, por tanto, como el resultado de la voluntad (individual o colectiva) y del decisionismo, según el cual el conflicto más fuerte o más débil de las voluntades (soberanas) desemboca en una eventual resolución/pacificación del conflicto. (Jalušič 2021: 119)

Esta separación nos permite también pensar en transformaciones propias del espacio de aparición de los acontecimientos a lo largo de la historia; esos cambios pueden ser más sutiles e involucrar tensiones dentro de lo público o más abruptos y cambiar las variables de análisis por completo en lo público y lo privado. Así, hay ocasiones en las que aquello que en su emergencia ocupó un lugar en el *oikos*, con posterioridad, se traslada a la vida de la polis, algo que podría ocurrir sincrónica o diacrónicamente. Por ejemplo, la narración de los eventos pretéritos puede hacer presentes rastros de un pasado ignoto y privado, mediado por los objetos del *homo faber*, y convertirlo en tema de conocimiento público. No es difícil ver esto en museos que recogen pertenencias de generaciones pasadas para retratar la vida cotidiana de algunos pueblos o personas individuales que personifican víctimas de masacres, como el Holocausto, reducidas muchas veces a cifras. La exposición de pertenencias genera con frecuencia un efecto de cercanía y empatía con quienes se busca recordar.⁴ Es decir, hay un aspecto imponderable en la recuperación de rastros del pasado —de allí lo no previsible del archivo— que eleva de manera pública eventos que en su emergencia habían quedado re-

I 13

⁴ Ver el comentario de Guasch (2005) desde la perspectiva del archivo.

legados al ámbito privado u obliterados en lo público y dan vida a algo que había sido previamente sustraído de su visibilidad. Es así como el pasado se actualiza en algo nuevo y se reformula en la medida en que el presente aloje nuevas interpretaciones para él.⁵ Si bien estos hallazgos pueden derivarse de una investigación historiográfica, también podríamos pensar en la memoria involuntaria –de la que habla Proust y que más tarde es recuperada por Benjamin– para describir situaciones en las que un recuerdo asalta nuestra conciencia de forma inesperada y pasa a ser incorporado en nuestras elaboraciones sobre el pasado. Sin recuerdo, la acción no puede permanecer:

A menos que sean recordadas, las acciones humanas son las cosas más frágiles y perecederas sobre la tierra; difícilmente sobreviven a la propia actividad y ciertamente por sí mismas jamás pueden aspirar a la durabilidad que incluso los objetos de uso ordinario poseen cuando sobreviven a la vida de su productor, sin mencionar las obras de arte, que nos hablan durante siglos. (Arendt 1995: 67-68)

Como bien señala Liisi Keedus (2011), el concepto de memoria ya aparecía en 1930 en un texto que luego sería publicado en *Essays in Understanding*. Con respecto a la confesión de Agustín de Hipona cuando es salvado por Dios, dice:

14 |

Con ello la propia vida se vuelve una trama unitaria llena de sentido, un camino de salvación. Es el recuerdo en que abre esta vida, pues en el recuerdo cobra lo recordado un sentido imperecedero; en él es conservado y superado. (Arendt 2005: 42-43)

La tarea del recuerdo entonces parece ser doble: por un lado, proteger y, por otro, sobrepasar su contenido, algo que, como ya dijimos, no puede ocurrir por sí mismo.

Más de veinte años más tarde, en julio de 1951, en su *Denktagebuch*, Arendt escribe:

La auténtica característica del género humano frente a todos los demás géneros de entes [...] parece cifrarse en que el género humano puede asegurar una permanencia en la memoria como disposición de todo hombre y puede

⁵ El concepto de actualización (*Aktualisierung*) tiene una importancia central en el pensamiento de Walter Benjamin con relación a la redención (*Erlösung*) y a la rememoración (*Eingedenken*).

asegurarla por lo menos a aquello que asciende y parece dentro del devenir y desaparecer de un hombre, dentro de su vida.

Pero la memoria, o esta permanencia, no pasaría de ser meramente imaginaria sin el lenguaje, que puede realizar el recuerdo de lo desaparecido. Con ello de pronto todo el género humano, mientras existe, se convierte en lo más permanente entre lo que conocemos, en una especie de baluarte del ser, en el que puede salvarse todo lo demás. (Arendt 2006: 102)

Si sabemos que, sin lenguaje, la acción está incompleta, es muda, con la memoria la ecuación es similar: la intervención del lenguaje es una condición para que la memoria tenga efectividad. Es decir, saca a la luz la singularidad del género humano frente al mundo que lo rodea, al que le imprime su permanencia; en otras palabras: muestra que los mortales tienen la posibilidad de volverse inmortales.⁶

3. La incidencia de la memoria y el olvido en el conocimiento del pasado

Las representaciones recuperan el tiempo pasado de diferente manera. Es justamente el inicio característico de la acción el que marca en distintas direcciones el rumbo no solo de las historias individuales, sino de las historias en plural. Si quisiéramos ser aún más precisos, deberíamos admitir que ese inicio nunca refiere a un origen porque siempre está influenciado por consecuencias de acciones y de intervenciones de múltiples actores. Según Arendt:

[...] el origen nunca puede transformarse por completo en algo del pasado; el solo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar, porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar algo nuevo. (Arendt 2009: 143)

En escritos datados en agosto de 1953 en su *Denktagebuch*, Arendt menciona dos formas de pensar la historia: como narración de historias o como una ciencia basada en la categoría del final (2006: 298).⁷ De acuerdo

⁶ En el *Denktagebuch*, también hay una mención explícita a este tema, vinculada con la grandeza en la historia (Arendt 2006: 279).

⁷ Arendt sostuvo una mirada fuertemente crítica sobre el concepto moderno de historia a

a la autora, la historia está estrictamente vinculada a la política, pues es aquella la que, mediante el recuerdo y la narración, puede posicionar un suceso como histórico (*historisches Ereignis*) (Arendt 2006: 474). Mas esas narraciones nunca aparecen aisladas, sino insertas en una cadena de acciones mucho más amplia. En un texto publicado en 1953, Arendt señala: “Y la Historia es una narración [*story*] que tiene muchos comienzos pero ningún fin” (1995: 42). La novedad que entraña cada comienzo irrumpe toda vez de forma absoluta, puesto que, más allá de similitudes y comparaciones que puedan trabarse *ex post*, las situaciones en las que los agentes se desenvuelven son únicas y no pueden anticipar el desarrollo de los acontecimientos posteriores. Por eso los efectos de la acción nunca pueden ser controlados, ya que conservan para sí una latencia secreta cuya activación puede tener lugar a nivel diacrónico y sincrónico en un plazo ilimitado. Ese suspenso con relación a las consecuencias de las acciones es lo que justamente constituye una libertad indomable capaz, incluso, de convertir en acción algo que tiene lugar en el ámbito privado. Y aquí nos encontramos con la segunda de las situaciones que mencionamos en el apartado anterior: aquellas en las que las formulaciones sobre el futuro afectan nuestras evocaciones del pasado y elaboraciones sobre el presente. Si las acciones se cifran necesariamente dentro de un espectro de lo predecible en nuestros cálculos para el futuro, entonces lo milagroso y lo inesperado no tendrían lugar. Ahora bien, esto no debe entenderse como una característica estable en la vida pública, en tanto, por un lado, significaría que no podríamos ser capaces de anticiparnos al más mínimo detalle sobre el rumbo de los acontecimientos y, por el otro, que, desde el punto de vista de la acción, esta estaría siempre –y paradójicamente– limitada a un mismo efecto: la perplejidad. Después de todo, para que haya sorpresa también debe existir la previsibilidad derivada de la estabilidad, pues una no podría definirse sin la otra.

16 |

De lo anterior se deduce que la explicación histórica no podrá jamás anclarse de manera exclusiva en la expectativa de una repetición. Una investigación que solo se ciña al factor de la iterabilidad mostrará rápidamente sus falencias porque nunca podrá dar cuenta de lo singular. En este sentido, en *Understanding and Politics*, Arendt le lanza una fuerte crítica a la historiografía

—

partir de una relación ambigua con el pensamiento histórico y filosófico alemán (Keedus 2011). Respecto del vínculo entre historia y narración, ver Anabella Di Pego (2016). La historia conceptual de los términos alemanes *Geschichte/Historie* ofrecida por Koselleck (2010) en el *Geschichtliche Grundbegriffe* brinda un recorrido que permite situar con atino esas reflexiones de Arendt.

y separa a las claras historia y causalidad a los efectos de señalar la imposibilidad de predecir el futuro sobre la base del conocimiento del pasado:

La novedad es el dominio del historiador que, a diferencia del científico natural ocupado en eventos siempre recurrentes, estudia acontecimientos que solo ocurren una vez. Esta novedad puede ser manipulada si el historiador insiste en la causalidad y pretende ser capaz de explicar los acontecimientos a través de una cadena de causas que finalmente los ha provocado (Arendt 1995: 41).⁸

Una investigación de esta índole le adjudicaría una causa y, por ende, una explicación a eventos tal vez insondables. Entonces, una vez que los sucesos emergen, su vida no se agota en un espectro de tiempo prefigurado, dado que existe la posibilidad de generar relatos retroactivos que formen una imagen distinta de los eventos pasados. En síntesis: para este caso, no se trataría solamente de que el pasado ilumine el futuro, sino de permitir también que el futuro afecte el pasado; de no ser así, la acción dejaría de implicar una novedad en las lecturas históricas, ya que todo se reduciría a una búsqueda de fuentes equivalentes a la suma de hallazgos científicos asépticos y, por ende, con escasa variabilidad. Más adelante nuestra autora agrega:

Solo podemos comprender un acontecimiento como el fin y la culminación de todo aquello que lo ha precedido, como “la consumación de los tiempos”; con la acción procedemos naturalmente desde el conjunto de circunstancias nuevas creadas por el acontecimiento, esto es, la consideramos como un comienzo. (Arendt 1995: 41-42)

El relato se inclina así a una apertura del pasado, contraria a la pretensión positivista de reconstruirlo tal como sucedió (*wie es eigentlich gewesen ist*). Es decir, la formulación de nuevas expectativas y proyectos futuros influirá en gran medida en los modos en que leemos el pasado. Esto último aplica tanto para reminiscencias involuntarias –ya que solo de acuerdo a nuestros anhelos futuros, las estimaremos como intrascendentes o relevantes– como para aquellas que aparecen luego de una búsqueda deliberada.⁹

⁸ Arendt es, a todas luces, contraria a la percepción kantiana de la prospiciencia (*Prospizienz*), que basa la posibilidad de la prognosis en los registros de los eventos pasados. Ver Kant (2010).

⁹ Por su parte, Fina Birulés también menciona la idea de la salvación del pasado al detenerse en la polémica de Arendt con Voegelin. Tras los reclamos que este último le hace sobre el

En paralelo, la irrupción de nuevos comienzos en la historia supone comprenderla a partir de una temporalidad no homogénea que ocasiona disrupciones. Sin novedad y sin singularidad, lo único que tendríamos sería un *continuum* incapaz de imprimir eventos sustantivos en la historia. Esa linealidad, que se encuentra clásicamente en la estructura temporal del vector del progreso, será descartada por Arendt de su definición de historia.¹⁰ Además, allí tampoco hay lugar para un despliegue teleológico, en tanto la acción siempre puede generar nuevos inicios, lo cual es incompatible con la idea de una finalidad en la historia. Esto no debería traducirse, empero, en la afirmación de que la acción no tiene un sentido. Muy por el contrario, Arendt (2009) señala que el sentido de la política es la libertad, por un lado, y que, por el otro, el propósito de la comprensión es el sentido, pero no como algo definitivo:

La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos; es el modo específicamente humano de vivir, ya que cada persona necesita reconciliarse con el mundo en que ha nacido como extranjero y en cuyo seno permanece siempre extraño a causa de su irreducible unicidad. (Arendt 1995: 40)¹¹

18 |

La acción marca que es imposible una estabilidad necesaria para prever un rumbo, puesto que es impredecible, no puede deducirse del conocimiento del pasado. El componente de la interrupción está presente asimismo en un texto de 1957, titulado “The Concept of History: Ancient and Modern” en el que afirma:

Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares que interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido que la βίος de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son esas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario. (Arendt 1996: 50)

—

modo en que interpreta el nacionalsocialismo en *The Origins of Totalitarianism*, Arendt se defiende apoyándose en la imposibilidad de tratar tal fenómeno sin sentirse involucrada e interpelada en su contra.

¹⁰ Di Pego (2016) recupera con gran erudición la crítica al progreso en Arendt estableciendo un vínculo con el pensamiento de Walter Benjamin.

¹¹ Arendt (2008a), de hecho, examina la promesa de la libertad en la política en el plano de la tradición de pensamiento.

Por mor de sus propias características, no hay entonces prognosis posible para las acciones.

La imprevisibilidad acompaña a la irrevocabilidad y al anonimato entre las fragilidades que Arendt menciona como características de la acción. Aclarada ya la primera, resta ahora referirnos brevemente a las otras dos: mientras que la irrevocabilidad nos señala que no es posible volver el tiempo atrás y deshacer las consecuencias de nuestras acciones, el anonimato indica la dificultad de adjudicar autores en tanto “dueños” de acciones en las que intervienen múltiples actores. Estas propiedades le sirven de puntapié a Arendt para recuperar los conceptos de promesa y perdón, a partir de los cuales conviene involucrar la memoria y el olvido. Ahora bien, las preguntas sobre las intersecciones entre memoria y olvido, para pensar su conexión con la promesa y el perdón, suscitan varias polémicas, tanto en los estudios teóricos como en los empíricos. En ambos casos, las lecturas que se hacen de los eventos pasados nos arrojan imágenes que, en ocasiones, tienden a distinguir tajantemente aquello que se recuerda de aquello que se olvida. De allí se desprende que en muchos análisis se opere sobre la base de una díada que nos restringe *eo ipso* a dos posibles horizontes: o bien recordamos o bien no lo hacemos, evadiendo, en consecuencia, la forma en que reconstruimos el tiempo pretérito.¹²

Con el objetivo de evitar una aproximación excluyente, vale la pena detenernos en algunos aspectos de la promesa y el perdón. Estas facultades de la acción tienen la particularidad de replantear secuencias temporales, puesto que nos apoyamos en una promesa cada vez que queremos darnos un futuro y volvemos sobre el pasado (sin deshacerlo) cada vez que queremos revisar nuestros pasos y enmendar nuestros errores. Se trata en ambos casos de enunciados performativos que apelan a la memoria y al olvido. Según la teoría discursiva de John Austin (2008), estos enunciados no son descriptivos y producen acciones en el momento en que son pronunciados. Pero el reenvío hacia el pasado y el futuro no se produce de forma absoluta. La promesa implica –tal como Arendt toma de *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche– una memoria de la voluntad (*Gedächtnis des Willens*). A través de ella nos damos a nosotros mismos un futuro al asegurar una porción de certidumbre en medio de una trama de acciones incontrolable; esa memoria se construye en una mirada hacia el futuro que cobra un protagonismo fundamental.¹³ A diferencia de la memoria involuntaria, se trata de una memoria que surge

I 19

¹² Ver Huyssen (2004) y Traverso (2011).

¹³ En la nota del 16 de septiembre de 1951, Arendt (2006) ya elabora algunas reflexiones sobre la visión nietzscheana de la promesa como memoria de la voluntad.

como un compromiso deliberado para recordar una intención y mantener una palabra dada.¹⁴ Ese sostenimiento a través del tiempo muestra una tenacidad que, en definitiva, apunta a controlar parcialmente nuestro devenir, respaldando la constancia de un deseo. Más allá de que ese deseo desaparezca en el futuro, la promesa garantiza que será convertido en un deber que guiará nuestra acción. De modo que aquello que prometemos no podrá ser más que un deseo sujetado en el tiempo –tal vez un viejo deseo que en el presente se nos vuelve una obligación–. Por esta sencilla razón, jamás podremos prometer avalar el deseo en tanto anhelo, sino solo como una responsabilidad adquirida. Nietzsche ya lo decía en *Humano, demasiado humano*:

Se pueden prometer acciones, pero no sentimientos, pues estos son involuntarios. Quien promete a alguien amarlo siempre u odiarlo siempre o serle siempre fiel promete algo que no está en su poder; en cambio, puede sin duda prometer acciones, las cuales son por cierto habitualmente las consecuencias del amor, del odio, de la fidelidad, pero pueden también derivar de otros motivos. (Nietzsche 2007: 77)

20 |

Como consecuencia, cada vez que prometemos, tomamos un riesgo, que es el de forzar nuestra voluntad en un futuro por habernos comprometido con una expectativa, sobre la que nuestro deseo acaso no permanezca. Ese peligro conlleva, de igual manera, asumir la posibilidad del fracaso de la promesa y de ingresar en una circularidad al pedir perdón por no cumplirla (Naishtat 2005).

Por su parte, el perdón logra redimirnos de eventos pasados, pero sin denotar su olvido. Nos mantiene en un plano de nuevas posibilidades sin pretender una borradura que dé comienzo a una *tabula rasa*. Así, la facultad del perdón hace brillar el componente fundacional de la acción y nos redime en el sentido de que nos libera de cargas paralizantes del pasado. De no contar con ella, toda nuestra existencia podría depender de un instante que nos cierra caminos y nos condena eternamente. Es importante destacar que Arendt afirma que no debe confundirse el perdón con la eximición de un castigo, puesto que ambos son independientes. El perdón, como un don, como algo que ofrecemos sin esperar nada a cambio, se opone a la venganza y rompe con la posibilidad de una cadena de revanchas. Mientras que la venganza y la revancha pueden ser esperadas, el perdón se revela como improbable y escapa a los cálculos de nuestras acciones. Debido a ello tampoco po-

¹⁴ Paul Ricoeur (2008), quien recupera la obra de Arendt, analiza la promesa en tanto mantenimiento del sí, para dar cuenta del polo *ipse* y el polo *idem* del sí-mismo-como-otro.

dríamos establecer una separación entre aquello que se puede y no se puede perdonar¹⁵. Esta posibilidad de nuevos comienzos habilitados por el perdón es fundamental para pensar una idea de acción que aporte siempre un componente de apertura en la historia. Hay una performatividad temporal del perdón y de la promesa que nos permite, por ende, vislumbrar intersecciones entre memoria y olvido.¹⁶ Pero la respuesta arendtiana a estas fragilidades no implica una salida que apele a la memoria y al olvido como un binomio excluyente *–id est*, que nos indique que, donde hay olvido, no hay memoria y viceversa–, ya que puede proyectarse una situación sincrónica en la que ambos se condensan en una acción.

4. Conclusiones

Vimos que, en *The Human Condition*, Arendt identifica tres fragilidades de la acción: la irrevocabilidad, el anonimato y la imprevisibilidad. Como contracara de las dificultades que entrañan dichas características, presenta dos facultades propias de la actividad política *par excellence*, a saber, la promesa y el perdón. Ambas conforman lo que Austin denominó “enunciados performativos” y alteran la temporalidad de los agentes que involucran. Por un lado, la promesa, definida por Nietzsche como la memoria de la voluntad, crea un compromiso y brinda a los hombres un futuro, asegurando, como dice Arendt, islas de certezas en un océano de incertidumbre. Por otro lado, el perdón permite un nuevo comienzo al dejar atrás las pesadas consecuencias de los errores que hayamos cometido en el pasado. De esta manera, mientras que la promesa aparece asociada a la memoria, el perdón se inscribe en la órbita del olvido. Pero, en rigor, hay una copertenencia entre memoria y olvido y no así una concepción antitética. Las elaboraciones sobre el tiempo pasado dependerán, en definitiva, de los modos en que lo reconstruimos a partir de los rastros, convertidos en archivos o resignificados en nuestra conciencia.

I 21

¹⁵ Jacques Derrida (1999) propone de forma brillante una serie de preguntas y problemas al respecto en *El siglo y el perdón*.

¹⁶ Resulta iluminador referirnos aquí a la idea de conceptos contrarios-asimétricos planteada por Koselleck (1993), quien muestra la semántica histórico-política de ellos. Se trata de pares conceptuales en los que o bien “está implicado lingüísticamente el reconocimiento recíproco” o bien se apele a características peyorativas para marcar la distinción: “Llamaremos ‘asimétricas’ a aquellas coordinaciones desigualmente contrarias y que solo se aplican unilateralmente” (1993: 205). A partir de un análisis tal, sería posible, a su vez, movilizar sus vínculos con la promesa y el perdón en relación con la temporalidad.

La promesa y el perdón también pueden pensarse en un plano colectivo. Además, ambos dependen de la pluralidad: no podrían jamás objetivarse de forma aislada, por eso se vuelve importante la presencia de otros. Prometer socialmente el recuerdo de víctimas de eventos violentos conlleva, por ejemplo, la posibilidad de salvar esas historias del olvido absoluto, y el espacio público de la pluralidad es el que permitirá que esas acciones redentoras tengan lugar. Sabemos, empero, que, más allá de que contemos con las garantías que proporcionan las promesas, la acción es impredecible. Si quisiésemos colmar el espacio público de promesas categóricas, nunca tendríamos espacio para lo nuevo, puesto que todo acontecimiento se cifraría en cálculos infinitos. Pero tanto en nuestras narraciones de los hechos pasados como en las crónicas presentes y también en los pronósticos del futuro, el sentido siempre permanece abierto, comprendido en el ámbito de la libertad. La existencia potencialmente infinita de rastros del pasado nos puede sorprender en cualquier ocasión, redireccionando nuestras investigaciones sobre los eventos involucrados y también despertando y llevando a la conciencia de los individuos acontecimientos olvidados con anterioridad o mantenidos estrictamente en el ámbito privado. De allí que no podamos centrarnos de manera exclusiva en el conocimiento del pasado para vaticinar tiempos venideros. Como señalamos en el inicio del artículo, la interpretación arendtiana de historia excede el plano de lo contingente al depender teóricamente de su definición de acción. Y lo que esta proporciona son, en rigor, terrenos movedizos que pueden catapultar recuerdos pretéritos, los cuales en principio aparecen como objetos nimios que, con posterioridad, logran convertirse en fuentes históricas. Esta naturaleza inestable es propia de un concepto de historia arendtiano que acoge las interrupciones no como un problema a zanjar, sino como movimientos constantes e inherentes a los que tendremos que estar atentos cuando de narraciones históricas se trate.¹⁷

BIBLIOGRAFÍA

- Amat, D.** (2015), “Totalitarismo, crisis del juicio y acción: Una reflexión acerca de la actualidad de las observaciones de Arendt sobre los regímenes totalitarios”, *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas*, 3: 72-101.
- Arendt, H.** (1995), *De la historia a la acción* (Barcelona: Paidós).
- Arendt, H.** (1996), *Entre el pasado y el futuro* (Barcelona: Península).

¹⁷ Agradezco a Nicolás Di Natale por su lectura y comentarios, a través de los cuales sumé en este artículo algunas citas, sobre todo, del *Denktagebuch*.

- Arendt, H.** (2002), *La vida del espíritu* (Barcelona: Paidós).
- Arendt, H.** (2005), *Ensayos de comprensión: 1930-1954* (Madrid: Caparrós).
- Arendt, H.** (2006), *Diario filosófico, 1950-1973* (Barcelona: Herder).
- Arendt, H.** (2008a), *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós).
- Arendt, H.** (2008b), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Arendt, H.** (2009), *¿Qué es la política?* (Buenos Aires: Paidós).
- Austin, J.** (2008), *Cómo hacer cosas con palabras* (Buenos Aires: Paidós).
- Birulés, F.** (2005), “Memoria, inmortalidad e historia en Hannah Arendt”, en M. Cruz y D. Brauer (eds.), *La comprensión del pasado: escritos de filosofía de la historia* (Barcelona: Herder, 145-159).
- Derrida, J.** (1999), *El siglo y el perdón* (Buenos Aires: Ediciones de la Flor).
- Di Pego, A.** (2016), *Política y filosofía en Hannah Arendt* (Buenos Aires: Biblos).
- Guasch, A. M.** (2005), “Los lugares de la memoria: el arte de archivar y de recordar”, *Materia. Revista del Departamento de Historia del Arte*, 5: 157-183.
- Hoffmann, S. L.** (2010), “Koselleck, Arendt, and the Anthropology of Historical Experience”, *History and Theory*, 49: 212-236.
- Huysen, A.** (2004), “Resistencia a la memoria: los usos y abusos del olvido público”, *XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. (Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação).
- Jalušič, V.** (2021), “Arendt, Koselleck, and Begreifen: Rethinking Politics and Concepts in Times of Crisis”, *Filozofski Vestnik*, 42(1). DOI: 10.3986/fv.42.1.05
- Kant, I.** (2010), *Antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Losada).
- Keedus, L.** (2011), “Hannah Arendt’s ‘Histories’: A Contextual Perspective”, *Philosophical Topics*, 39(2): 53-69.
- Koselleck, R.** (1993), *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós).
- Koselleck, R.** (2010), *historia/Historia* (Madrid: Trotta).
- Losiggio, D.** (2020), “Universal y afectiva: la esfera pública en el pensamiento político feminista”, *Las Torres de Lucca*, 9, 17: 139-165.
- Naishtat, F.** (2005), “Promesa más allá del sujeto”, *Jornada en conmemoración a la muerte de Ricœur* (Buenos Aires: Centro Franco-Argentino de Altos Estudios).
- Nietzsche, F.** (2007), *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal).
- Ricœur, P.** (2008), *Sí mismo como otro* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Traverso, E.** (2011), *El pasado, instrucciones de uso* (Buenos Aires: Prometeo).

I 23

Recibido: 15-09-2023; aceptado: 09-11-2023

Los sentidos del nacimiento y el nacimiento del sentido en la fenomenología de M. Merleau-Ponty

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

I 25

DOI: 10.36446/rlf2024402

Resumen: Este trabajo se propone hacer patentes la recurrencia y la centralidad de la noción del nacimiento en el conjunto de la obra de Merleau-Ponty, adoptándola como clave alternativa para la comprensión de otros problemas y conceptos usualmente privilegiados en el estudio de su filosofía (tales como la relación entre percepción, lenguaje y pensamiento, la corporalidad, la intersubjetividad, la naturaleza o la temporalidad). Se distinguen esquemáticamente tres sentidos del nacimiento en su obra (como origen, entrelazamiento e institución de novedad y singularidad) y se analiza el modo en que se relacionan entre sí, abordándolos en conexión con sus antecedentes fenomenológicos en Husserl. Secundariamente, a lo largo del desarrollo se señalan algunas convergencias y contrastes con desarrollos asociados de Arendt, Sartre, Patočka y Bergson.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Palabras clave: Fenomenología, intercorporalidad, nacimiento, Merleau-Ponty, Husserl.

The Senses of Birth and the Birth of Sense in M. Merleau-Ponty's Phenomenology

Abstract: This paper aims to highlight the recurrence and centrality of the notion of birth in the whole of Merleau-Ponty's *corpus*, adopting it as an alternative key for understanding other problems and concepts usually privileged in the study of his philosophy (such as the relationship between perception, language and thought, corporeality, intersubjectivity, nature or temporality). Three senses of birth are schematically distinguished in his work (as origin, intertwining, and institution of novelty and singularity) and the way in which they relate to each other is analyzed, addressing them in connection with their phenomenological sources in Husserl. Secondly, over the course of the article some convergences and contrasts with close theoretical developments of Arendt, Sartre, Patočka and Bergson are pointed out.

Key-words: Phenomenology, intercorporeality, birth, Merleau-Ponty, Husserl.

26 |

1. Introducción: la filosofía como interrogación acerca del nacimiento

La cuestión del nacimiento ha adquirido en la discusión filosófica actual un singular interés, en contraste con la atención predominante que otorgó la tradición filosófica occidental desde la Antigüedad al problema de la muerte y la mortalidad. La vigencia del tema puede observarse en muy variadas subdisciplinas filosóficas e interdisciplinas, desde las teorías feministas, la bioética o las teorías políticas inspiradas en el concepto arendtiano de natalidad, hasta las fenomenologías del “evento”, lo “inaparente” y los “fenómenos-límite”¹. En el contexto fenomenológico, diversos comentarios abordan focalmente la figura del nacimiento en los desarrollos de Ricoeur, Patočka, Beauvoir, Levinas o Marion, por ejemplo.² Por su parte,

¹ Cf. por ejemplo Young (2005), Oksala (2016), LaChance Adams y Lundquist (2013), Tong (1997), Diprose y Ziarek (2018), Schott (2010), Dastur (2000), Steinbock (2017).

² Cf. por ejemplo Boccali (2014), García Labrador y Vinolo (2019), Mena Malet (2014).

los estudios merleau-pontianos relegan frecuentemente la cuestión del nacimiento al segundo plano de los “conceptos operativos” (cf. Fink 1957: 325) si no al de los meros tropos retóricos, priorizando otros “conceptos temáticos” de su filosofía tales como los de la corporalidad, el comportamiento, la percepción, la carne o la naturaleza. Sin embargo, algunos trabajos recientes como los de Beith (2018), Tin (2014), Robert (2000), Jacquet (2013) o Snively (2009) subrayan la enorme recurrencia y la centralidad del tema en el conjunto de la obra de Merleau-Ponty. En franco contraste con la definición platónica de la filosofía como una “ejercitación en el morir” (*Fedón* 67e), el fenomenólogo la define como “la voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente” (Merleau-Ponty 1967: xvi)³. De este modo, liga estrechamente su proyecto con el de Husserl, para quien “toda la filosofía” habría consistido en “restituir una potencia de significar, un nacimiento del sentido” (Merleau-Ponty 1964: 203). Si la fenomenología pretende describir los fenómenos, Merleau-Ponty insiste en que esto significa expresar el aparecer de lo que aparece y caracteriza este aparecer como un “nacer”, lo que hace de la fenomenología una interrogación acerca del nacimiento: los fenómenos son, según una bella fórmula de *Phénoménologie de la perception*, “la cuna de las cosas” (1967: 71).

La persistencia y centralidad de esta figura del nacimiento a lo largo de la evolución del pensamiento del filósofo puede comprobarse no solo al recordar la reiterada propuesta de su *Phénoménologie* de describir los fenómenos “en estado naciente”: sus cursos de psicología (1949-52) se enfocan precisamente en la psicología infantil, sus cursos sobre la institución (1954-55) consideran este último concepto como estrechamente ligado al del nacimiento (Merleau-Ponty 2003: 37-38), sus cursos sobre la naturaleza (1956-58) desde el mismo inicio asocian su sentido con el nacer (Merleau-Ponty 1995: 19), y la obra inconclusa que proyectaba publicar tenía entre sus títulos tentativos los de *L'origine de la vérité* y *Généalogie du vrai* (cf. 1964: 9). Por sí misma, esta recurrencia del problema debería precavernos de considerar el nacimiento como un mero concepto operativo o un simple tropo frecuente en su obra, para pasar a verlo en cambio como un concepto central de su filosofía.

Al recorrer los capítulos de *Phénoménologie*, obra capital del autor, se constata que cualquiera sea el objeto sobre el que se enfoca la reflexión filosófica —el tiempo, el espacio, el lenguaje, el pensamiento, la percepción, el sujeto o el mundo—, el fenomenólogo cifra lo distintivo de la mirada o del preguntar filosófico precisamente en su atención al aparecer —en el sentido

I 27

³ En este caso y en lo sucesivo, cada vez que a una cita en español corresponda una referencia de una obra en otro idioma la traducción es propia.

preciso del “nacer”– de aquello que adopta como tema. Así, por ejemplo, al abordar la fenomenología del espacio, se refiere a “la búsqueda del espacio, y en general de la experiencia en estado naciente” (1967: 337-338). Al considerar la cuestión del tiempo, reitera similarmente que “el problema consiste, ahora, en explicitar este tiempo en estado naciente y en situación de aparecer, siempre sobrentendido por la *noción* de tiempo” (1967: 475)⁴. Al referirse al sujeto y el objeto de la percepción o del conocimiento señala la necesidad de “reencontrar, más acá de la idea del sujeto y de la idea del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas” (1967: 254). Más puntualmente, respecto del primero de estos dos términos, afirma que pretende “describir el fenómeno del mundo, es decir su nacimiento para nosotros en este campo en que cada percepción nos resitúa” (1967: 296). Correlativamente, acerca de la conciencia, se refiere a la necesidad de no pasar por alto “este acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento” (1967: 517). El problema central de *Phénoménologie*, es decir, la percepción, es descrito como un “co-nacimiento” del sentiente y lo sensible: el primero “co-nace/co-noce (*co-naît*) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él” (1967: 245). Incluso el análisis del cuerpo, tema clave de esta obra y de su entera filosofía, se introduce al comienzo de la Primera Parte por la precisa razón de que él es el “punto decisivo de la génesis del mundo objetivo” (1967: 86). Puede concluirse con Tin, en suma, que para Merleau-Ponty “pregnancia y nacimiento, lejos de ser metáforas marginales, resumen la esencia misma de la empresa fenomenológica” (Tin 2014: 262).

El rasgo que distingue a la mirada filosófica de la mirada cotidiana, así como de la mirada científica, consiste precisamente para Merleau-Ponty en la atención que la primera presta al nacimiento de aquello sobre lo que se vuelve, mientras que en las otras dos el nacimiento es ocultado u olvidado, y la experiencia se ha “amputado de sus orígenes” (1967: 51): “la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada” (1967: 69). La “función de la filosofía”, en la definición del filósofo, consiste en resituar la evidencia

en el campo de experiencia [...] en el que surge, y aclarar su nacimiento. Si, al contrario, la utilizamos sin tomarla por tema, nos volvemos incapaces de *ver* el fenómeno de la percepción y el mundo que en ella nace [...], fundimos el *mundo* percibido en un *universo* que no es más que este mismo mundo amputado de sus orígenes constitutivos (1967: 51).

⁴ En esta cita, así como en el resto del artículo, se conservan los subrayados de los textos originales citados, excepto cuando se aclara que el énfasis es agregado.

Es necesario despertar la conciencia “a su propia historia que estaba olvidando, ese es el verdadero rol de la reflexión filosófica” (1967: 40). La mirada filosófica significa entonces un “quiebre” respecto de la experiencia cotidiana como así también respecto de la experiencia científica, en la medida en que implica recordar, revivir o retornar a ese acontecimiento originario que permanece oculto para ellas. La duda cartesiana y la reducción fenomenológica proponen, cada una a su modo, un giro radical respecto de las miradas –científica o cotidiana– que dan por hecho un mundo ya constituido, pero si ese giro acaba aislando un ámbito inmutable de representaciones (en el primer caso) o de esencias (en el segundo), se pierde de vista nuevamente el carácter naciente del fenómeno que era su intención original sacar a la luz. Acerca de la *epoché*, Merleau-Ponty afirma que la ruptura de la familiaridad con el mundo “no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo” (1967: viii), es decir, su nacimiento. Y refiriéndose a la duda cartesiana como emblema del giro filosófico de la mirada, advierte que “para llevar a cabo su proyecto de radicalismo, tendría que tomar por tema ese lazo umbilical que siempre la liga al Ser” (1964: 144). En suma, “el primer acto filosófico sería, pues, el de reencontrar [...] el sistema ‘Yo-e1 Otro-las cosas’ en estado de nacimiento” (1967: 69).

Como puede observarse en estas profundas referencias del fenomenólogo a la figura del nacimiento, esta adquiere diversos matices semánticos en distintos sectores y problemas de su reflexión, que propondré aquí agrupar esquemáticamente en tres niveles de análisis. A su vez, estos tres sentidos generales que adopta la figura pueden relacionarse, siguiendo las indicaciones del mismo filósofo, con conceptos específicos de la fenomenología husserliana. En primer lugar, Merleau-Ponty se refiere frecuentemente al nacimiento del sentido, y más específicamente al nacimiento u origen del sentido lingüístico y del concepto en la percepción sensible, asociándolo a los conceptos husserlianos de *Genesis* (cf. Hua I) y de *Fundierung* (“fundación”/“fundamentación”; cf. Hua XIX: III, §§14, 16, 21). En segundo lugar, la percepción misma es descripta como un co-nacimiento y el sujeto de la percepción como (co-)nacido, lo que evoca la noción husserliana de *Ineinander* (“uno-en-otro”; e.g. Hua VI: §71), que Merleau-Ponty traduce filosóficamente como *entrelacs* y *chiasme*. En tercer lugar, lo “naciente” comporta para el filósofo un sentido de novedad y singularidad, sentido que puede asociarse con las nociones husserlianas de *lebendige Gegenwart* (“presente viviente”; cf. Hua X)⁵ y de *Stiftung* (“fundación” o *institution*, en la traducción

I 29

⁵ Husserl desarrolla su concepción del presente viviente particularmente con posterioridad a las referidas lecciones tempranas sobre el tiempo, por ejemplo, en los manuscritos de Bernau

preferida por Merleau-Ponty; cf. Hua VI, Beilage III). Estos tres niveles de sentido del nacimiento se solapan e interrelacionan de modo escalonado, por lo que convendrá abordarlos consecutivamente. El análisis de cada uno de ellos muestra sus límites y la necesidad de adoptar el punto de vista del siguiente para no perder de vista el esencial dinamismo del fenómeno –aquel “estado naciente”– que persigue la reflexión filosófica, de tal modo que, si bien cada uno de los primeros posee una acotada validez, solo en el tercero revelan retrospectivamente su sentido pleno.⁶

2. La cuna de las cosas: el nacimiento como génesis

En primer lugar, si considerar filosóficamente el lenguaje o el pensamiento significa interrogarse acerca de su nacimiento, esto implica considerarlos genéticamente, es decir, como fundados en algo cuya existencia ellos suponen, que los precede y en lo cual y desde lo cual surgen, a saber, el sentido silencioso, antepredicativo y preconceptual ya presente en la percepción sensible. Si *Phénoménologie* ya afirma que “la significación nace en la cuna de lo sensible” (1967: 28), los últimos escritos de Merleau-Ponty reiteran concordantemente que “nuestra experiencia del ser bruto [...] es para nosotros como el cordón umbilical y la fuente de sentido” de donde surge toda lógica (1964: 209). La serie genética percepción-lenguaje-pensamiento que el fenomenólogo tiene en mente desde su *Phénoménologie* hasta sus últimos cursos y escritos le permite pensar que el pensamiento está enraizado o implantado en el cuerpo y en lo percibido por la intermediación del lenguaje, concebido él mismo, a su vez, como una modalidad compleja de la expresión corporal gestual (cf. 1967: 203–232). Uno de sus últimos cursos resume esta serie triple de derivación genética afirmando que hay una “arquitectónica [...] [que] surge en el cuerpo” (1995: 290), un “logos del mundo sensible y un espíritu salvaje que animan el lenguaje (e indirectamente el algoritmo,

30 |

(Hua XXXIII), *Análisis sobre la síntesis pasiva* (Hua XI) y los manuscritos del grupo C (Hua M VIII). Para una exposición de estos sucesivos análisis husserlianos de la noción cf. Osswald (2016: 95-106) y Walton (2015: 79-116).

⁶ Beith (2018) también adopta una triple caracterización de la “pasividad generativa” y del “nacimiento del sentido” en Merleau-Ponty, que muestra diversos puntos de contacto con los análisis que siguen. Sin embargo, el esquema triple que propongo aquí no está, como el de Beith, montado sobre las etapas estática, genética y generativa del pensamiento husserliano, sino que pretende deslindar estructuralmente los distintos sentidos del nacimiento tal como se presentan en la obra misma de Merleau-Ponty.

la lógica)” (1995: 290). Así, “el espíritu no es lo que desciende en el cuerpo para organizarlo, sino lo que emerge de él” (1995: 188). La emergencia de lo intelectual desde lo sensible ya era descrita desde *Phénoménologie* en términos de “nacer” y “brotar”, al sostener que “no hay juicio que no brote de la configuración misma de los fenómenos” (1967: 431), por lo que el sentir “nos representa lo que es ‘antes’ del espíritu, evoca su nacimiento y reclama un análisis que clarifique la ‘genealogía de la lógica” (1967: 56). Se comprende así que al analizar en aquella obra las relaciones entre las funciones visual e intelectual Merleau-Ponty declare necesario adoptar el método de una “fenomenología genética” (1967: 147). Paralelamente, al abordar la cuestión del lenguaje en la misma obra afirma que el análisis será superficial “mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio” (1967: 214). Sus últimos escritos proponen, igualmente, la tarea de describir “el nacimiento de la palabra como una burbuja en el fondo de [la] experiencia muda” (1964: 167).

Ciertamente, Merleau-Ponty parece en ocasiones comprender los términos temporales de origen o de génesis según un modelo espacial de estratos fundados y fundantes, inferiores y superiores, como cuando afirma que “la certeza de la idea no funda la de la percepción, sino que se apoya en ella” (1989: 42). Sin embargo, este modelo espacial resulta equívoco si no es comprendido según los términos temporales del origen o la génesis, y más aún, si la génesis no es comprendida a su vez, más radicalmente, según la singular temporalidad propia del nacer. Entre percepción, lenguaje y pensamiento, de acuerdo con *Phénoménologie*, se establece

I 31

esta relación de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung*: el término fundante [...] es primero en el sentido de que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide reabsorberlo jamás, y aun así, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado de él, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta (1967: 451).

La compleja relación de fundación a la que alude el párrafo no puede entenderse en términos de causalidad, de condición lógica de posibilidad, ni tampoco según un modelo simple de estratos o capas superpuestas.⁷ En tales modelos los términos mantienen relaciones exteriores como las de un antes

⁷ Merleau-Ponty critica precisamente esta última opción al considerar el problema del lenguaje (cf. 1967: 220-221).

y un después netamente distinguibles, un antecedente y un consecuente, o un arriba y un abajo. En cambio, la relación de *Fundierung* tal como Merleau-Ponty propone comprenderla aquí denota relaciones interiores como las características del nacimiento, donde un término está grávido del otro, lo lleva en sí mismo de modo germinal o incoativo y le da origen desde sí mismo, transformándose a sí mismo al hacerlo. Lo nacido, por su parte, brota en el primero y desde el primero y, aun si se desprende de él —“lo que le impide reabsorberlo jamás” (1967: 451), como dice el párrafo— no deja de estar hecho internamente de aquello de lo que surgió y de transmutar retroactivamente su sentido.

Estas peculiares relaciones entre las tres dimensiones (perceptiva, lingüística e intelectual) pueden verse plasmadas en la siguiente afirmación tardía, referida al lenguaje en sus relaciones con el “saber previo” que supuestamente solo haría manifiesto *a posteriori*: “porque no hablamos solamente de lo que sabemos, como para exhibirlo, sino también de lo que no sabemos, para saberlo, y [...] el lenguaje en su hacerse (*se faisant*) expresa [...] una ontogénesis de la que es parte” (1964: 139). Por un lado, el lenguaje no expresa un concepto ya conocido o un significado ya poseído intelectualmente, porque este último nace del primero. Por otro, si bien el lenguaje se funda en la experiencia perceptiva y nace de ella, esta última tampoco es una capa autónoma y cerrada en la que residiría un sentido previamente acabado que el lenguaje solo reflejaría y expresaría. La percepción motiva por sí misma la expresión lingüística y esta participa retroactivamente de la constitución del sentido de la primera, tal como sucede entre un término genitor y otro engendrado: “hablar o escribir es *traducir* una experiencia, pero una experiencia que solo se convierte en texto por el habla que suscita” (1969: 34-35).

Al considerarlas desde la perspectiva del nacimiento, Merleau-Ponty comprende entonces de un modo original las relaciones de fundamentación y génesis entre percepción, lenguaje y pensamiento. Por un lado, cada estrato o dimensión fundado o fundante no tiene piso, techo o límites discretos, sino que es perforado por aquello que sostiene y desfondado por aquello en lo que se apoya. Por otro lado, considerado temporalmente, cada dimensión genética o momento de la serie no puede ser abordada por sí misma, como lo que ella *es* (en presente) en sí misma con independencia de lo que fue o será, puesto que por ser engendrada no se desprende nunca de un pasado extraño que la originó, y por ser generadora contiene en sí misma, en germen, un futuro inanticipable distinto de sí misma. Se comprueba así que el nacimiento no es meramente una metáfora marginal para aludir retóricamente a otros conceptos que sí serían estrictamente filosóficos, como los de fundamentación o de génesis. El nacimiento, en cambio, comporta por sí mismo para Merleau-Ponty un estatuto filosófico central, siendo incluso para el

fenomenólogo la clave desde la cual reinterpretar originalmente el sentido de otros conceptos de más larga tradición.

Ahora bien, comprender el primer término de esta serie temporal, el estrato inferior o la fuente de sentido –i.e., la percepción sensible– en términos de nacimiento impide considerarlo como un punto de arribo o un fundamento último donde se detiene el movimiento de retorno al origen que Merleau-Ponty asignaba a la filosofía como su tarea más propia:

la filosofía no busca la adecuación sin palabra a una vivencia inmediata [...]. El re-comienzo, la reconquista del ser desde el olvido, la distracción y el hábito, el re- de la filosofía [...] no apela a una coincidencia perdida que se trataría de restablecer [...]. El retorno filosófico es también una partida (Merleau-Ponty 1996: 372, 374-375).

Como hace explícito el mismo filósofo, el camino que propone no persigue el nacimiento del pensamiento en el lenguaje y de este en la percepción para detenerse allí, sino que el retorno a la percepción se emprende solo en función de hacer patente el nacimiento del sentido: “No se trata de reducir el saber humano al sentir, sino de asistir al nacimiento de ese saber” (1989: 67-68). La percepción, reconoce, está efectivamente “en el primer plano de nuestra investigación [...] [pero] no como función sensorial simple que explicaría las demás, sino como arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro del pasado, de lo imaginario, de la idea” (1964: 210).⁸ Arribar a la percepción como fuente de sentido nos conduce entonces a relanzar la pregunta acerca del nacimiento, ya que la percepción y el sujeto que percibe son también nacidos y nacientes: el sujeto percipiente “funciona por aplicación de un pacto pasado entre nuestro nacimiento, nuestro cuerpo y el mundo [...]; es como un nacimiento continuo, *aquel* a quien una situación [...] ha sido dada a manifestar, y lo es a cada instante de nuevo” (2000: 40-41).

I 33

3. Opacidad, anonimato y pasividad: el nacimiento como entrelazamiento

Para proseguir esta búsqueda del sentido del nacimiento se hace necesario entonces volver la mirada hacia la dimensión del nacimiento del sentido o la “cuna del sentido”, es decir, la percepción sensible,

—

⁸ Robert (2000) analiza con precisión este contraste entre el retorno al origen en el sentido propuesto por Merleau-Ponty y la búsqueda de un fundamento.

que es descripta por el fenomenólogo precisamente como un “co-nacimiento” del yo percipiente y el mundo percibido: el sujeto de la percepción, como adelantamos, es definido como “una potencia que co-nace (*co-naît*) a un cierto medio de existencia” (1967: 245). Introducir la figura del co-nacimiento en la descripción fenomenológica de la percepción intenta dar cuenta del hecho —simple y patente, pero a la vez paradójico— de que esta se realiza “desde alguna parte sin encerrarse en su perspectiva” (1967: 81). Las cosas aparecen cuando un sujeto percipiente las “alumbra”, y aparecen desde su perspectiva (como “naciendo de él”). Pero por otro lado, y simultáneamente, la sola percepción de algo necesita que esta perspectiva subjetiva se presente a sí misma como parcial, siendo acompañada indefectiblemente por un horizonte de otras latentes que son propias de lo percibido (sus escorzos posteriores o el fondo, por ejemplo), entre las cuales la propia se recorta o de las que surge⁹. Así, si es “a través de mi surgir en el mundo que el tejido tiene un sentido” (1967: 491), también a la inversa el mundo puede ser declarado “cuna de las significaciones” (1967: 491), de tal modo que “el sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo ‘subjetivo’” (1967: 491-492). Esta descripción fenomenológica es vertida en términos ontológicos en la última filosofía de la carne de Merleau-Ponty, cuando afirma que las cosas surgen por “dehiscencia” o “fisión” de la carne del sujeto, e inversa y simultáneamente, el cuerpo percipiente surge del enroscamiento y división de la carne del mundo (1964: 192, 185), estando ambos entrelazados quiasmáticamente en su propio ser. Como resume Merleau-Ponty en una nota inédita: “La ontología consiste en formular este nacimiento y co-nacimiento, en encontrar un más allá del naturalismo y del idealismo” (cit. en Saint Aubert 2004: 255).

34 |

En función de este co-nacer pueden comprenderse las razones parciales que dan sustento al idealismo (en tanto el mundo nace de la conciencia) y al realismo (en tanto la conciencia es nacida del mundo), pero en función suya también se advierten los límites de ambos, por cuanto ninguno de los dos da cuenta de este co-nacimiento como tal. Tanto las gnoseologías intelectualistas modernas como la psicología o la fenomenología en su vertiente idealista habrían dado cuenta de la primera dirección y en ello residiría su valor parcial. Por ejemplo, respecto de la primera, afirma Merleau-Ponty que “la reflexión psicológica nos obliga [...] a resituar el mundo [...] en su cuna de conciencia, [...] a buscar su surgimiento primero en la conciencia” (1967: 40). Pero en dirección contraria, las teorías científico-naturales de la percepción encuentran también su razón parcial en

—

⁹ En términos de *Le Visible et l'Invisible*, “mi cuerpo solo ve porque forma parte de lo visible desde donde eclosiona” (1964: 201).

tanto expresan la dependencia de la conciencia respecto del mundo que las primeras olvidan: “mientras la fenomenología no se haya convertido en fenomenología genética los retornos ofensivos del pensamiento causal y del naturalismo estarán justificados” (1967: 147). Ir más allá de estos dos puntos de vista reconociendo su verdad relativa significaría entonces desarrollar una “fenomenología genética”, reinterpretando la génesis en el sentido puntual en que vimos en el apartado anterior que Merleau-Ponty propone hacerlo, esto es, como nacimiento: la conciencia “solo puede atribuirse este poder de constitución universal ignorando el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento” (1967: 517). Una conciencia nacida es, en los términos del filósofo, “una conciencia para la cual el mundo ‘va de suyo’, que lo encuentra ‘ya constituido’ y presente incluso dentro de sí misma” (1967: 517). Y, sin embargo, considerando el nacimiento como co-nacimiento, agrega la precisión de que “nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero también nunca completamente constituido” (1967: 517).

Si hasta este punto nos referimos al nacimiento en relación con el sujeto percipiente y su percepción presente, el párrafo al que pertenece esta última cita —uno de los que más explícitamente se refieren al nacimiento en *Phénoménologie*—, muestra que este nivel de análisis comprende en sí mismo varios otros con los que está íntimamente ligado. Es claro que uno de los sentidos más inmediatos de caracterizar a la conciencia como nacida es subrayar su carácter corporal, tesis fundamental que recorre la obra. Ahora bien, la definición del nacimiento recién citada aparece como respuesta a la pregunta “¿qué es la libertad?”, al intentar delimitar la “parte de la libertad” individual o de la acción presente, y “la parte de la situación” o de la determinación social e histórica (aún si declarará “imposible” y “abstracta” esta delimitación) (1967: 517). Se hace patente entonces que introducir el hecho del nacimiento en el contexto de esta discusión cumple la función de revelar no solo la íntima relación de la conciencia con su cuerpo, sino también y simultáneamente del yo con sus otros (a.), y del presente con su pasado (b.).

En primer lugar (a.), una conciencia corporal es nacida de un mundo no solo natural sino interhumano, y por ello solo puede existir “en situación”: un ser humano es solo “un nudo de relaciones”, afirma ya *Phénoménologie* (1967: vii, 520). Los cursos de La Sorbonne señalan que Husserl esbozó dos direcciones de análisis para pensar la intersubjetividad: una de ellas parte del yo y accede por empatía a la conciencia extraña, mientras que otra —la que Merleau-Ponty adopta— descarta esa precedencia del yo y sigue el modelo de una inter-constitución del yo y sus otros (1988: 41). Un curso posterior (1958) acerca de Husserl reitera esta idea al referirse a la Parte III de la *Krisis*:

I 35

Ya no tenemos que comprender cómo un Para Sí puede pensar a otro a partir de su soledad absoluta, o cómo puede pensar un mundo preconstituido en el mismo momento en que lo constituye: la inherencia del sí al mundo o del mundo al sí, del sí al otro y del otro al sí –lo que Husserl llama *Ineinander*– es silenciosamente inscrita en una experiencia integral (1968: 152).

Al comentar *Ideen II* Merleau-Ponty afirma que “el otro y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad” (1960a: 213), y en la misma línea sus cursos sobre *La nature* sostienen que un cuerpo “está en circuito con los otros [cuerpos]. Pero esto, por su propio peso de cuerpo” (1995: 288). El sujeto corporal y nacido, en suma, no es algo que posea una existencia *per se* y además mantenga relaciones con otros, sino que se constituye en estas relaciones y no es nada por sí mismo fuera de ellas, las cuales lo hacen ser y ser quien es. Esta falta de independencia ontológica socava sus pretensiones de individualidad absoluta y de libertad incondicionada: “no puedo ya fingir ser una nada y escogerme continuamente a partir de nada” (1967: 515), afirma discutiendo con Sartre. Este último habría descrito “en su obscena evidencia la raíz, lo viscoso o la historia, [...] la situación [...] [y] el mundo social” (1955: 185), y, sin embargo, paradójicamente, “su pensamiento está en rebelión contra ese medio, no encuentra en él sino una invitación para [...] recomenzar *ex nihilo* todo ese mundo que le asquea” (1955: 185). La viscosidad intercorporal que evoca el nacimiento y que hace que la conciencia no pueda existir de modo autónomo ni desligarse de sus “sucios orígenes”¹⁰ se contrapone aquí a la asepsia de la creación *ex nihilo*, como suponiendo un ser que se apoya sobre sí mismo. Este segundo sentido del nacimiento muestra ciertas afinidades y resonancias con la descripción de Patočka del arraigo (*enracinement*) en el mundo y la acogida intersubjetiva como primer movimiento de la existencia humana, nociones que el mismo autor refiere a Merleau-Ponty (cf. Patočka 1988a; 1988b: 58; Jacquet 2013: 77).

Por otro lado (b.), una conciencia nacida posee un pasado personal que puede recoger en su presente recordándolo, pero que –en los términos de Merleau-Ponty– se funde con las brumas de un pasado impersonal o “informe” (1967: 399) que no puede recordar puesto que nunca lo vivenció en presente, aun si es su propio pasado. “Un pasado que nunca fue presente” (1967: 280), “absoluto” (Merleau-Ponty 1967: 160) e inmemorial como el de su nacimiento impide definitivamente a la conciencia recoger en el pre-

¹⁰ Extrapolo aquí libremente una expresión que Merleau-Ponty utiliza en otro contexto: refiriéndose a lo trascendental, afirma que “no podrá nunca ser limpiado de la suciedad original de haber sido descubierto *post festum*” (1964: 69).

sente su historia de modo completo y unitario, haciéndola opaca a sí misma y obteniendo así solo “un sí mismo desgarrado” (1995: 285). En la glosa de Waldenfels, nuestra precedencia o retraso originario respecto de nosotros mismos genera “un tipo irreductible de extrañeza [...] [y] una auto-referencia quebrada” (2004: 242). El hecho de ser nacidos y por ello solo existir en relación con el mundo, con los otros o con nuestro propio pasado nos hace patente –en los términos del mismo Merleau-Ponty– “esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto” (1967: 489).

Lo vivido no es jamás totalmente comprensible, lo que comprendo no capta nunca exactamente mi vida y, en fin, nunca formo una sola cosa conmigo mismo. Tal es el destino de un ser nacido, es decir, de un ser que, de una vez y definitivamente, ha sido dado a sí mismo como algo por comprender. [...] En la vida intrauterina, nada ha sido percibido, y por eso nada hay por recordar. [...] Soy llevado en la existencia personal por un tiempo que yo no constituyo (1967: 399).

Conducir la atención al nacimiento de la conciencia tiene entonces, frecuentemente en las referencias del fenomenólogo, el sentido de poner en evidencia los límites de su autonomía, su transparencia, su actividad y su individualidad. Así afirma, por ejemplo, que todo acto se realiza sobre el fondo presupuesto de una pasividad originaria, y que la vida personal se apoya en una existencia prepersonal y anónima: no puedo captar mi nacimiento como una experiencia mía puesto que no soy preexistente a mí mismo, sino solo como un “horizonte prepersonal” (1967: 250), una “natalidad anónima” (1967: 250).

I 37

Es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se me aparezcan como la ejecución de un pacto más antiguo concluido entre X y el mundo en general, que mi historia sea la continuación de una prehistoria de la que utiliza los resultados adquiridos, que mi existencia personal retome una tradición prepersonal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté allí, y que allí señalaba mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo (1967: 293-294).

En la sección previa, atender al nacimiento del lenguaje y el pensamiento nos condujo a descubrir su fundamento en la percepción, y ahora, en esta sección, entender al yo-cuerpo percipiente como nacido nos llevó a revelar su dependencia de los otros, su situación en un mundo y su determinación por el pasado. Sin embargo, nuevamente el análisis se arriesga a

perder de vista el dinamismo del nacer –aquello que según Merleau-Ponty la reflexión filosófica esencialmente persigue– si se conciben estos términos –el yo, el mundo, los otros, el pasado– estáticamente, y a sus interrelaciones como exteriores. Teniendo en cuenta que para el fenomenólogo, como ya observamos, al nacer el mundo está constituido pero nunca completamente constituido (1967: 517), el nacimiento no podría restringirse a ser el índice de una pasividad o una generalidad histórica o social que limita o condiciona exteriormente al sujeto y su acción presente, sino la ocasión para reformular el sentido de la individualidad, de la acción y de la libertad: “nuestro nacimiento o, como Husserl dice en sus inéditos, nuestra ‘generatividad’ funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad o nuestra generalidad” (1967: 489).

4. El brote sin germen: el nacimiento como institución de novedad y singularidad

38 | **C**onsiderar el presente como simplemente condicionado por el pasado supone una concepción del tiempo donde los momentos pasados son antiguos momentos presentes que se alinean en la misma serie de los actuales, empujándolos o sosteniéndolos. Tener en cuenta en cambio el hecho del nacimiento, es decir, concebir “un pasado que nunca fue presente” (1967: 280), implica considerar un momento del tiempo que no se ubica en la línea de la sucesión y no actualiza el futuro esperado ni se conserva como el pasado recordado, fracturando la línea del tiempo. Si en un sentido el nacimiento indica un momento del pasado –un momento en el tiempo–, en otro sentido señala un momento que rompe el hilo del tiempo y no se acomoda como un momento en la serie de los otros. Esto conduce a considerar un tiempo inherentemente quebrado donde los momentos no pueden ser recogidos, anticipados o, en fin, acomodados en una misma línea: seres nacidos y naciéndo

no mantienen bajo su mirada un espacio y un tiempo serial ni la pura idea de las series, sino que tienen a su alrededor un tiempo y un espacio de apilamiento, de proliferación, de intrusión, de promiscuidad –perpetua preñez, perpetuo parto, generatividad [...] (1964: 155).

Pensar en términos de nacimiento las relaciones temporales, las relaciones espaciales o las relaciones intercorporales significa concebirlas como relaciones internas, donde unos términos surgen de otros que en cierto modo llevan a los primeros en sí mismos, y sin embargo al surgir muestran que no

pueden ser contenidos por ellos, desbordándolos y transformándolos: “los hombres y el tiempo, el espacio, están hechos del mismo magma” (1996: 211) como en un “acoplamiento (*emboîtement*), hay una suerte de desbordamiento (*empiétement*) de los cuerpos los unos sobre los otros, y lo que le sucede a uno, su vida y su muerte, metamorfosea la duración, la edad del otro” (1996: 211). Desde esta perspectiva la unidad del tiempo debe ser entendida en nuevos términos como “la coexistencia de presentes imposibles”: “los presentes concatenados en el tiempo no son conciliables en una visión única, de tal modo que abriendo uno se halla detrás suyo otro presente que hace estallar al primero” (1996: 207). El presente es un “presente-desplegable” o “prolífico” (*présent-gigogne*) (1996: 207) cuyos sucesores o sus “hijos” lo ponen en cuestión, siendo a la vez inseparables de él e incompatibles con él: “el pasado que él [el presente] contiene lo descentra, es otro mundo”, y lo mismo puede decirse acerca de su futuro (1996: 207).

Merleau-Ponty advierte que este carácter inaugural y singular que quiebra el orden de la sucesión no es privativo del evento de nuestro propio nacimiento, sino que es inherente a cada momento de nuestra experiencia: “cada conciencia ha nacido en el mundo y cada percepción es un nuevo nacimiento de la conciencia” (1967: 13 n. 1); “mi primera percepción [...] es un acontecimiento siempre presente, [...] soy aún esta primera percepción” (1967: 466). Enfocar la atención en la peculiar temporalidad que revela nuestro nacimiento personal sirve entonces al objetivo de mayor alcance de revelar este aspecto –oculto u olvidado en la cotidianidad– que reviste cada instante y que porta cada pensamiento, palabra, acción o percepción presente “en estado naciente”. El nacimiento revela, por un lado, la inseparabilidad o las relaciones que ligan internamente al yo con sus otros, con el mundo y con su pasado, “y esta adhesión ciega al mundo [...] no interviene solo al principio de mi vida. Es ella la que da su sentido a toda percepción ulterior [...], se recomienza a cada momento” (1967: 294). Cada percepción, así, “marca en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento” (1967: 294). Pero simultáneamente el nacimiento señala la irrupción de la novedad y la singularidad en el seno de estas relaciones: “Cada sensación, siendo en rigor la primera, la última y la única de su especie, es un nacimiento y una muerte” (1967: 250).

El fenomenólogo reconoce que, ciertamente, “una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible. Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe” (1967: 326). Y, sin embargo, hay un aspecto presente en cada percepción, su carácter “naciente”, que no es deudor del pasado, sino que significa una suerte de “invención”, y a la vez no se encuadra en un tipo general, sino que es “único en su especie”, “fuera de serie” o impar:

Cuando contemplo un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar ante mí sus riquezas, deja entonces de ser una alusión a un tipo general, y advierto que cada percepción, y no solamente la de los espectáculos que descubro por primera vez, recomienza por su cuenta el *nacimiento* de la inteligencia y tiene algo de una *invención* genial: para que yo pueda reconocer al árbol como árbol, es necesario que, debajo de esta significación adquirida, la ordenación momentánea del espectáculo sensible vuelva, como *al primer día* del mundo vegetal, a esbozar la idea *individual* de *este* árbol (1967: 54; énfasis agregados).

Phénoménologie ilustra esta novedad, singularidad e incomparabilidad del sentido naciente de cada percepción apelando a la situación de desembarcar por primera vez en una ciudad extraña: las primeras calles que vemos son, “como las primeras palabras de un desconocido, las manifestaciones de una esencia todavía ambigua, pero ya incomparable” (1967: 325). Sus últimos escritos continuarán refiriéndose a esta invención o “creación” de sentido que es inherente a cada experiencia del mundo afirmando que “el ser es *lo que exige de nosotros creación* para que tengamos experiencia de él” (1964: 251).

40 |

Uno de los párrafos de *Phénoménologie* que más extensamente se refiere al nacimiento, en el sentido más llano del nacimiento de un bebé, pone el foco precisamente en este aspecto relativo al surgimiento de lo nuevo, inédito e inanticipable, lo que es único, singular o incomparable, e instituyente de nuevas posibilidades. Con “el acontecimiento de mi nacimiento”, afirma allí,

había en adelante un nuevo “medio”, el mundo recibía un nuevo estrato de significación. En la casa donde nace un niño todos los objetos cambian de sentido, se ponen a esperar de él un trato todavía indeterminado, alguien más, alguien diferente está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse, un nuevo registro, de abrirse (1967: 466).

La idea que expresa este párrafo parece muy cercana a la definición de la acción humana que Arendt esbozará en la década siguiente, al referirse al hecho de que los seres humanos son nacidos, y por ello “cada uno de ellos es un nuevo comienzo [...] [y con] cada uno comienza de nuevo, en un sentido, el mundo” (Arendt 1998: 373). En efecto, la filósofa relaciona la natalidad “con un mundo en el que los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten” (Arendt 2009: 110). Sin embargo, Merleau-Ponty no asocia el surgimiento de la novedad y la singularidad privativamente con la acción humana o la libertad, sino más generalmente

con toda percepción, y más aún, con una generatividad propia de la misma naturaleza. Sus cursos sobre este último concepto comienzan precisamente asociando el sentido originario de *physis* y *natura* con el brotar y el nacer, a los que remitirían la raíz verbal *phyo* y el *nascor* (1995: 19):

El concepto de naturaleza no evoca solamente el residuo de lo que no ha sido construido por mí, sino una productividad que no es la nuestra aunque podamos utilizarla, es decir, una productividad originaria que continúa bajo las producciones artificiales del hombre (1995: 169).

Que “la naturaleza está en el primer día”, como afirma Herr (cit. en Merleau-Ponty 1964: 320), significa para Merleau-Ponty que el mundo está en perpetuo estado de nacimiento, por lo que

lo *Urtümlich* [primordial], lo *Ursprünglich* [originario] no es de antes. Se trata de encontrar en el presente, la carne del mundo (y no en el pasado) un “siempre nuevo” y “siempre el mismo” – Una suerte de tiempo del sueño (que es la duración naciente de Bergson [...]) (1964: 320).

Como sugiere esta última referencia, es probablemente en su lectura de Bergson y de Husserl donde Merleau-Ponty inspira su idea del nacimiento como surgimiento de novedad y singularidad. Respecto del primer autor, en una conferencia de fines de la década del ‘50 sostiene que el valor de la apuesta de Bergson, al conceder al tiempo el lugar central de la reflexión filosófica, no reside tanto en poner el tiempo “en lugar del ser”, sino en comprender el tiempo “como ser naciente” (1960a: 232). Bergson se propone, según Merleau-Ponty, acercarse al tiempo acompañando “su nacimiento continuo que lo hace siempre nuevo” (1960a: 231). Esta filosofía habría, por primera vez, llevado la atención hacia

I 41

el ser naciente, del cual ninguna representación me separa, que contiene por adelantado todas las visiones, aun discordantes, aun imposibles, que podamos tener, que se pone de pie delante nuestro, más joven y más viejo que lo posible y que lo necesario (1960a: 240).

Como hace explícito el párrafo, el ser naciente en su actualidad no se adecúa a lo posible, no actualiza posibilidades ya abiertas por el pasado, sino que su realidad es incluso incompatible con lo antecedido. Si el presente naciente es realización de lo imposible, se comprende que la unidad del mundo solo pueda concebirse como una simultaneidad de perspectivas imposibles.

Por su parte, Husserl había observado en sus lecciones sobre el tiempo que la conciencia del pasado retenido condiciona las anticipaciones o proyecciones, proveyéndonos continuamente de un horizonte de futuro posible (cf. Hua X, §§ 11-13). Más ampliamente, su fenomenología genética añade que este horizonte de futuro posible responde a la sedimentación pasada de habitualidades noéticas y tipos empíricos noemáticos (cf. Hua I, §§ 37-39). Sin embargo, esta anticipación de lo posible abierta por el pasado es continuamente desafiada por el ahora como “punto-fuente”, que no está determinado por el pasado: la impresión originaria “no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen, es creación originaria” (Husserl 2002: 120); es “lo originalmente engendrado, lo ‘nuevo’, lo que ha venido a ser” (Husserl 2002: 121). El brote sin semilla es la elocuente imagen usada por Husserl para llamar la atención a esta dimensión del presente naciente que no deriva del pasado y abre un futuro inanticipable. Es este sentido de realización de lo imposible e institución de nuevas posibilidades, que Husserl atribuía al ahora o punto-fuente de la impresión originaria, el que Merleau-Ponty recoge –a su propio modo– al hablar de cada percepción como una “primera percepción” que no se amolda al campo de posibilidades determinado por el pasado e instituye un sentido inédito, singular, único e irrepetible, que no es el ejemplar o caso de una especie o tipo, y que abre o amplía el campo de lo hasta entonces posible. El fenomenólogo francés reencuentra la misma intuición presente en el concepto husserliano de *Stiftung*, que verterá al francés como *institution*:

42 |

Husserl ha empleado la hermosa palabra *Stiftung* para designar, en primer lugar, esta fecundidad indefinida de cada momento del tiempo, que precisamente porque es singular y pasa, no podrá dejar nunca de haber sido o de ser universalmente y, en segundo lugar, la fecundidad, derivada de la primera, de las operaciones de la cultura que abren una tradición [...] (1969: 95-96).

El curso dedicado específicamente a la institución liga estrechamente esta noción con la del nacimiento. La propuesta del curso de repensar la clásica conciencia constituyente en términos de una subjetividad instituyente se basa, en cierta medida, en que “la conciencia no tiene conciencia de ser *nacida*” (2003: 37) subestimando así su pasividad, su dependencia y su ser en relación con los otros y el mundo (segundo de los sentidos del nacimiento que relevamos). Pero pensar la institución como nacimiento y el nacimiento como institución, como Merleau-Ponty allí propone (2003: 38), tiene también la finalidad de dar cuenta del efectivo surgimiento de la novedad y la singularidad en el seno de estas relaciones: la institución es “una brecha o desviación (*écart*) por relación a una norma de sentido, *diferencia*.”

Es este sentido por desviación, deformación, lo propio de la institución” (2003: 41). Instituir significa instalar “la diferencia, la desviación personal en la norma, hacer la nueva norma por relación a la cual otras desviaciones son posibles” (2003: 41). La figura de la institución permite comprender la dinámica que articula el segundo y el tercer sentido del nacimiento de nuestro esquema, al afirmar simultáneamente que toda percepción y acción personal “vienen desde” un pasado, una sociedad histórica y un mundo natural, pero a la vez no son efectos o consecuencias de sus antecedentes o de su medio, sino que introducen una singularidad en la generalidad de las normas o los campos de posibilidades en los que surgen y de los que surgen. En términos de Merleau-Ponty, cada sujeto implica un “retiro” (*retrait*) del mundo (1964: 23) que no es una separación: nadie sería singular ni nada novedoso, por otra parte, más que en relación con lo general o con lo establecido.¹¹ Como en el arte, “no se crea en el vacío, *ex nihilo* [...] [,] no hay creación absoluta en una soledad absoluta” (1969: 95): se trata de “recomenzar de otro modo y darle al pasado, no una supervivencia que es la forma hipócrita del olvido, sino la eficacia del retomar o la ‘repetición’, que es la forma noble de la memoria” (1969: 96). Ciertamente, lo personal retoma lo colectivo y el presente retoma el pasado, pero si cada obra individual procede de las precedentes a la vez “no puede ser deducida de ellas, recrea el todo. [El] parentesco es sólo retrospectivo: la obra hija deviene obra madre” (2003: 78). Si “cada pintura reencuentra toda la pintura, como cada vida reencuentra todas las vidas” (2003: 78), es porque cada una retoma y reinventa a todas las otras y transforma retroactivamente su sentido.

I 43

Una década antes de sus cursos acerca de la institución, en su *Phénoménologie*, Merleau-Ponty ya hablaba de la existencia como “reanudación” (*reprise*) en términos análogos: “todo lo que somos, lo somos en base a una situación de hecho que hacemos nuestra y transformamos sin cesar por una especie de *escape* que nunca es una libertad incondicionada” (1967: 199). Y posteriormente a aquellos cursos, en 1959, volverá a hallar expresada la misma doble dinámica del nacimiento (o la institución), ya no refiriéndose especialmente a la existencia humana, sino asociándola al desarrollo embriológico de la visión en un ser vivo:

allí hay nacimiento, i.e. una nueva conciencia surge (como surge la vida en la físico-química) por la disposición de un hueco, por la irrupción de un nuevo

¹¹ Ralón ha subrayado agudamente el punto de que “la novedad no le quita al acontecimiento su historicidad” (2020: 74). No hay “creación absoluta sino un deslizamiento o desviación de sentido” (2020: 74).

campo que viene del inter-mundo y no es el efecto de sus antecedentes, no está implicada por ellos, aun si depende de ellos (1995: 271).

El nacimiento o la institución comportan así estas dos caras inseparables: la dependencia e inseparabilidad de un contexto del cual, sin embargo, lo nacido o instituido no es efecto, o por el cual no es absolutamente determinado: desde esta perspectiva, en suma, “la vida no es, como en la definición de Bichat, ‘el conjunto de funciones que resisten a la muerte’, sino una potencia de inventar lo visible” (1995: 248).

Ahora bien, un rasgo propiamente merleau-pontiano que contrasta con los antecedentes bergsonianos y husserlianos mencionados es el haber situado la fuente de esta potencia naciente y creadora en el cuerpo viviente. Cada cuerpo singular puede compararse en este sentido con una obra de arte, que “acaba por segregar ella misma su significación” (1967: 209), y si no es comprendida al principio, “acaba por crearse su público” (1967: 209). Mi cuerpo al percibir, al moverse o al expresarse, no es una cosa en el tiempo, sino que “segrega tiempo” o “hace tiempo” (1967: 267), “segrega en sí mismo un ‘sentido’ que no le viene de ninguna parte [...] [y] esta revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo viviente se extiende [...] a todo el mundo sensible” (1967: 230). En efecto, el cuerpo es para Merleau-Ponty el emblema de nuestro arraigo en la naturaleza y del carácter situado y relacional de nuestra existencia, la superficie de contacto del yo con el mundo y con sus otros: nada en sí mismo fuera de sus relaciones, el cuerpo propiamente no es sino que “inter-es”, es un nudo en la red y está ontológicamente “en circuito” con los otros cuerpos, como ya se observó. De ahí que situar en el cuerpo el nacimiento del sentido no significa otra cosa que situarlo en las relaciones perceptivas y motrices del yo con el mundo, y en las relaciones interactivas y comunicativas con los otros.

Al ubicar el origen del sentido en el cuerpo y entender a su vez el cuerpo de este modo puramente relacional, Merleau-Ponty se distingue de aquellas dos posiciones previamente mencionadas en las que se inspira parcialmente. El nacimiento del sentido no se sitúa en el sujeto o en la conciencia interna y su actualidad fluyente y constituyente del tiempo como para Husserl, quien afirmaba que “tiempos, objetos, mundos en todo sentido tienen en última instancia su origen en el protofluir del presente viviente, o mejor, en el proto-ego trascendental” (HuaM VIII: 4; cit. en Walton 2015: 85). Pero tampoco se sitúa, como para el último Bergson, en una naturaleza o una vida concebida como una entidad o principio cuasi-metafísico que, de no estar ligada a la materia y unida a un organismo sería “pura actividad creadora” (Bergson 1941: 246). La naturaleza en la que Merleau-Ponty sitúa el nacimiento del sentido es en cambio la naturaleza que habitamos, tal

como es vivida en nuestros cuerpos como suelo, pasividad y opacidad, y la naturaleza que nos habita y que incluso somos en tanto corporales, y que es la fuente de nuestra actividad y generatividad: nuestro cuerpo es “un *yo natural*, una corriente de existencia dada, de modo que no sabemos jamás si las fuerzas que nos llevan son las suyas o las nuestras –o más bien, nunca son ni suyas ni nuestras por entero” (1967: 199). Toda nueva visión, palabra o pensamiento “exigen que el sujeto despliegue unos poderes cuyo secreto no posee” (1967: 463). La “apertura” del sentido, en última instancia, es propia del yo-cuerpo y de la naturaleza en su relación de copertenencia recíproca, ya que a la “unidad abierta del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad” (1967: 465). Es por ello que, en última instancia, los dos últimos sentidos del nacimiento que distinguimos –como opacidad, generalidad y pasividad, por un lado, y como novedad, singularidad y generatividad, por otro– no van para Merleau-Ponty en direcciones opuestas: “No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad [...], sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo” (1967: 489).¹²

5. Consideraciones finales

En el transcurso de esta indagación, considerar el lenguaje y el pensamiento como “nacidos” de la percepción sensible (2.) nos condujo a considerar el “co-nacimiento” del sujeto y el mundo en la percepción (3.), lo que a su vez nos guio hacia la comprensión del sentido como perpetuamente “naciente” (4.). Observamos en la última sección que este tercer y fundamental sentido del nacimiento aparece particularmente en los análisis merleau-pontianos acerca de la percepción, pero el alcance de esta tercera figura se extiende retroactivamente a los temas abordados en los dos puntos previos y los cruza transversalmente: es la clave para concebir de otro modo la subjetividad como singularidad y *écart* y el mundo natural como fuente de generatividad (temas de la tercera sección), y está presente incluso en los análisis merleau-pontianos acerca del lenguaje y el pensamiento (abordados en la segunda sección). Así como hay una percepción “naciente”, también a nivel lingüístico Merleau-Ponty alude a una “palabra hablante” (distinta de la “hablada”), caracterizada por el surgimiento de una nueva significación, siendo “aquella en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente” (1967: 229):

¹² Beith resume estas ideas de Merleau-Ponty con su fórmula de una “pasividad generativa”, tema a cuyo análisis dedica su obra (cf. 2018: 92).

La palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto da por primera vez un sentido humano al objeto, si es un gesto de iniciación. Por otro lado, es necesario que las significaciones ahora adquiridas hayan sido significaciones nuevas. Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar —es decir, a la vez de captar y de comunicar un sentido— por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y su palabra (1967: 226).

Considerando la dimensión intelectual, también puede distinguirse un pensamiento “pensado” que responde a la sedimentación del pasado, a lo posible y a lo general, de un “pensamiento pensante” como el que al comenzar este trabajo observamos que Merleau-Ponty exige a la filosofía en las primeras páginas de su *Phénoménologie*: “la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad” (1967: xv); ella “no empieza por ser posible: es actual o real, como el mundo del que forma parte” (1967: xv). Ocho años después, en su lección inaugural del Collège de France (1953), caracteriza la figura del filósofo precisamente en estos términos: “El filósofo no dice que sea posible una superación final de todas las contradicciones humanas [...]: como todo el mundo, él no sabe nada. Dice —y esto es totalmente distinto— que el mundo comienza” (1960b: 46-47). Expresar esta realización de lo imposible que se da de continuo en el mundo “en estado naciente”, como pretende hacer la filosofía, significa participar de su perpetuo nacimiento. Es por ello que el recuerdo del nacimiento o el retorno al origen que, como comencé diciendo, caracteriza para Merleau-Ponty al pensar filosófico, no significa retornar al pasado, a una coincidencia o identidad perdida, sino que, por el contrario, significa “hacernos otros diciendo lo que tenemos de más propio” (1969: 202) en el diálogo con el mundo y con los otros. En términos de las últimas notas del fenomenólogo para una obra inacabada (c. 1960), lo originario “no está todo detrás nuestro; [...] el llamado a lo originario va en diversas direcciones: lo originario estalla, y la filosofía debe acompañar este estallido, esta no-coincidencia, esta diferenciación” (1964: 165).

46 |

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H.** (1998), *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus).
- Arendt, H.** (2009), *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Beith, D.** (2018), *The Birth of Sense: Generative Passivity in Merleau-Ponty's Philosophy* (Athens: Ohio University Press).

- Bergson, H.** (1941), *L'évolution créatrice* (Paris: PUF).
- Boccali, R.** (2014), "The Incarnation of Life: The Phenomenology of Birth in Henry and Merleau-Ponty", en R. Fotiade, D. Jasper y O. Salazar-Ferrer (eds.) (2014), *Embodiment: Phenomenological, Religious, and Deconstructive Views on Living and Dying* (Farnham: Ashgate, 43-63).
- Dastur, F.** (2000), "Phenomenology of the Event: Waiting and Surprise", *Hypatia*, 15(4): 178-189.
- Diprose, R. y Ziarek, E. P.** (2018), *Arendt, Natality and Biopolitics: Toward Democratic Plurality and Reproductive Justice* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Fink, E.** (1957), "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11(3): 321-337.
- García Labrador, J. y Vinolo, S.** (2019), "Hannah Arendt y Jean-Luc Marion: El acontecimiento y los márgenes de la metafísica", *Tópicos. Revista de Filosofía*, 57: 207-234.
- Husserl, E.** (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI (ed. W. Biemel). (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1966), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana X (ed. R. Boehm). (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1966), *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana XIX (Den Haag: Nijhoff).
- Husserl, E.** (2001), *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Husserliana XXXIII (Dordrecht: Kluwer).
- Husserl, E.** (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. A. Serrano de Haro). (Madrid: Trotta).
- Husserl, E.** (2006), *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana-Materialien VIII (ed. D. Lohmar). (Dordrecht: Springer).
- Jacquet, F.** (2013) "Naitre du monde et naitre au monde. Merleau-Ponty/Patočka", *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 5 (1): 61-82.
- LaChance Adams, S. y Lundquist, C.** (eds.) (2013), *Coming to Life: Philosophies of Pregnancy, Childbirth, and Mothering* (New York: Fordham University Press).
- Mena Malet, P.** (2014), "Consentir y narrar la vida", *Veritas*, 30: 29-43.
- Merleau-Ponty, M.** (1955), *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1960a), *Signes* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1960b), *Éloge de la philosophie et autres essais* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1964), *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1967), *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1968), *Résumés de cours: Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard).

- Merleau-Ponty, M.** (1969), *La prose du monde* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne : Résumé de cours 1949-1952* (Dijon-Quetigny: Cynara).
- Merleau-Ponty, M.** (1989), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Grenoble: Cynara).
- Merleau-Ponty, M.** (1995), *La nature. Notes: Cours du Collège de France* (Paris: Éditions du Seuil).
- Merleau-Ponty, M.** (1996), *Notes des Cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961* (Paris: Gallimard).
- Merleau-Ponty, M.** (2000), *Parcours deux 1951-1961* (Lagrasse:Verdier).
- Merleau-Ponty, M.** (2003), *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire: Notes de Cours au Collège de France (1954-55)* (Paris: Belin).
- Oksala, J.** (2016), *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations* (Evanston: Northwestern University Press).
- Osswald, A. M.** (2016), *La fundamentación pasiva de la experiencia: Un estudio sobre la fenomenología de E. Husserl* (Madrid: Plaza y Valdés).
- Patočka, J.** (1988a), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (Dordrecht: Kluwer).
- Patočka, J.** (1988b), *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon).
- Platón** (2003), *Fedón* (trad. L. Gil). (Buenos Aires: Altamira).
- Ralón, G.** (2020), "El acontecimiento como enigma y huella", *Cuadernos de Filosofía*, 75: 69-80.
- Robert, F.** (2000), "Fondement et fondation", *Chiasmi International*, 2: 351-371.
- Saint Aubert, E. de** (2004), *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951* (Paris :Vrin).
- Schott, R. M.** (2010) (ed.), *Birth, Death and Femininity: Philosophies of Embodiment* (Bloomington: Indiana University Press).
- Snaveley, K.** (2009), *Being Toward Birth: Natality and Nature en Merleau-Ponty* (Ph.D. Dissertation). (Boston: Boston College University Libraries). <http://hdl.handle.net/2345/1186>
- Steinbock, A. J.** (2017), *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl* (London: Towman & Littlefield).
- Tin, M. B.** (2014), "Prégnance et naissance dans la phénoménologie génétique de Merleau-Ponty", en K. Novotny, K. et al. (2014) (eds.), *Corporeity and Affectivity: Dedicated to M. Merleau-Ponty* (Leiden: Brill, 261-276).
- Tong, R.** (1997), *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications* (Boulder: Westview Press).
- Waldenfels, B.** (2004), "Bodily Experience Between Selfhood and Otherness", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3: 235-248.
- Walton, R.** (2015), *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá: Aula de Humanidades).

Young, I. M. (2005), *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays* (New York: Oxford University Press).

Recibido: 22-08-2023; aceptado: 11-11-2023

Nothingness and Paraconsistent Logic

HINNA KHAAN
Independent scholar

DOI: 10.36446/rlf2024399

Abstract: This paper explores the concept of “Nothingness” and its connection to Graham Priest’s paraconsistent logic, with a critical focus on Heidegger’s ontological perspective. Heidegger argues that logic and ontology are incompatible, and truth extends beyond mere propositions, tied to the indescribable experience of “Nothing.” He contends that logical rules are not essential for ontological truth, leading to two conceptions of truth: fundamental and propositional. The study delves into this profound examination, considering the implications for understanding truth and the limitations of logic in grasping the elusive aspects of existence.

| 51

Key-words: ontology, existence, nothingness, para-consistent logic, Heidegger.

La nada y la lógica paraconsistente

Resumen: Este ensayo explora el concepto de “La Nada” y su conexión con la lógica paraconsistente

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

de Graham Priest, con un enfoque crítico en la perspectiva ontológica de Heidegger. Heidegger argumenta que la lógica y la ontología son incompatibles, y la verdad va más allá de meras proposiciones, vinculándose a la experiencia indescriptible de “La Nada”. Sostiene que las reglas lógicas no son esenciales para la verdad ontológica, lo que conduce a dos concepciones de la verdad: fundamental y proposicional. El estudio se adentra en esta profunda exploración, considerando las implicaciones para la comprensión de la verdad y las limitaciones de la lógica para entender los aspectos esquivos de la existencia.

Palabras clave: ontología, existencia, nada, lógica paraconsistente, Heidegger.

1. Introduction

Heidegger argues that logic and ontology are not compatible and there exists a realm that cannot be expressed through propositions. He contends that the rules of logic are applicable only to entities existing in the world (Heidegger 1975: 245). However, the underlying basis for understanding these entities extends beyond their mere existence. Heidegger’s analysis suggests that ordinary usage of logic refers to objects and assumes a correspondence between our statements and their reality. Nevertheless, the truth associated with propositions is merely a manifestation of the deeper ontological truth that enables their coherence.

52 |

When we seek to comprehend things, our only approach is to contextualize them within a comprehensive framework. This framework, known as the “world,” serves as a prerequisite for understanding entities, forming the foundation for our ontological understanding and fundamental notion of truth. To grasp beings, we must view them as integral parts of this all-encompassing totality, which we refer to as the “world.” Despite being¹ termed “Nothing,” the world is not an entity in itself; it lacks substance and cannot be denoted or referenced as a tangible object. The experience of “Nothing” serves as a unifying element that allows us to comprehend beings, but it remains indescribable and beyond expression.



¹ Heidegger’s perspective embraces various forms of “beings,” with each possessing its distinct significance, making him an ontological pluralist. To delve deeper into the concept of Ontological pluralism in Heidegger, one can refer to McDaniel’s work (2016). Furthermore, for a comprehensive exploration of how these diverse ways of beings can be comprehended, Hashemi and Hosseini’s study from 2023 is an excellent resource to consider.

Despite the crucial role of “Nothing” in establishing propositional truth, it is often overlooked, and truth is predominantly confined to the realm of logic. However, Heidegger challenges this perspective by asserting that while our thoughts are governed by rules, the formal rules of logic can be bypassed and are not essential components of ontological truth (Heidegger 1992: 105). He boldly proclaims that even foundational principles of logic, such as the principle of contradiction and the principle of the excluded middle, can be disregarded at the most fundamental level of truth (Fay 1977: 41). This is because these rules pertain to propositional truth, which is merely a contingent manifestation of ontological truth (Fay 1977: 62). Consequently, the pivotal role of “Nothing” in the possibility of truth and in contemplating entities, along with its resistance against the logical constraints of propositions, becomes the primary reason for accepting two conceptions of truth: the fundamental, metaphysical, and ontological truth (*alétheia*) and the derived truth expressed through propositions, which falls under the domain of logic.

Venturing into the foundational level of logical truth, “Nothing” extends beyond being merely a logical operator that negates propositions. In its capitalized form, “Nothing” can serve as a substantive within sentences. When Heidegger proclaims, “Das Nichts selbst nichtet,” it becomes evident that “Nothing” denotes a specific existence, an entity with substantive qualities. Consequently, “Nothing” encompasses both the notion of non-being, which underpins logical truth, and the aspect of being, where it acts as the subject of “nothinging” or “Nichtung,” signifying an entity engaged in negation. In the broader context of theoretical and non-theoretical terms, these assertions neither refer to non-ostensible entities uniquely introduced by scientific/philosophical theories nor represent non-theoretical entities potentially verifiable and independent of any theory (Hashemi 2022: 958). This latter facet of “Nothing” is tightly related to its role in the prelogical or pre-predicative realm, where it reveals itself to the “Dasein,” those who embrace openness to truth. However, “Nothing” remains elusive to logical comprehension, leading to nonsensical assertions that defy compliance with logical rules (Carnap 1959: 69).

According to the analysis presented earlier, Heidegger acknowledges that adhering to logical rules is a fundamental requirement for thinking. However, what he specifically emphasizes is not just lowercase “logic” but rather the grander concept of “Logic.”² The former refers to constitutive

² This distinction is suggested by Witherspoon, but is affirmed by Heidegger’s writings, as he also believes that true logic is different from mathematical logic: “Was die Logistik

rules arising from the ontological basis of thought, while the latter pertains only to rules governing propositions and can be easily disregarded. In essence, Heidegger aims to supplant the conventional notion of lowercase “logic” with a broader understanding of “Logic,” which allows for the inclusion of an ineffable ontological truth transcending logical rules. This new form of truth entirely relies on the self-disclosure of “Nothing,” an entity that remains beyond the grasp of logic. It is important to note that Heidegger’s concern with logic and propositional truth lies in the inherent contradiction within “Nothing” as both a being and a non-being.

In light of the preceding discussion, we can gain a clearer understanding of the Carnap–Heidegger debate. Carnap contends that Heidegger’s claims concerning “Nothing” are nonsensical since it lacks denotation and cannot be logically represented. Carnap’s critique lies in Heidegger’s misapplication of “Nothing” as a substantive when, in reality, it is merely a logical operator (Witherspoon 2003: 296). Carnap’s argument can be summarized as follows:³

- (1) All assertions are about entities.
- (2) The nothing is not an entity.
- (3) Therefore, no assertion can be about the nothing.

Or: What pretends to be an assertion about the nothing is absurd. (Käufer 2005: 490–491)

54 |

In this paper I examine the strength of this argument and in particular, I focus on the first premise.

2. A brief outlook on Priest’s paraconsistent logic

Our primary objective here is to explore the potential expression of ontological difference through logical terms. One approach to achieve this involves examining Graham Priest’s theory of gluons, which we will briefly outline below.

Priest’s theory relies on two fundamental presuppositions. The first is the equivalence between being and unity, drawing from the Aristotelian

—

beibringt, ist nun freilich alles andere, nur keine Logik, d. h. eine Besinnung auf den λόγος. Die mathematische Logik ist nicht einmal eine Logik der Mathematik in dem Sinne, daß sie das Wesen des mathematischen Denkens und der mathematischen Wahrheit bestimmte und überhaupt zu bestimmen vermöchte. Die Logistik ist vielmehr selbst nur eine auf Sätze und Satzformen angewandte Mathematik. Alle mathematische Logik und Logistik stellt sich selbst notwendig außerhalb jedes Bereichs der Logik” (Heidegger 1962: 122)

³ Hereafter, Absurdity argument.

idea that “To be is to be one” (Metaphysics 1054b 13–19). In essence, there should exist a unifying element that brings various parts together, composing a united being. This unity, however, is distinct from the individual parts themselves. The second presupposition is rooted in Meinong’s philosophy, proposing that everything we intend to think about is a being. Whether it be an existent or non-existent being, we cannot conceive of a vacuum; every thought involves a being. Consequently, according to Priest, the unifying element, or gluon, also qualifies as a being.

However, we encounter a perplexing dilemma: If gluon is a being, it would necessitate another gluon to ensure its own unity, leading to an infinite regress. Consequently, gluon cannot be classified as a being. In other words, how could one object serve as the unifying factor for a collection of other objects? Surprisingly, Priest’s solution does not evade this contradiction; instead, he embraces it by asserting that gluons possess a contradictory nature. They are both being, when they become the object of intention, and non-being, when they unite other objects.

If we accept that gluons both are and are not objects, then some contradictions are true. ... Gluons are dialetheic: they have contradictory properties (Priest 2014a: 15)

I 55

The formalization of gluon theory can shed light on the relationships between parts and whole. Suppose that we have three objects: a, b, and g. a and b are two parts of the object X. g is the gluon of X.⁴ Suppose that there are three properties P_1 , P_2 and P_3 . If an object has a property, it takes a + and if it doesn’t instantiate the property, it takes – and if it both instantiates and doesn’t instantiate the property, it takes a \pm . Priest’s truth table is defined like this:

	P_1	P_2	P_3
a	+	–	+
b	+	+	+
g	+	\pm	+

⁴ Why X and the gluon of X are not considered identical may prompt a question. The answer lies in the inherent contradiction within the definition of ‘gluon’ by Priest. While X is undeniably an object, the gluon of X is both an object and, simultaneously, not an object. Consequently, a fundamental conceptual distinction exists between X and the gluon of X.

- (1) $\forall P (Pa \equiv Pg) \rightarrow \forall X (Xa \equiv Xg)$
- (2) $\forall P (Pb \equiv Pg) \rightarrow \forall X (Xb \equiv Xg)$
- (3) Therefore: $a = g$ and $b = g$

A remarkable difference between classical logic and paraconsistent logic is that in the latter framework, the relation of identity is not transitive. That means, (3) doesn't entail $a = b$. Moreover, $P_2g \equiv P_2a$ and $P_2g \equiv P_2b$ are true and false simultaneously. Consider the case when they are false, then:

- (4) $P_2g \wedge \neg P_2a \rightarrow \exists X (\neg Xa \wedge Xg)$
- (5) $P_2g \wedge \neg P_2b \rightarrow \exists X (\neg Xb \wedge Xg)$
- (6) Therefore: $g \neq a$ and $g \neq b$

From (3) and (6) we conclude that g is both identical and non-identical with a and b . But this dual character can be identified in g itself. Based on the above truth table, we have:

- (7) $P_2g \wedge \neg P_2g \rightarrow \exists X (\neg Xg \wedge Xg)$

(7) means that g is not identical with itself and is not an object. Alternatively, gluons are both objects and aren't objects. This character of gluon is clearly similar to Nothing that is both being and non-being (Heidegger 1975: 245; Priest 2014b: 151).

3. *Everything and Nothing*

After sketching out a rough picture of Priest's system, we are prepared to elaborate on Everything and Nothing in his system. Our analysis in this section rests on the presupposition that the totality of all beings like every single being is partite and in need of gluon to have unity/being. Priest believes that Everything is the sum total of all objects, including external concrete objects and mental intentional objects and gluon of Everything shares the properties of all possible and impossible objects and unites them altogether. Remember that Priest is committed to the Aristotelian thesis that equalizes being of a thing with its unity. Suppose that Everything is the unified set of all entities. Given this, gluon of Everything is the being of all that exist and strings them together in a unified set. Since everything is an object, it is a unity. The gluon of everything is identical with every part of it. Thus the gluon of everything (g_e) is identical with every object. On the other hand, gluon of Everything isn't identical with the parts of Everything. If we show every individual object with x and gluon of Everything with g_e , then:

- (8) $\forall x (x = g_e)$ and $\forall x (x \neq g_e)$

g_e has properties of every thing and every thing exists owing to belonging to a totality of Everything which is made possible via g_e . Besides,

from (8) we infer that g_e is an inconsistent object or a non-object. Considering that Everything is the mereological sum of all objects and Nothing is the mereological sum of all non-objects (Priest 2014a: 56), we conclude that g_e is a part of Nothing. This conclusion is the objective that we've striven for and will be clarified in next section.

4. Reconstruction of Heidegger's Nothing in terms of Priest's logic

According to Heidegger's philosophy, Being and Nothing are synonymous (Heidegger 1958: 83). This notion aligns closely with Priest's interpretation of Nothingness. To recapitulate our discoveries so far: the object's *gluon* is what defines its being, as the initial presupposition was rooted in the Aristotelian equivalence between being and unity. Now, the being of Everything, known as "ge," is encompassed within Nothing. This significant progression is built on Priest's recognition that Nothing possesses a mereological state (Priest 2014a: 56).

Now, let's delve into the concept of the *gluon* of Nothing as a partite entity. Since Nothing is a sum of non-objects, this set will inherently lack any individual entity. Consequently, the *gluon* of Nothing is itself, representing the unity within this non-object collection. Moreover, as mentioned earlier, "ge" as a contradictory object is a constituent of Nothing. Ultimately, the *gluon* of every object serves as the unifying force for all its parts, remaining identical to each of them (see relation (3)). Consequently, "ge" and Nothing are indistinguishable, implying that Nothing encompasses the being of Everything. This identity between Nothing and "ge" reveals that Nothing unites all individual beings, and they owe their existence to Nothing.

In fact, Heidegger's claim that Being is the ground of being of every being, but itself is deprived of being and is Nothing, is another way for confirming what Priest purports to say in his theory. Here, Nothing has a dual character that we observe in Heidegger. First, Nothing is a partite entity composed of all inconsistent objects. But at the same time it doesn't abandon its simplicity. As a simple entity, Nothing is other than Everything because it is a simple object that lies outside the totality of beings, and puts a sign of "¬" before the universal set of beings. Interestingly, this simple object functions as a uniting element among separate objects.

Nothing is the very *gluon* that unites the being into the totality of Everything. Every individual being, when rests in isolation with no ontological links with other beings, would lose its significance. Hence Nothing is the condition of understanding beings. Even what Heidegger refers to

as ontological difference can be explained via this conceptual framework. Priest thinks that Nothing isn't tantamount to Everything, rather it is the being of Everything. The being of Everything or its gluon is both identical and non-identical with individual objects. Thus, Nothing is separate from aggregate of beings and stands in an ontological difference in respect to them.

Now, we come to discuss a point which is determining for analyzing the logical function of Nothing. Assuming that g_c is identical with Nothing, one may ask what kind of relationship holds between beings and Nothing? For elaborating the relationship between Everything and Nothing, Priest appeals to mimicking lemma (Priest 2014a: 31). According to this lemma, a mimics b iff for every property P:

(9) If $a \in P^+$, $b \in P^+$

(10) If $a \in P^-$, $b \in P^-$

That means if a has a property, b has it as well, and if b doesn't have a property, b also doesn't have it. Mimicking is a non-symmetric relation in which "a mimics b" doesn't result in "b mimics a". Remembering the foregoing truth table, g_c mimics every being, but there are properties in g_c that some beings lack, so beings don't mimic g_c . One could say, Nothing penetrates in every being, or Nothing mimics Everything. But at the same time, Nothing transcend the beings and appears as non-being. In fact, the non-symmetry of this relation is the very character that makes it an appropriate tool for describing ontological difference. We'll turn to this subject in the next section.

58 |

5. From Heidegger's Nothing to Priest's Nothing

The formal reconstruction of Nothing via paraconsistent logic provides us an efficient means to express what is considered as ineffable in Heidegger's thought. Here, it would be illuminating to review main drawbacks of classical logic in this regard and examine the efficiency of Priest's model in responding to them.

Ontological difference, that is the difference between Being and beings, is impossible for logical/propositional thinking to convey. The reason lies in the fact that in ontological difference, Being is neither a platonic *idée*, aloof from beings nor a being among other inner-worldly beings. This is the very feature of Being that allows it to reveals itself in beings and in the very process of revelation conceals itself (Fay 1977: 11-12). Ontological difference is at the foundation of Heideggerian theory of truth in which Being like an internal energy emerges in a being and makes it true, then immediately

withdraws from it. This contradictory quality of Being as self-revealing and self-concealing is beyond the reach of logical analysis and inexpressible in propositions.

As per Heidegger, the truth in propositional form is derivative (*abkünftigen*). It is truth of knowledge which is different from truth of Being as unconcealment (*Unverborgenheit*) (Heidegger 1975: 10-11). The dual character of Being as both unconcealment and concealment, poses an obstacle for propositions to utter it, as logical/propositional truth is merely of use in uttering concrete being, while remains unable in expressing Being as Nothing (non-Being). Here Carnap takes the issue with Heidegger for his attempt to violate logical rules.

Seemingly, Priest's suggestion can save Heidegger from this aporia. Paraconsistent logic has the advantage of accommodating something that simultaneously is and is not. In classical logic such an inconsistency is not tolerated, but in Priest's logic, the main character of glouon is its inconsistency, to say, its simultaneous being (unconcealment) and non-being (concealment):

Suppose that a has the property P, but b doesn't have this property. Given that g is the glouon that unifies a and b, we have:

- (11) $Pa \rightarrow Pg$
- (12) $\neg Pb \rightarrow \neg Pg$
- (13) $Pg \wedge \neg Pg$
- (14) $\neg (Pg \equiv Pg)$
- (15) $\exists X \neg (Xg \equiv Xg)$
- (16) $\neg \forall X (Xg \equiv Xg)$

I 59

(16) means that g is not self-identical and this is the very conclusion we were looking for: g is one with beings and reveals itself in them and is different from them and disguises itself as a non-being, or $g \neq g$. That is to say, g is both being and non-being (Priest 2015: 253).

Moreover, Heidegger is worried about the loss of Being when it is reduced to a concept. Therefore, he goes back to a pre-conceptual level to retrieve Being in its purity. Now Heidegger is faced with a dilemma that fundamental truth (Being as Nothing) is beyond the grasp of logic because it speaks of something that is both being and non-being, and which is unspeakable in terms of propositional assertions because this involves using Nothing as a concrete substantive of which something is predicated of. This deficiency in logic leads Heidegger to the idea that the true logic is ontological and what is usually known as logic is nothing but a contingent expression of it. His argument goes as follows:

- 1- Nothing is the essence of truth
- 2- Nothing transcend logic and lies beyond the reach of its formulation.

∴ the truth that is tied to Nothing belongs to another realm (i.e. ontology) which is more fundamental than formal logical.

Considering Priest's formalization, one cannot claim that Nothing exhaustively is susceptible to logical exposition. In another words, Priest's theory is no way (L)ogic in Heideggerian sense. For sure, there might be an aspect of Nothing that goes beyond any ordinary expression and belongs to pre-ontological experience. Despite this, the second premise of the above argument isn't absolutely true, because it was shown that Nothing is in principle amenable to paraconsistent logic and propositions that refer to it aren't absurd. Put differently, Carnap's critique that contradiction is inexpressible and illogical is dismissed.

6. *Nothing and Dasein*

Up to this point, it was shown that paraconsistent logic can rule out Carnap's absurdity charge against Heidegger. But in this analysis the role of Dasein wasn't cleared up. One of the challenges facing us in interpretation of Heidegger according to paraconsistent logic is the relation of Dasein and Nothing. This critique draws on the correlation between Dasein and world and makes the conclusion that there's an internal or somewhat subjective aspect in Nothing that resists logic and expressibility.

60 |

Heidegger points out that Dasein can raise himself above beings and experience what is beyond beings, i.e. Nothing. Heidegger explicitly says that transcendence toward the world is the way to understand the world as a whole (Heidegger 1998: 109). This means that Dasein should first project himself to Nothing until he could relate himself to beings as relational entities (Heidegger 1975: 251). In this way, world becomes significant (*bedeutsam*) for Dasein (Heidegger 1967: 87). Transcending to the whole is accompanied by the way in which Dasein attunes himself to beings and this attunement allows the whole to disclose itself for Dasein. One of these attunements is anxiety, that makes the Nothing manifest and is a precondition for being-in-the-world (Käufer 2005: 486). Dasein should transcend to the world with some *Grundstimmungen* just in order to experience entities as linked together in a totality of world via Nothing and as constituting a *Verweisungsganzheit* (Heidegger 1967: 70).

One might conjecture that Nothing is dependent on Dasein and this mutual interdependence gives Nothing a subjective character that is inexpressible. Heidegger himself anticipate this interpretation and disavows this subjective view of world (Heidegger 1998: 122). Here anxiety as a mood doesn't confer subjective character to Nothing, but can be seen as a way for

experiencing Nothing that never transform Nothing to an emotional object. Notice that *Grundstimmung* for Heidegger are ontological, not psychological. Dasein, equipped with moodal understanding, is a place that Nothing unfold itself. Heidegger goes on to illuminate this idea by defining Dasein as “being held out into the Nothing” (*Hineingehaltenheit in das Nichts*):

man’s existence is “held into” “this” nothingness, into this completely other of being. Put differently, this means, and could only mean, “Man is the seat-holder [*Platzhalter*] for nothingness.” This sentence means that man is holding the place open for the complete other of being, so that in its openness there can be such a thing as being present (Being). (Heidegger 1958: 97)

Therefore, Nothing or non-Being isn’t subjective and can be described logically.

7. Conclusion

In this paper, we employed Priest’s paraconsistent logic for explaining Nothing. It was shown that ontological difference that makes Nothing a contradictory entity is susceptible to logic and Carnap’s absurdity argument is refutable. However, the other Carnap’s criticism that points to the irreducibility of metaphysical words to words that occur in “observation sentences” (Carnap 1959: 63) cannot be countered in this way.

I 61

I think Heidegger himself would endorse such a reconstruction, because he thinks that classical logic is nothing but a contingent expression of fundamental rules of thought. Certainly, paraconsistent logic can be regarded as one of these alternative expositions of Logic which permits of contradictory entities.⁵

REFERENCES

- Carnap, R.** (1959), “The elimination of metaphysics through logical analysis of language” (first published in 1931), in Ayer, A. J. (1959) (ed.), *Logical Positivism* (New York: The Free Press, 60-81).
- Fay, T. A.** (1977), *Heidegger: the critique of logic* (The Hague: Martinus Nijhoff).

⁵ I am grateful to the anonymous referee for their helpful comments on the earlier draft of this paper.

- Hashemi, A.** (2022), “How does a theoretical term refer?”, *Axiomathes*, 32: 957-968.
DOI: 10.1007/s10516-021-09555-6
- Hashemi, A., & Hosseini, D.** (2023), “Ontological pluralism and ontological category”, *European Journal of Analytic Philosophy*, 19(1), A1-16. DOI: 10.31820/ejap.19.1.8
- Heidegger, M.** (1958), *The question of being* (W. Kluback & J. T. Wilde, Trans.) (New York: Twayne).
- Heidegger, M.** (1962), *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Tübingen: M. Niemeyer).
- Heidegger, M.** (1967), *Sein und Zeit* (Halle: Max Niemeyer).
- Heidegger, M.** (1975), “What is metaphysics?”, in W. Kaufmann (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre* (New York: Meridian, 242-264).
- Heidegger, M.** (1992), *The metaphysical foundations of logic* (M. Heim, Trans.) (Bloomington: Indiana University Press).
- Heidegger, M.** (1998) “On the essence of ground”, in W. McNeil (ed.), *Pathmarks* (Cambridge: Cambridge University Press, 97-135).
- Käufer, S.** (2005), “The nothing and the ontological difference in Heidegger’s ‘What is Metaphysics?’”, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 48(6): 482-506.
- McDaniel, K.** (2016), “Heidegger and the ‘There Is’ of Being”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 93(2): 306-320.
- Priest, G.** (2014a) *One: Being an investigation into the unity of reality and of its parts, including the singular object which is nothingness* (Oxford: Oxford University Press).
- Priest, G.** (2014b) “Much ado about nothing”, *Australasian Journal of Logic*, 11(2): 146-158.
- Priest, G.** (2015), “The answer to the question of being”, in J. A. Bell, A. Cutrofello, and P. M. Livingston (eds.), *Beyond the analytic-continental divide: Pluralist philosophy in the twenty-first century* (New York: Routledge, 249:258).
- Witherspoon, D.** (2003), “Much ado about the nothing: Carnap and Heidegger on logic and metaphysics”, in C. G. Prado (ed.), *A house divided: comparing analytic and continental philosophy*. (Amherst: Humanity Books, 1-20)

Recibido: 20-07-2023; aceptado: 13-11-2023

DOSSIER

Moses Mendelssohn.

“Acerca de la pregunta:
¿Qué significa ilustrar?”

Presentación

PABLO DREIZIK

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

El *dossier* que el lector tiene frente a sí reúne cinco estudios alrededor de un único breve texto “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?” (*Über die Frage: was heißt aufklären?*), firmado por Moses Mendelssohn en 1784 y dirigido a responder a la requisitoria iniciada por la publicación de la *Berlinische Monatsschrift* en torno a la pregunta sobre el significado de la Ilustración. Como suele entenderse, la convocatoria de la *Berlinische Monatsschrift* llegó a adquirir la relevancia de un acta de nacimiento de la Ilustración. En este contexto, fue entre toda la serie de colaboraciones que se presentaron como respuestas a la convocatoria de la publicación berlinesa aquella acercada por Immanuel Kant la que se destacaría como crucial en su papel de dar curso al movimiento ilustrado en el campo de las ideas. Sin embargo, el peso de esta presunción dominante relegó la atención sobre la respuesta enviada por Moses Mendelssohn y con ello se desatendieron aquellos aspectos concernientes a sus aportes diferenciales al fondo programático del proyecto ilustrado en sus inicios. Aun así, en el curso de los últimos años, el repertorio de estudios bibliográficos ha comenzado a

I 63

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

girar su atención hacia los contenidos principales de “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, como lo evidencian los recientes estudios de Willy Goetschel, de David Sorkin y, en nuestro medio, la traducción al español del texto de Mendelssohn por María Jimena Solé incluida en el volumen *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, editado por la Universidad Nacional de Quilmes.

Los trabajos reunidos en el presente *dossier* recorren con el mayor propósito de exhaustividad –sin pretender agotar las posibilidades que el material ofrece– las notas distintivas de “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”. Como se sigue de su lectura, el texto de Mendelssohn brinda elementos que otorgan una tonalidad diferente a la perspectiva heredada acerca de las fuentes de la Ilustración. Puede destacarse, entre estos aportes, la identificación de una cuestión fundamental inherente a la propia noción de Ilustración: su dependencia de los términos *Bildung* y *Kultur*. Para Mendelssohn, esta complicación de los términos le impone al proyecto de la Ilustración desde su inicio mismo una limitación, aquella que el ámbito práctico de las idiosincrasias culturales y culturales –la *Kultur*– le impone al campo de lo teórico puro. Pues, para nuestro autor, la Ilustración participa de un propósito de más vasto y superior alcance en el cual interviene la *Kultur* singular de cada nación: la *Bildung* entendida como la formación y elevación educativa de un pueblo. Un segundo aspecto distintivo de la fuerza programática del texto de Mendelssohn es la reticencia que en él se delinea acerca de las esperanzas de progreso y bienestar universal que anidan como una promesa en diversas filosofías del pensamiento ilustrado. La reticencia de Mendelssohn a este respecto parece propiciada por la condición cívica subalterna en la que desarrolló su pensamiento. Se trata, tanto en las ideaciones sobre la *Bildung*, la *Kultur* y la Ilustración, como en la crítica a la visión de un desarrollo progresivo de la humanidad, de una cierta ventaja epistémica favorecida por la severa limitación cívica que afectaba a Mendelssohn en tanto parte de la minoría judía en el territorio alemán. Finalmente, tal condicionalidad de subalternidad cívica redundará en el aporte de matices cruciales al proyecto intelectual de la Ilustración.

La preocupación por las cuestiones apuntadas más arriba ocupó los aspectos centrales de la lectura y la discusión entre quienes conformamos la Cátedra de Estudios Judíos Moses Mendelssohn de la Universidad de Buenos Aires (UBA). El corolario fue la organización de la mesa temática “Moses Mendelssohn: ‘¿Qué significa ilustrar?’” en el marco de las *IV Jornadas Nacionales de Filosofía* organizada por el Departamento de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) entre el 22 y el 25 de noviembre de 2022. Las ponencias presentadas descubren en el mismo breve texto de Mendelssohn escorzos y matices nuevos: Alejandro Lumerman, la naturaleza

performativa del lenguaje, el escepticismo y los límites de la Ilustración; Pablo Ríos Flores, el alcance de la noción de prudencia (*Klugheit*) como vocación socrática en la visión de ciudadanía de Mendelssohn; Leonel Serratore, el fondo sobre el que Mendelssohn levanta sus objeciones a la filosofía de la historia implicada en la filosofía de Lessing; Alan Kremenchusky, la pesquisa tras las fuentes judías en la tramitación del problema crucial del conflicto entre la “destinación esencial del ser humano” y su “destinación como ciudadano” en los términos en que lo presenta el texto de Mendelssohn; por último mi colaboración, la ambigüedad de la noción de “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*) en la perspectiva particular mendelssohniana sobre la Ilustración. Finalmente, hemos convenido utilizar el término “ilustración”, en minúscula, para hacer referencia al concepto analizado por Mendelssohn en su texto de 1784; reservando, en cambio, el término “Ilustración”, con mayúscula para remitir al periodo o corriente histórica.

Moses Mendelssohn y la *prudencia* como sabiduría inescindible de la ilustración

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

1 67

DOI: 10.36446/rlf2024410

Resumen: En “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, Mendelssohn sostiene que la ilustración que está conectada con la vocación esencial (*wesentlich Bestimmung*) del ser humano en tanto que ser humano puede entrar en conflicto no solo con la moralidad –las vocaciones extra-esenciales (*außerwesentlichen Bestimmungen*)– sino también con la vocación esencial del ciudadano, esto es, como miembro de un Estado. En estos casos, afirma Mendelssohn, es necesario cierto cuidado y precaución, cierta *prudencia* (*Klugheit*), en el uso de la ilustración. El presente trabajo tiene como objetivo analizar el significado de esta apelación a la prudencia, por parte de Mendelssohn, como símbolo de una Ilustración que, en su compromiso radical con la humanidad, propone una aguda indagación sobre la “situacionalidad” de la razón y su poder emancipador, en la compleja interacción entre teoría y práctica.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Palabras clave: *Bestimmung*, autoperfeccionamiento, felicidad, conocimiento, prudencia.

Moses Mendelssohn and Prudence as an Inseparable Wisdom of Enlightenment

Abstract: In “On the Question: What Is Enlightenment?” of 1784, Mendelssohn affirms that enlightenment that is connected with the essential vocation (*wesentlich Bestimmung*) of man as man can come into conflict not only with morality –extra-essential vocations (*außenwesentlichen Bestimmungen*)– but also with his essential vocation of citizen, that is, as a member of a State. In these cases, Mendelssohn states, a certain discretion, a certain prudence (*Klugheit*), is necessary in the use of enlightenment. The present work aims to analyze the meaning of this appeal to prudence, by Mendelssohn, as a symbol of an Enlightenment that, in its radical commitment to humanity, proposes a sharp inquiry into the “situationality” of reason and its emancipatory power, in the complex interaction between theory and practice.

68 |

Key-words: *Bestimmung*, self-perfectioning, happiness, knowledge, prudence.

1. Introducción

A fines de 1783, un artículo publicado por el pastor, teólogo y reformador educativo Johann F. Zöllner en la *Berlinische Monatsschrift* plantea, casi al pasar, una pregunta que producirá en la siguiente década un acalorado debate, en panfletos y revistas, respecto de la naturaleza y los límites de la ilustración. Con el breve interrogante “¿Qué es ilustración?” (“Was ist Aufklärung?”)¹, los ideales y aspiraciones de la época ilustrada fueron sujetos a escrutinio, a una suerte de balance de sus logros, de las promesas incumplidas y de las expectativas vigentes, especialmente en la tierra del “rey filósofo” Federico el Grande (Schmidt 1996: ix, 2). De hecho, esta pregunta formaba parte ya de los círculos ilustrados de Berlín, como la

¹ Zöllner afirma: “¿Qué es ilustración? Esta pregunta, que es casi tan importante como ¿qué es la verdad?, ¡debería ser respondida antes de que se comience a ilustrar! ¡Y todavía no se ha encontrado la respuesta por ninguna parte!” (cit. en Solé 2018: 38).

Sociedad de los miércoles (*Mittwochsgesellschaft*) –cuyo órgano público era precisamente la *Berlinische Monatsschrift*–, una sociedad secreta de “amigos de la ilustración” conformada por un notable grupo de funcionarios, juristas, clérigos y hombres de letras que habían inaugurado el debate (Schmidt 1996: 3).

Entre las réplicas más importantes al interrogante de Zöllner se encontraba aquella del filósofo judío Moses Mendelssohn, conocido por entonces como el “Sócrates de Berlín” y quien, como miembro de la Sociedad de los miércoles, había participado ya en mayo de 1784, con una exposición sobre este tópico, de aquel escrutinio crítico. En septiembre del mismo año, un breve artículo de Mendelssohn aparece en la *Berlinische Monatsschrift* bajo el título “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” (“Über die Frage: was heißt aufklären?”).

Al igual que sus contemporáneos, Mendelssohn no solo se propone definir qué es la ilustración (*Aufklärung*),² sino también reflexiona sobre sus posibles límites. El filósofo judío sostiene que la ilustración –relacionada “con el conocimiento [*Erkenntnis*] racional (objetivo) y con el esfuerzo (subjetivo) por reflexionar racionalmente acerca de los asuntos de la vida humana” (2018a: 234)– que está conectada con la vocación esencial (*wesentlich Bestimmung*)³ del ser humano en tanto que ser humano puede entrar en conflicto no solo con la moralidad –las vocaciones extra-esenciales (*außerwesentlichen Bestimmungen*)–, sino también con la vocación esencial del ciudadano, esto es, como miembro de un Estado (236). En estos casos, afirma Mendelssohn, es necesario cierto cuidado (*Vorsicht*) y precaución (*Behutsamkeit*), cierta prudencia (*Klugheit*), en el uso de la ilustración (237).

La apelación de Mendelssohn a la prudencia, en el marco de un debate sobre la naturaleza y los límites de la ilustración, podría ser vista como expresión de una posición moderada o conservadora, que buscaría refrenar los impulsos de la razón con vistas a un mantenimiento del orden público. Ya en el escrutinio crítico de la ilustración en la *Mittwochsgesellschaft* se habían enfrentado dos bandos: aquellos que consideraban (como Möhsen, Dohm,

1 69

² Se utilizará el término “ilustración”, con minúscula, para hacer referencia al concepto analizado por Mendelssohn en su texto de 1784. Se reserva “Ilustración”, con mayúscula, para remitir al periodo o corriente histórica.

³ El término “Bestimmung”, el cual por su polisemia no encuentra un significado equivalente en español, es traducido frecuentemente como “vocación”, “llamado”, “destinación”, “determinación”, “destino”, términos que pretenden rescatar el sentido de una determinación de la naturaleza del ser humano, pero también un deber religioso o moral (llamado o vocación) a realizar esta naturaleza (Macor 2023: 107; Rosenstock 2019: 78).

Nicolai) que el remedio adecuado para las dificultades de la ilustración debía consistir en una mayor ilustración, mientras otros (como Zöllner, Klein, Svarez, Gedike) advertían que un entusiasmo desmedido podía socavar las costumbres y creencias en las que se basaba la sociedad, con los riesgos concomitantes. En dicho enfrentamiento, Mendelssohn había expresado sus reservas críticas frente a la segunda posición, esto es, ante quienes temían una ilustración excesiva o rápida del público, pidiendo sopesar, en cambio, las ventajas relativas de la promoción del conocimiento para el bienestar de la sociedad.⁴ En su texto de 1784 y ante los ojos de los lectores de la *Berlinische Monatsschrift*, no obstante, Mendelssohn adopta una posición más cautelosa respecto al avance de la ilustración y, con su apelación a la prudencia, parece abogar por la necesidad de restricciones en el uso de la razón.⁵ Este cambio de posicionamiento respecto de los límites de la ilustración podría ser interpretado como una renuncia parcial a la fuerza racional emancipatoria y una capitulación inevitable ante las exigencias factuales del orden social y político. El fomento de la ilustración estaría sujeto a una precaución práctica, la de sostener “los pilares sobre los que se basa el orden social [...] tolerar el error, en la medida en que corregirlo implicaría un peligro para [dicho] orden” (Solé 2018: 53). Tras la prudencia mendelssohniana parece erguirse la imagen de una “ilustración moderada”⁶ que habría pactado con el sistema político instituido⁷ y que, en el caso del “Sócrates de Berlín”, daría cuenta de aquello que el filósofo judío debía resignar como carnet de ingreso a la sociedad ilustrada (Mosse 1985: 2).⁸



⁴ Sobre los argumentos de Mendelssohn, en la *Mittwochsgesellschaft*, para una defensa del avance de la ilustración, frente a quienes enfatizaban sus peligros potenciales para el orden público, cf. Schmidt 1989: 282-283; Altmann 1973: 661.

⁵ Cabe recordar que “el objetivo tanto de la ‘Sociedad de los miércoles’ como de la *Berlinische Monatsschrift* era la ilustración del público, pero una ilustración de la ciudadanía muy bien podría dar como resultado la erosión de aquellas costumbres y prejuicios en los que descansaba el orden público” (Schmidt 1989: 286).

⁶ Sobre la distinción entre una “Ilustración radical” y una “Ilustración moderada”, puede consultarse Israel 2012.

⁷ En una radicalización de esta línea interpretativa podría pensarse que Mendelssohn estaría cerrando filas nuevamente con el *establishment* religioso, social y político, una nueva “coalicción de la razón” (Gillo 2014), esta vez configurada por la autolimitación de los impulsos emancipatorios de la crítica ilustrada.

⁸ En el marco de las celebraciones y conmemoraciones, así como de las múltiples publicaciones académicas, por el bicentenario del nacimiento de Mendelssohn en 1929, Simon Rawidowicz había enfatizado la unión innovadora de Mendelssohn entre judaísmo e ilustración alemana, contra la perspectiva de los nacionalistas judíos que lo veían como un padre de la asimilación que alejaba a los judíos de su herencia nacional, y contra la de los judíos liberales

El presente artículo tiene como objetivo analizar el significado de la apelación a la *prudencia* por parte de Mendelssohn, por el contrario, como símbolo de una Ilustración que, en su compromiso radical con la humanidad, propone una aguda indagación sobre la “situacionalidad” de la razón, en la compleja interacción entre teoría y práctica, saber y experiencia, verdad y virtud, medios y fines. Para tal objetivo será necesario detenerse en un conjunto de reflexiones expuestas por el filósofo judío en las décadas previas a su ensayo de 1784. Por un lado, en su *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* de 1767, en la que presenta a Sócrates, símbolo de la Ilustración, como modelo de ser humano prudente (Leonard 2012; Bourel 2004: 181-223). Por el otro, en su disputa con el pastor suizo Johann Caspar Lavater (conocida como el *affair Lavater*)⁹ –en especial en su “Carta abierta a Lavater”¹⁰ (1769), y en sus “Contrarreflexiones a ‘Palingenesia’ de Bonnet” (escrita en 1769)¹¹, donde Mendelssohn representa aquel *semblante socrático* de hombre prudente. Finalmente, en su obra *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo* de 1783,

—

que lo definían como un reformador que habría “germanizado” al judaísmo y, consecuentemente, liberado de las cadenas opresivas de la ley ritual judía (Gottlieb 2013: 187-188). Dentro de un replanteo crítico y búsqueda de renovación de la conciencia identitaria judía en las primeras décadas del siglo XX, asimismo, algunos pensadores judíos alemanes como Franz Rosenzweig, Gershom Scholem, Hannah Arendt y Leo Strauss –en cuyo proceso de autoconfiguración volverán sus ojos sobre la alianza entre ilustración y judaísmo iniciada en el siglo XVIII– ayudan a consolidar la imagen del “judío asimilado” Moses Mendelssohn, quien por complicidad o debilidad se habría convertido, según tales perspectivas, en síntoma del carácter homogeneizador de la ilustración y de la sumisión, cuando no disolución, del judaísmo bajo el poder de la “razón ilustrada”, con sus presupuestos y corolarios sociales y políticos (Gottlieb 2011: 1-12; Curthoys 2013: 16-21). Más recientemente autores como George Mosse, Sander Gilman o Allan Arkush prosiguen esta línea crítica, que ve tras el aparente éxito de la síntesis judío-alemana de Mendelssohn, la abdicación o sumisión del judaísmo al proyecto moderno.

I 71

⁹ Para los detalles de este debate, cf. Altmann 1973: 194-273; Bourel 2004: 224-254.

¹⁰ Cf. “Schreiben an der Herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn” (*JubA* 7: 7-17). En adelante, se hará referencia a ella como “Carta abierta a Lavater”.

¹¹ Cf. “Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingénésie” (*JubA* 7: 67-106). Se analizará aquí: *JubA* 7: 90-106. En adelante, “Contrarreflexiones”. Había sido el propio Lavater quien, al pedirle que analice las pruebas sobre la verdad del cristianismo de *La Palingénésie philosophique* de Charles Bonnet, solicitaba a Mendelssohn, conocido por entonces como el “Sócrates alemán”, que hiciera lo que el amor a la verdad, la honestidad y la prudencia (*Klugheit*) le ordenan hacer, lo que Sócrates hubiese hecho si encontrara las pruebas irrefutables (*JubA* 7: 3). La respuesta de Mendelssohn en su “Carta abierta a Lavater” y en sus “Contrarreflexiones” –que bajo el semblante socrático de hombre prudente Mendelssohn decidió no publicar– establecerán la importancia de esta sabiduría práctica en la difusión de la virtud y el conocimiento.

en la que retoma y profundiza algunos de sus argumentos previos. En estos escritos, Mendelssohn revela la importancia de la prudencia en la difusión de la virtud (*Tugend*) y el conocimiento (*Erkenntnis*), en especial para quien se considere un “amigo de la humanidad” (*Menschenfreund*), lo cual puede servir para esclarecer su posición en “¿Qué significa ilustrar?” de 1784.

2. La Bestimmung del ser humano: la universal capacidad de perfectibilidad y promesa de felicidad, bajo la providencia divina

En “¿Qué significa ilustrar?”, Mendelssohn establece “la destinación del ser humano [*Bestimmung des Menschen*] como medida y fin de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos, como el punto hacia el cual debemos dirigir nuestra mirada, si no queremos extraviarnos” (2018a: 234). El análisis y evaluación misma del significado y valor de la ilustración no debería, se afirma, perder de vista esta noción fundamental. Mendelssohn se había referido por primera vez a este concepto unas décadas antes, a partir de las discusiones surgidas por la séptima edición (1763) de la obra *Meditación sobre la vocación del ser humano* (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*) de J. J. Spalding (1748), en su intercambio epistolar con Thomas Abbt (1762-1766),¹² iniciado con motivo de aquella obra, que finaliza en la publicación de su *Fedón* de 1767.¹³ Solo unos años más tarde (1769-1770), el filósofo judío retoma dichos análisis en su debate público con el pastor suizo J. C. Lavater, en especial contra su propuesta de una *Bestimmung* del

72 |

¹² “Dudas sobre la vocación del ser humano” (“*Zweifel über die Bestimmung des Menschen*”) de Abbt, como “Oráculo concerniente a la vocación del ser humano” (“*Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*”) de Mendelssohn, aparecen publicadas bajo condición de anonimato en las *Briefe* en 1764.

¹³ Es significativo que mientras Spalding opte por un monólogo o narración personal (en un viaje interior, ayudado por un “sentido moral”) —orientado por los soliloquios estoicos revividos ya por Shaftesbury (Zöllner 2023; Brandt 2023)—, de “un yo ficticio comprometido con descubrir el sentido de la existencia y las consecuentes reglas de comportamiento, basado en la convicción de que solo la introspección puede posibilitar la consecución de tal fin” (Macor 2023: 118; cf. también Zöllner 2023: 128), el filósofo judío elija, por el contrario, el género epistolar en su intercambio con Abbt y, más tarde, la forma de un diálogo en el *Fedón*, en el que el problema de la vocación del ser humano se presenta bajo una reflexión con otros, sometida a las contingencias y el contexto de su enunciación, y cuyo personaje principal, Sócrates como modelo de ser humano prudente, no puede abandonarse a la pura interioridad.

ser humano enmarcada en una escatología milenarista cristiana. Algunos aspectos de la réplica al pastor suizo serán recuperados en su obra *Jerusalem* y en su ensayo de 1784.

Mendelssohn sostiene que la vocación o destinación (*Bestimmung*) del ser humano¹⁴ es la de un perfeccionamiento permanente, un “progreso constante hacia un mayor grado de perfección” (2006: 176; 2018b: 253). Dios, “este amoroso padre y preceptor, [...] este benigno regente del mundo” (2006: 179), como afirma en el *Fedón*, le ha concedido un ilimitado anhelo y capacidad de perfección, a través de la práctica o formación (*Ausbildung*) de sus facultades (*Kräfte*) intelectuales, morales, estéticas (2006: 172-173; 2018b: 250). Para Mendelssohn,

el ser humano no está, como cualquier otro ser, listo de una vez por todas, sino que [...] tiene que, puede y debe “formarse” (*ausbilden*) a sí mismo [...] la “formación” (*Ausbildung*) en sí misma y como tal, la ejecución real del plan divino, se deja a todos y cada uno de los seres humanos, mientras que también es un mandato de todos y cada uno de [ellos] (Zöllner 2023: 134).

Esta *Bestimmung* no es algo dado como un destino (*Schicksal*), sino una tarea a la que está llamada (*beschieden* o *bestimmt*) cada persona en su camino plural y no unívoco a la felicidad (Di Giovanni 2011: 231-232; Gottlieb 2013: 113-114; Zöllner 2023: 135). Ella requiere de la instrucción, la reflexión, el afán de saber, así como de la posibilidad de mejorar o empeorar lo recibido, y transmitirlo a otros (Mendelssohn 2006: 176). Si bien la tarea de perfeccionamiento está sometida a las contingencias del mundo, pues depende de las circunstancias y sus logros no están nunca completamente garantizados,¹⁵ se encuentra sostenida por la convicción en la providencia

I 73

¹⁴ La “vocación o destinación del ser humano” (*Bestimmung des Menschen*) fue un tópico común de discusión para la *Popularphilosophie* durante la segunda mitad del siglo XVIII, introducida fundamentalmente en 1748 por la obra de J. J. Spalding, y cuyo curso siguió en las décadas siguientes hasta llegar a una conclusión, pero también a un nuevo comienzo, con un tratado de Fichte con el mismo título en 1800 (Di Giovanni 2011: 217). Para Brandt (2023: 145-148) el breve texto de Spalding abre una segunda fase de la Ilustración alemana, con un marcado pasaje de la razón teórica a la razón práctica, del saber de la minoría a la voluntad de todos.

¹⁵ La falta de certeza de una consumación de los logros no puede comprenderse simplemente como un aspecto negativo de las contingencias a la que está sometida el proceso de perfeccionamiento, sino como parte de una comprensión no lineal de la formación (*Ausbildung*) del ser humano y de la responsabilidad concomitante. Lo mismo sucede con la oposición de Mendelssohn a la idea de un perfeccionamiento permanente de la humanidad como totali-

divina, el sabio y benigno gobierno del mundo, y su promesa universal: la de felicidad (*Glückseligkeit*) del género humano.

En su defensa de la providencia divina, Mendelssohn se enfrenta a las críticas de un escepticismo radical que redundará pronto en pesimismo o abandono a la fe.¹⁶ El filósofo contraponen a ello el conocimiento (*Erkenntnis*) y confianza (*Vertrauen*) en un Dios benevolente y en la inmortalidad del alma,¹⁷ que favorece en el ser racional la esperanza de “que el mérito de haber promovido el bien con tanta abnegación da [al] ser un valor inefable que, al mismo tiempo, tendrá una duración infinita” (Mendelssohn 2006: 184-185), y que en el avance progresivo de perfeccionamiento podrá encontrar su felicidad. Esta convicción está atravesada, no obstante, por la conciencia de la incapacidad del ser humano de poder juzgar los caminos de la providencia en una mirada global, *sub specie aeternitatis*, que abarque la duración eterna de un ser racional (191). Como afirma en *Jerusalem*:

¿Quién puede decir: he llegado al santuario de Dios, he abarcado todo su plan, sé determinar sus intenciones, medida, meta y límites? Con todo, al investigador humano le es permitido conjeturar, sacar conclusiones a partir del resultado, siempre que recuerde permanentemente que él no *puede* más que suponer (Mendelssohn 1991: 225. También 265).¹⁸

74 |

dad, fundada en que ello “privaría a las generaciones posteriores de la ocasión para la autoformación intelectual y espiritual, y por lo tanto de la oportunidad de [que cada uno pueda] alcanzar la vocación humana por [sí mismo]” (Zöllner 2023: 136), debilitando sus fuerzas para enfrentar posibles recaídas o regresiones.

¹⁶ El intercambio entre Abbt y Mendelssohn había sido pensado como un recordatorio deliberado del ataque de Pierre Bayle a la teología racional y a la respuesta de Leibniz en *Essais de Théodicée*, que reeditaba los argumentos escépticos contra la providencia divina y la presencia del sufrimiento en “el mejor de los mundos posibles”. Esta preocupación había sido revivida solo unos años antes, tras el terremoto en Lisboa (1755) y la publicación de *Essay of Man* de Pope, que daría lugar a un debate sobre tales tópicos entre los principales intelectuales de la época. En este contexto, Mendelssohn reivindica el legado leibniziano-wolffiano de la perfectibilidad del ser humano, sostenido en la convicción en la inmortalidad del alma y la providencia divina, sin adherir a su planteo de la teodicea.

¹⁷ Para un estudio de los argumentos de Mendelssohn sobre las fuentes de la evidencia de los principios de la metafísica y de la moral (por ejemplo, de la existencia de un Dios benevolente y de la inmortalidad del alma) a lo largo de sus obras y en un análisis comparativo con las propuestas de Immanuel Kant, puede consultarse: Guyer 2020.

¹⁸ Un punto similar es presentado por Mendelssohn en su comentario de Éxodo 33:23 (*JubA* 16: 348).

De este modo, la convicción del ser humano en el plan de la creación no supone la dogmática evidencia de los caminos del espíritu universal, al tiempo que la conciencia de la falibilidad de su saber conjetural inherentemente temporal del plan divino no lo exonera de la responsabilidad, sino que lo convoca, por el contrario, a un esfuerzo constante del juicio en el aquí y el ahora (*hic et nunc*), pero también en una mirada prospectiva (la dimensión del futuro), para la difusión del bien y la verdad con vistas a la dicha eterna.

En cuanto a la promesa *universal* de felicidad, Mendelssohn sostiene que la capacidad de perfeccionarse es un bien garantizado a toda la humanidad. Esta *Bestimmung* le corresponde a todo ser humano, independientemente de su formación o confesión religiosa. En el *Fedón*, el Sócrates mendelssohniano sostiene que “desde las personas más ignorantes hasta las más perfectas entre los espíritus creados, todas tienen su destino acorde con la sabiduría de dios y proporcionado a sus propias fuerzas y aptitudes para hacerse más perfectas a sí mismas y a otras” (2006: 180; 1991: 163, 165). Incluso aquel que denominan “salvaje”, afirma el filósofo judío en su intercambio con Abbt, “intuye, distingue, compara, razona, juzga, ejercita todas sus facultades y las perfecciona” (2018b: 250). Por este motivo, Mendelssohn se opone a quienes defienden la idea de que la salvación, la consecución de la felicidad o dicha eterna, solo está garantizada a aquellos que aceptan este testimonio como verdad revelada (*Offenbarung*), esto es, “la revelación *exclusiva* de verdades eternas, ineludibles para la bienaventuranza” (1991: 171), en referencia a algunos maestros de la fe cristiana pero también del judaísmo, y amenazan con el sufrimiento eterno a quienes así no lo hacen (*JubA* 7: 90, 96).¹⁹ Asimismo, se niega a que la felicidad dependa, como algunos maestros cristianos lo exigen, de la aceptación de ciertos principios religiosos o doctrinas a los que solo se accede por fe, esto es, misterios que deban ser creídos, pero no comprendidos (*JubA* 7: 94-95). Ello supone atar la razón o capacidad cognoscitiva con grilletes, sujetar el juicio a la coerción o el soborno (*JubA* 7: 91; 1991: 105). Al mismo tiempo, se opone a que la salvación dependa del conocimiento teórico de verdades metafísicas o morales, lo que garantizaría la felicidad solo a un círculo de intelectuales. Por ello, en *Jerusalem*, sostiene que las verdades que conducen a la felicidad o dicha eterna son accesibles a toda la humanidad, en cualquier época y lugar

I 75

¹⁹ En una carta a Abbt (22 de julio de 1766), en la que anuncia la conclusión del *Fedón*, Mendelssohn afirma que debía poner sus argumentos en la boca de un pagano (Sócrates) para no tener que admitir la revelación (*JubA* 12.1: 118). Un poco más de un siglo antes, el rabino veneciano Simone Luzzato había elegido el personaje de Sócrates para defender, de igual modo, el carácter universal y no exclusivista, crítico y antidogmático, de la razón y conocimiento humano. Para un análisis comparativo de ambas propuestas, cf. Torbidoni 2020.

(1991: 245), y que no reconoce “*otras verdades eternas, que las que no solo son comprensibles para la razón humana, sino que pueden ser explicadas y comprobadas por las fuerzas humanas*” (151). O como afirma en “¿Qué significa ilustrar?”: “la ilustración que se interesa por el ser humano en tanto que ser humano es *universal*” (236. Énfasis propio).

Sin embargo, Mendelssohn considera que para acceder a los principios que “son útiles para la salvación y la felicidad de los hombres” (1991: 161), y, en general, todas aquellas que rigen el mundo espiritual y físico, además de la razón se requiere también de la experiencia sensible, y en tanto “nuestra vida no es suficiente para que, por nosotros mismos, lo experimentemos todo”, “tenemos que aceptar no poco de la fe y del crédito de los demás” (157). Pero solo les concedemos la confianza en la medida en que sabemos, y estamos convencidos, que el resultado de tales observaciones y uso de la razón que ellos dan por verdades podemos comprobarlo “por nosotros o por otros que tengan la ocasión o aptitud para ello” (159). En este sentido, estas verdades no pueden ser impuestas, sino que requieren de un trabajo de persuasión que no anule el ejercicio del propio juicio. Así, afirma en *Jerusalem*: “Conocimiento, principios racionales, persuasión, solo estos engendran principios que, a través del *prestigio* y el *ejemplo*, pueden convertirse en *costumbres*” (33).

76 |

De este modo, la *Bestimmung* del ser humano como tarea de perfeccionamiento de las capacidades intelectuales, morales y estéticas, que descansa en la convicción en la providencia divina y su promesa universal de felicidad, por fuera de toda concepción exclusivista (basada en la fe, la revelación o la razón) y desarrollo unívoco y lineal de dicha vocación, dependerá del ejercicio permanente del juicio *hic et nunc* y con una mirada prospectiva, bajo la conciencia de su falibilidad, del recurso a la experiencia sensible y a la persuasión, sin renunciar, no obstante, al conocimiento racional y el esfuerzo por reflexionar racionalmente acerca de los asuntos de la vida humana, esto es, a la ilustración.

3. La importancia de la prudencia en la difusión de la virtud y el conocimiento: Sócrates como modelo de ser humano prudente

Si la aspiración a la perfección, como se afirma en el *Fedón*, no conoce límites, si “nuestra ansia de saber es insaciable, nuestra ambición insaciable” (2006: 181), ¿debe esta aspiración encontrar acaso un límite? Mendelssohn considera, en consonancia con la denominada *Popularphilosophie*, “que la ilustración, el avance del conocimiento y la razón, debían

tener por resultado el beneficio de toda la sociedad y, por lo tanto, reivindicaba la necesidad de una filosofía ‘para todos’, [...] ‘popular’” (Solé 2018: 47).²⁰ Ahora bien, en “¿Qué significa ilustrar?” Mendelssohn sostiene que, en ciertas ocasiones, es necesario establecer un límite a la ilustración. Se ha señalado que la pregunta por la definición de la ilustración, en el marco del debate en el que participa el filósofo judío con la publicación de su ensayo de 1784, se refiere a:

la pregunta por la posibilidad misma de la ilustración en suelo alemán [...] la pregunta muestra inmediatamente su conexión con un problema esencialmente político y se transforma en otra: ¿es útil ilustrar al pueblo?; ¿es ventajoso o puede ser perjudicial? El avance del conocimiento [...] ¿es compatible con el bien del Estado y del Reino? Si no lo es, ¿qué debe hacerse? ¿Es preferible mantener a los ciudadanos engañados en vistas a conservar el orden y la paz? De lo que se trata, entonces, no es únicamente de determinar en qué consiste la ilustración y cuáles son los medios que permiten su difusión, sino también de determinar hasta dónde es deseable ilustrar al pueblo (Solé 2018: 37-38).

Mendelssohn conecta estos interrogantes, sin embargo, con su preocupación central por la *Bestimmung* del ser humano. La problematización de los límites de la ilustración abre una serie de interrogantes que desafían un acercamiento ingenuo al poder emancipatorio del conocimiento racional: ¿existe una armonía preestablecida entre la perfectibilidad del conocimiento y la perfectibilidad de la esfera práctica? ¿Puede prescindir el afán de conocimiento del ámbito de la experiencia y de sus contingencias, así como de “los

I 77

²⁰ Dentro del amplio espectro de la *Popularphilosophie*, Mendelssohn subraya la importancia de la ilustración para el perfeccionamiento práctico del ser humano y, en este sentido, la necesidad y utilidad de la transmisión del saber filosófico para una mejora de la vida social y política. De allí su impulso hacia una “popularización” de la filosofía, que no implica, como algunos afirman (Yaffe 2012: 30, 35), la divulgación del saber erudito para servir al gusto moral de la época (una filosofía “popular” entendida solamente como “hija de su tiempo”), sino un trabajo de traducción teórico-estética “para impulsar a sus lectores a un diálogo activo y otorgarles el derecho y el poder para hacerlo” (Goetschel 2011: 36). Desde sus escritos sobre estética, actuando como crítico literario, pasando por obras como *Diálogos filosóficos* o el *Fedón*, convertido pronto en un *bestseller*, hasta su trabajo de traducción de textos de la tradición judía, como su proyecto de traducción de la *Torá* al alemán (*Bi'ur*), se expresa la confianza de Mendelssohn en los aspectos formativos del saber filosófico, y de la escritura para el pensamiento, incluso como vehículo de una nueva comprensión, y posible reforma, de los fundamentos del mundo práctico.

medios para implementarla, [...] las condiciones para su desarrollo, [...] sus consecuencias” (Solé 2018: 19)? ¿Puede escindirse la intención de alcanzar el fin, esto es, la felicidad del género humano, de las condiciones materiales para lograrla? Las cuestiones metafísicas sobre la *Bestimmung*, la perfectibilidad y la felicidad del ser humano, se conectan indisociablemente así con las preocupaciones teóricas y prácticas, éticas y políticas.

En “¿Qué significa ilustrar?”, Mendelssohn sostiene que la perfección de la capacidad teórica, ligada a la ilustración, no va necesariamente de la mano con la perfección práctica, en especial de la virtud, aunque también de la cultura, que tiene en miras la dicha o felicidad del género humano. Cuando Mendelssohn se refiere a la perfección práctica (moral y del ciudadano), apela a un tipo de sabiduría sin la cual se corre el riesgo de ir en contra de la *Bestimmung* del ser humano: esta sabiduría es la *prudencia*.²¹ La ilustración sin prudencia puede ir en contra de la perfección práctica. La perfección práctica, a la que refiere Mendelssohn en su consideración de la prudencia, no apunta únicamente a la felicidad propia, sino a la felicidad en comunidad, es una vocación *con otros*. Ya en su *Fedón*, Mendelssohn reconoce que la tarea de autoperfeccionamiento es indisociable con una contribución a la perfección de las otras personas (2006: 178-179). Y más tarde, en *Jerusalem*, afirma: “el hombre no puede ser feliz [...] El hombre no puede perfeccionarse más que a través del apoyo mutuo” (1991: 43). A lo que agrega: “Este bien común, sin embargo, incluye en sí tanto el presente como el futuro, lo espiritual tanto como lo terreno. Lo uno es inseparable del otro” (25). De este modo, el recurso de Mendelssohn a la prudencia se conecta con la necesidad de pensar una sabiduría práctica capaz de atender a la dimensión

78 |

²¹ No hay una elaboración y análisis sistemáticos, por parte de Mendelssohn, de la noción de prudencia (*Klugheit*). No obstante, la apelación a esta sabiduría práctica, tal como se exhibirá a continuación, permite evocar algunas problemáticas y teorizaciones expuestas ya en la historia de la filosofía. Su posición intermedia entre el conocimiento y la virtud, la teoría y la experiencia, los fines y los medios, puede retrotraer a los debates dentro de la tradición platónica y aristotélica. En su vínculo con los problemas de la salvación y de la felicidad, de la providencia y de la perfectibilidad racional y sensible, se vincula tanto con los desarrollos estoicos como epicúreos. Como sabiduría consciente de los límites del ser humano se abre, al mismo tiempo, a las interpelaciones escépticas. No obstante, todos estos desarrollos teóricos encuentran nuevos desafíos en la época moderna, en los que la prudencia adquiere una diversidad de sentidos en virtud de una nueva conexión con las teorías morales, religiosas y políticas de la época que, desde Maquiavelo hasta Kant, le imprimen su propio sello. No se pretende aquí, sin embargo, recuperar esta compleja historia de la prudencia, sino descubrir algunos trazos de esta noción en la filosofía de Mendelssohn, que permitan comprender mejor la recuperación de esta sabiduría práctica en su ensayo “¿Qué significa ilustrar?” de 1784.

intersubjetiva (moral, cultural y política) y, con ello, la dimensión temporal (las condiciones presentes y futuras) y la dimensión material (no solo espiritual) del logro de la felicidad.²²

Mendelssohn se había enfrentado ya a estas problemáticas surgidas de una consideración de la *Bestimmung* del ser humano, de los límites de la ilustración y de la necesidad del ejercicio de una sabiduría práctica para la difusión del conocimiento y la virtud en busca de la dicha eterna, a partir de su debate con Abbt en torno a la obra de Spalding, que finaliza en la publicación del *Fedón*. Precisamente en esta obra de 1767, el filósofo judío establecería los lineamientos de un posicionamiento temprano sobre este tópico, a través del semblante y representación ejemplar del ser humano prudente: la figura de Sócrates. Asimismo, unos años más tarde, Mendelssohn representaría este semblante socrático de hombre prudente en su debate con Lavater, tanto en su “Carta abierta a Lavater” como en sus “Contrarreflexiones”. Esta última, que no sería publicada en vida por el filósofo judío, adelantaba algunos conceptos centrales de *Jerusalem*, un año antes de “¿Qué significa ilustrar?”. Una consideración conjunta de estas obras permitirá reconstruir algunos trazos de la concepción de la prudencia de Mendelssohn y de su importancia para comprender el sentido integral de su posicionamiento en 1784.

En el *Fedón*, Mendelssohn presenta a Sócrates como un amigo de la humanidad y símbolo de la modernidad ilustrada. Su objetivo, afirma, era “combatir con firmeza la sofistería y la superstición [e] instruir a sus conciudadanos en la virtud y en la sabiduría” (2006: 69), al tiempo que su “única preocupación era la felicidad del género humano” (78). En su “Carta abierta a Lavater”, sin embargo, Mendelssohn afirma bajo el semblante socrático: “es obligación natural de todo mortal difundir el conocimiento (*Erkenntnis*) y la virtud (*Tugend*) entre sus semejantes, y eliminar sus prejuicios y errores”, subrayase aquí, “tanto como esté en su poder” (*JubA* 7: 13).

Mendelssohn identifica el genio de Sócrates con “una aguda sensibilidad respecto al bien y al mal, una capacidad de juicio moral convertida en

1 79

²² Para Mendelssohn, la perfectibilidad de las capacidades, en tanto vocación o *Bestimmung*, del ser humano, depende del contexto histórico y circunstancias en las que este vive. Ahora bien, mientras que esta situacionalidad condiciona dicha vocación, no la determina absolutamente. En su intercambio epistolar con Herder de 1769, a propósito de sus observaciones al *Fedón*, Mendelssohn defendería, como recuerda Beiser (2011: 241), el carácter no solo inmanente sino también trascendente de aquella vocación, lo que parece anticipar un conflicto que sería de vital importancia en las siguientes décadas, aquel entre la Ilustración y el historicismo.

instinto mediante la reflexión, la larga experiencia y el ejercicio constante, gracias a la cual podía examinar y formarse un juicio de cada acción libre en cuanto a sus probables consecuencias y efectos” (2006: 77). Sócrates se destaca así por un juicio moral cuya firmeza no deriva de una intelección infalible del bien y del mal, con la aplicación consecuente de esta verdad, sino de una razón calculadora dominada por la reflexión y la experiencia, por el ejercicio constante, que le permiten considerar las consecuencias y efectos de la acción, sin satisfacerse con la mera intención de la búsqueda de la felicidad.

En el *Fedón*, el Sócrates mendelssohiano considera que, si todas las opiniones fueran llevadas ante el trono de la verdad y de la justicia divina, sería posible, en un caso, distinguir “lo firmemente verdadero o decididamente erróneo y falso” (2006: 186) y, en el otro, “todas las controversias y querellas en torno a la razón o sinrazón [...] mediante reglas eternas e inalterables” (186). Pero la posibilidad de esta infalibilidad del juicio sobre la verdad y el bien no es dominio de los seres humanos, ni siquiera de un solo hombre que dijese encarnar la rectitud divina (180).²³ En cuanto a la posibilidad de una criatura capaz de tal excelsa perfección, el Sócrates mendelssohniano afirma: “Ciertamente, todos los rasgos de ese panorama no se aplican a las personas en general [...] todos ellos pertenecen a la misma clase y su diferencia solo consiste en el más o menos” (180). De allí que sea necesaria una particular sabiduría que, atendiendo al fin de la felicidad del género humano, pueda evaluar desde su condición humana, demasiado humana, la forma de propagar la virtud y el conocimiento tanto como esté en su poder. Mendelssohn la llamará, solo unos años más tarde, una *bondad sabia* (*weise Gütigkeit*) (*JubA* 7: 96).

A través de la boca de Sócrates, Mendelssohn presenta una primera regla de la prudencia: “no hay ningún sistema religioso tan corrupto que

80 |

²³ En sus encuentros con Lavater entre 1763 y 1764, Mendelssohn declara su respeto por el carácter moral del fundador del cristianismo, Jesús de Nazaret (Altmann, 1973: 201-204). Sin embargo, en su “Carta abierta a Lavater”, el filósofo judío se niega a reconocer el carácter divino de la figura de Jesús, junto con un conjunto de proposiciones de los libros doctrinales de los cristianos que son presentadas como verdades fundamentales para su religión: proposiciones sobre la trinidad, el pecado original, la redención de la humanidad a través de un intermediario, la encarnación, el sacrificio del Dios-hijo, la eucaristía y la resurrección de Jesús (*JubA* 7: 92). En sus “Contrarreflexiones”, enfatiza el sentido práctico de su crítica a dichas proposiciones o doctrinas, y de la metafísica y antropología subyacentes, en especial ante la posibilidad de que ellas disminuyan o anulen la responsabilidad de los seres humanos en su camino de perfeccionamiento y obtención de la felicidad. Mendelssohn recuerda que tales cuestionamientos son esgrimidos como argumentos incluso dentro la propia cristiandad (*JubA* 7: 100-106). Sobre los debates en torno a aquellas proposiciones y doctrinas dentro del mundo cristiano de la época, puede consultarse: Israel 2011: 310-315.

no conceda cierta santidad al menos a algunos deberes de humanidad, que el filántropo ha de respetar y el reformador de las costumbres ha de dejar sin tocar, si no quiere actuar contra su propia intención” (2006: 67-68). La prudencia como razón calculadora debe salvar algunos prejuicios que, sin fundamentos teóricos adecuados, pueden servir, sin embargo, para la consecución de la felicidad del género humano. No todos los prejuicios son igualmente peligrosos, ni deben ser tratados de la misma manera (*JubA* 7: 13). Este criterio presenta un aspecto positivo práctico, aunque temporal –esto es, no implica renunciar de manera permanente a la perfectibilidad teórica, pues deberían obtener mejores fundamentos bajo circunstancias propicias– de ciertos prejuicios: la posibilidad de que contengan elementos valiosos para una vida virtuosa, aunque aún no hayan encontrado su fundamentación teórica adecuada (2006: 81-82).

Respecto del reconocimiento de estos elementos positivos de la religión que pueden conducir a la felicidad del género humano, Mendelssohn brinda un interesante ejemplo en su *Fedón*. Sócrates, sostiene, siempre respetó el culto público por supersticioso que fuera, aún cuando él no se iniciara en los misterios de Eleusis (2006: 81, 82). Probablemente, afirma Mendelssohn, estos grandes misterios no eran sino enseñanzas de la verdadera religión natural²⁴ y una razonable interpretación de fábulas (82). Y prosigue: “Si Sócrates no quiso hacer la iniciación, probablemente fue por mantener la libertad de poder difundir estos misterios sin ser castigado, que los sacerdotes trataban de arrebatarle mediante la iniciación” (82). El Sócrates mendelssohniano reconoce el valor relativo de los principios que sostienen la diversidad de cultos, en un examen que preserve, no obstante, la libertad de juicio frente a las cadenas de una dogmática autoridad eclesial.

I 81

²⁴ Mendelssohn retoma la ecuación entre leyes de Noé y ley natural de John Selden en su *De Jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebraeorum libri VII* de 1640. Los siete mandamientos principales noájididos, que comprenderían las leyes esenciales del derecho natural, son: abstenerse de (1) la idolatría, (2) la blasfemia, (3) el asesinato, (4) el incesto y (5) el robo, así como (6) establecer y administrar justicia. Se considera que estos mandamientos habrían sido comunicados a Adán. Finalmente, (7) la prohibición dada a conocer a Noé de comer animales vivos (Altmann 1973: 217). Estos principios que constituyen un mínimo requerido para garantizar la dicha eterna deben estar sujetos, sin embargo, al reconocimiento, interpretación y aplicación por medio de la razón y no meramente creídos o impuestos por principio de autoridad. Asimismo, el derecho natural no es algo que se encuentra en la naturaleza, sino algo que se propone para toda la humanidad, esto es, un horizonte que requiere la participación activa de las diversas tradiciones sin aspirar, no obstante, a una “monocultura” (Novak 2014: 28-30). Respecto de la teoría del derecho natural en la tradición judía, así como de su problematización, cf. Novak 2014: 4-65.

En su “Carta abierta a Lavater”, Mendelssohn expone una segunda precaución o cautela (*Behutsamkeit*) contra un afán desmedido de eliminar todo prejuicio, sin medir su importancia relativa para la vida social y ética de las personas. Disputar o negar públicamente porque nos parecen prejuicios ciertos principios teóricos que, estando alejados de la práctica, no pueden causar tan grandes daños, y sobre los que, precisamente en virtud de su generalidad, un pueblo que los aprecia ha construido un sistema de vida ética y social, es, sin apuntalar el edificio, desenterrar los cimientos para investigar si son o no firmes y seguros (*JubA* 7: 13-14). Mendelssohn sostiene que, en tal caso, “me veo obligado a permanecer en silencio si estos errores no destruyen *directamente* ni la religión *natural* ni la ley *natural*, y más bien están vinculados accidentalmente con la promoción del bien” (*JubA* 7: 14).

El avance de la ilustración, de este modo, no tiene como finalidad la eliminación de toda creencia o culto religioso, la supresión de todo particularismo, sino la reflexión y evaluación crítica de los principios teóricos que los sostienen, sin olvidar el valor relativo de aquellos en las circunstancias vigentes, así como los riesgos posibles de su destrucción, lo cual no puede obtenerse sin el ejercicio permanente de la prudencia.

Al mismo tiempo, esta sabiduría práctica aconseja que, si han de fomentarse nuevos principios en lugar de los viejos prejuicios, estos deben ser previamente aceptados como verdaderos por quienes estarán sujetos a ellos. Por eso, “mientras la verdad no es reconocida [...] [aquel] prejuicio debe ser casi sagrado para todo amigo de la virtud” (*JubA* 7: 14). La importancia del *reconocimiento* en la aceptación de la verdad, va en contra de la idea de una potencia de la verdad que se impone y arrastra a la aquiescencia, en beneficio, en cambio, del espacio intersubjetivo del debate y la persuasión. De este modo, la disposición práctica de la prudencia permite evaluar las tensiones entre el fomento de la ilustración y la promoción de la virtud en el mundo práctico, a través de una deliberación que atiende a la consecución efectiva de la felicidad del género humano y a una agencia compartida en el proceso de perfeccionamiento.

Mendelssohn expone también las posibles consecuencias de una ilustración sin prudencia que combate todo prejuicio sin precaución, obstaculizando, en lugar de favorecer, el logro efectivo de la felicidad del género humano. Por un lado, advierte que la lucha contra todo prejuicio, a través de una duda radical, revierte en ocasiones en incredulidad y prepara el terreno fértil para los sacerdotes de la superstición (2006: 67-68):

El paso de la duda en las cuestiones religiosas a la frivolidad, del abandono del culto divino externo al menosprecio de todo culto sin más suele ser fácil, especialmente para espíritus que no están bajo el dominio de la razón, sino

que son regidos por la codicia, la ambición de honores o la sensualidad. Los sacerdotes de la superstición acuden demasiado a menudo a este recurso y recurren a él, como si de un santuario inviolable se tratara, tan pronto como se ven atacados (2006: 67-68).

Por otro lado, advierte que la lucha contra todo prejuicio alimenta (y se alimenta de) la sensación de infalibilidad del juicio, de la posesión privilegiada de una verdad, que conduce pronto al fanatismo. Por ello, Mendelssohn subraya en Sócrates esta conciencia de los propios límites del juicio, de su “no saber” contra la vanidad del conocimiento o el carácter indubitable de la fe (2006: 72). Un hombre insigne como Sócrates, quien no expresa la encarnación del juicio divino, ni la palabra inspirada, no está libre, sugiere Mendelssohn, de las debilidades y prejuicios de todo ser humano (77) y debe vencer incluso los de su propia educación (68). El filósofo distingue así entre un escepticismo saludable, producto de la conciencia de la falibilidad del juicio humano, y formas de escepticismo basadas en la vanidad de la propia capacidad de saber o del poder de la inspiración, que terminan en ocasiones por proporcionar una fuente valiosa para los fanáticos de la superstición.²⁵

Pero la figura de Sócrates, quien se presenta en la tradición no solo como un símbolo del librepensador sino también como una víctima de la intolerancia social y religiosa, convoca a una consideración del poder de los afectos y de las costumbres en la difusión del conocimiento, en especial en asuntos que son delicados y estimados por el corazón de los hombres, y en el que la razón puede desviarse por el menor ímpetu (*JubA* 7: 99). En su *Fedón*, Mendelssohn alude al modo en que los enemigos de Sócrates trataron de incitar los ánimos contra él mediante una farsa que lo presentara “como odioso y ridículo y, así, si el golpe tenía éxito, minar y preparar al pueblo llano para atreverse a algo más” (75). Asimismo, recuerda que, en aquel tiempo, algunas creencias supersticiosas eran en ocasiones utilizadas por algunos poderosos del reino, por la hipocresía de los sacerdotes o por oradores vendidos y demagogos, para dirigir la indignación del pueblo contra algunos defensores del Estado (78). Mendelssohn advierte sobre el poder de las pasiones, así como la manipulación de las mismas, vehiculizadas por prejuicios o supersticiones que pervierten las costumbres y generan credulidad e inconsistencia en los hombres (81), lo cual puede derivar en fanatismo y persecución. Precisamente unos años más tarde,

I 83

²⁵ En este sentido, el Sócrates mendelssohniano se presenta como la contracara del Sócrates inspirado de *Memorabilia socrática* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) de Johann Georg Hamann (1759), con su convocatoria a un retorno místico a la fe y el sentimiento contra la “tiranía de la Ilustración”. Cf. Hamann 2018.

durante el *affair Lavater*, Mendelssohn debió enfrentar los prejuicios característicos, esgrimidos por la nación dominante, contra los israelitas (*JubA* 7: 9), que ponían en duda la honestidad de su juicio en la promoción de la virtud y el conocimiento, y a los que debió responder con cautela ante la posibilidad de desencadenar nuevamente ciertas creencias y pasiones, con sus consecuencias y efectos prácticos, contra la comunidad judía. La consciencia del poder de los afectos y de las costumbres convoca así a una sabiduría práctica, en la difusión del conocimiento, capaz de medir y reconocer aquel peligro y temerlo por el propio bien y el de los semejantes (*JubA* 7: 99).

Sin embargo, esta sabiduría práctica, cuyo fin es la felicidad del género humano, no supone una razón que, por temor a las consecuencias, promueva el mantenimiento del *status quo* (Gillo 2014). La prudencia, afirma Mendelssohn en el *Fedón*, no es incompatible con la necesidad de “combatir el poder establecido; y [...] abortar los oscuros actos de horror de la superstición” (68), o de enfrentar las “amenazas de los poderosos y la ira del populacho exaltado” (78). Si la única preocupación intelectual de Sócrates, sostiene Mendelssohn, era aquella de la felicidad del género humano, “tan pronto como un prejuicio o superstición daba ocasión para una brutalidad ostensible, ofensa de los derechos humanos (*menschliche Rechte*), perversión de las costumbres, etc., nada en el mundo podía detenerle a declararse en contra de eso, incluso a pesar de cualquier amenaza o vejación” (78).²⁶ En tanto la vocación de perfectibilidad práctica tiene como meta la felicidad del género humano y no la preservación en el ser, la responsabilidad de un amigo de la humanidad es enfrentarse contra aquello que pone en peligro la consecución de dicha finalidad. Mendelssohn distingue entonces, como lo hará solo unos años más tarde en su disputa con Lavater, entre prejuicios que pueden ser tolerados y aquellos que deben ser expresamente combatidos.²⁷

84 |

²⁶ Durante el *affair Lavater* y bajo el semblante socrático, Mendelssohn advierte al pastor suizo que estaría dispuesto, en caso de ser necesario, a publicar sus argumentos en contra de las evidencias de la verdad del cristianismo de Bonnet (*JubA* 7: 17), lo que representaba un acto temerario para un judío en la Prusia cristiana.

²⁷ En su “Carta abierta a Lavater”, Mendelssohn retoma la distinción entre aquellos prejuicios que pueden ser tolerados, y aquellos que, en cambio, “están en directo conflicto con la felicidad del género humano” y que “todo amigo de la humanidad debe combatir francamente” (*JubA* 7: 13), esto es, “los errores y prejuicios de los hombres, que perturban su propia paz y satisfacción, o la de sus semejantes, y matan todo germen de verdad y bondad en el hombre antes de que pueda brotar”: el fanatismo (*Fanatismus*), la misantropía (*Menschenhaß*) y el espíritu de persecución (*Verfolgungsgeist*); frivolidad (*Leichtsinn*), voluptuosidad (*Ueppigkeit*), librepensamiento inmoral (*unsittliche Freygeisterey*) (*JubA* 7: 13).

En el *Fedón*, Sócrates defiende la libre expresión del juicio con vistas a difundir la virtud y el conocimiento entre sus semejantes, más allá de su posible enfrentamiento con el poder político. En un pasaje de esta obra, Mendelssohn afirma: “[sería] sorprendente que los administradores de un Estado, haciendo peores y más disminuidos a los ciudadanos, no quisieran ser tenidos por malos administradores” (2006: 79-80). Cuando Critias y Caricles “hicieron llamar [a Sócrates] le mostraron la ley y le prohibieron conversar con los jóvenes [...] Sócrates hizo tan poco caso de sus amenazas como de su incongruente ley, que ellos no tenían ningún derecho a implementar por ser totalmente contraria a la sana razón y a la ley de naturaleza” (80-81). En esta obra, Mendelssohn considera absurda una ley tal que impida la libertad de hablar con los demás y expresar el propio juicio en asuntos de justicia, santidad, piedad, tan valiosos para la difusión de la virtud y la consecución de la felicidad del género humano (80-81).²⁸ El Sócrates mendelssohniano seguirá aquel criterio de la prudencia, en su combate contra los prejuicios y la sofistería: “Entonces, dice Caricles, ¿tú pretendes tener libertad para hablar lo que quieras y no sufrir nada por ello? Estoy dispuesto, respondió [Sócrates] a sufrir cualquier mal, menos el de ser injusto con alguien” (81).

Asimismo, en su réplica a Lavater y bajo el semblante socrático, Mendelssohn sostiene que el derecho al libre ejercicio de los poderes mentales no supone necesariamente la igualdad potencial de su uso o empleo. Solo una sabiduría consciente de las condiciones existentes, en el aquí y el ahora, del espacio público (condiciones tanto legales como culturales), puede medir la posibilidad, así como los efectos y consecuencias, de la propagación de la verdad. Por ejemplo, recuerda Mendelssohn respecto de la Prusia de su tiempo, el rango asignado a los judíos en la vida civil está lejos de proporcionarle un ejercicio libre semejante (*JubA* 7: 9). Al final de su “Carta abierta a Lavater”, Mendelssohn pide al pastor suizo que considere las circunstancias no desde su punto de vista, los ojos de la nación dominante, sino más bien desde el suyo, en tanto representante de una nación oprimida (*JubA* 7: 15, 17),²⁹ como una nueva lección o criterio de prudencia. Por ende, frente

I 85

²⁸ Sobre la posibilidad, defendida por Mendelssohn, de introducir propuestas innovadoras actuando incluso como funcionario, lo que representaría una posición más osada y radical que la distinción kantiana entre un “uso privado” y un “uso público” de la razón, cf. Altmann 1973: 663.

²⁹ Mendelssohn no solo debe ser cauteloso en tanto judío en la Prusia cristiana de su época, sino también en tanto “portavoz” de su pueblo (Altmann 1973: 421-448). La prudencia le exige medir el alcance de su voz en el espacio público, en especial como un destacado judío ilustrado. Su testimonio puede favorecer, pero también ser motivo de nuevas restricciones

a la separación abstracta entre un “uso público” y un “uso privado” de la razón, Mendelssohn advierte que aquel “uso público” puede tener efectos concretos no solo sobre la libertad de expresión, sino también sobre las condiciones de vida presentes y futuras (por ejemplo, en su estamento y en su profesión) de quienes no gozan de las mismas prerrogativas como ciudadanos y también “ante los ojos” públicos de la nación dominante. Frente a una ilustración ingenua, la prudencia obliga a considerar las condiciones de posibilidad efectivas de la libre expresión del juicio.

La recuperación de la prudencia, por parte de Mendelssohn, en tanto sabiduría práctica que atiende a la dimensión intersubjetiva, temporal y material del logro de la felicidad, en el marco de una tarea permanente de perfeccionamiento, y en especial de la ilustración como vocación esencial del ser humano, le permite desplegar un conjunto de problemáticas cuya consideración resulta inescindible de la pretensión de una mejora de la moralidad y de la cultura: el papel del culto, de la autoridad y de las creencias en la vida social y moral de un pueblo, el problema del reconocimiento y aceptación de los principios que rigen la vida práctica, la función de los afectos en dicho proceso, así como las condiciones materiales que regulan el libre ejercicio del juicio. A través de la figura de Sócrates como ejemplo de ser humano prudente, Mendelssohn había iniciado así un camino de indagación sobre los límites de la ilustración o, en sus palabras, para distinguir entre un buen o mal uso de la ilustración (2018a: 238) y, con ello, una reivindicación de la prudencia en la esfera moral, social y política.

86 |

4. Los límites de la ilustración y la prudencia, entre moralidad y ciudadanía

En el *Fedón*, el Sócrates mendelssohniano afirma que cuando el ser humano entra en sociedad, cuando forma parte de un Estado, recibe derechos y deberes, esto es, adhiere a una legislación que le impone premios y castigos. Sin embargo, este sistema no supone una interrupción de la *Bestimmung* del ser humano, pues aquel sigue vinculado con la tarea de perfectibilidad teórica y práctica, con vistas a la felicidad (2006: 178-179; 1991: 105). En este marco, la ilustración como conocimiento racional

para los israelitas, esto es, derivar en un retroceso de sus derechos civiles. La prudencia permite advertir entonces los privilegios sociales e históricos relativos en la enunciación del juicio, como la responsabilidad concomitante por los efectos o consecuencias materiales del mismo, que tienen un impacto directo en el logro de la felicidad.

y el esfuerzo por reflexionar racionalmente acerca de los asuntos de la vida humana, como vocación del ser humano en tanto ser humano que lo separa de las bestias, podría ayudar a la obtención de fundamentos más seguros y convincentes para el sistema social y político, trabajando en la felicidad y bienestar común, y como tal la ilustración debería ser promovida.

En relación con los límites del Estado, Mendelssohn sostiene, en *Jerusalem*, que la facultad de juzgar (*Urtheilskraft*) es inalienable y, por ende, aquel no puede tener un derecho coercitivo sobre las creencias (1991: 81, 83, 105). En el *Fedón*, tal como se expuso previamente, el Sócrates mendelssohniano considera absurda una ley tal que impida la libertad de hablar con los demás y expresar el propio juicio en asuntos de justicia, santidad, piedad, tan valiosos para la difusión de la virtud y la consecución de la felicidad del género humano (2006: 80-81). Sin embargo, en “¿Qué significa ilustrar?”, Mendelssohn parece marcar un límite a la libre expresión del juicio, cuando afirma que, en ciertos casos en los que la vocación del ser humano como ser humano y aquella como ciudadano entran en colisión, “la filosofía se cubre la boca” (2018a: 237). Mendelssohn no exige la renuncia al propio juicio, sino que sostiene que “es posible que la necesidad (*Notwendigkeit*) prescriba aquí las leyes” (237), algo del orden de lo factual, marcando incluso, a continuación, una crítica respecto de un orden semejante: “es posible que la necesidad prescriba aquí las leyes o, más aún, forje las cadenas que se le deben colocar a la humanidad para doblegarla y mantenerla reprimida” (237), “infeliz [*unglücklich*] es el Estado que debe admitir que en él la destinación esencial del ser humano no se armoniza con la destinación del ciudadano” (237). Pero, entonces, ¿la prudencia se convierte ahora en la aceptación resignada del súbdito a las necesidades factuales del orden del Estado?

I 87

En *Jerusalem*, Mendelssohn considera que el Estado puede recurrir a instituciones públicas, a leyes coercitivas, a premios y castigos, para dirigir las acciones de los hombres al bien común, como evitar que se divulguen doctrinas incompatibles con el bienestar público y así garantizar, al menos, la tranquilidad y seguridad externa (1991: 33, 35). Sin embargo, afirma, no es conveniente que el Estado se rija “constantemente con el aguijón de las leyes” (29). Su ideal debe apuntar a dirigir las acciones y los principios de la acción por razones (*Gründe*) de los que se está convencido, por el uso del propio juicio, por la educación (*Erziehung*) y la persuasión (*Ueberzeugung*), que conducen al bien común, y no por la mera fuerza o temor al castigo. Por ende, el Estado no debería impedir la ilustración o perfectibilidad teórica que busca guiar al hombre por “principios de verdad”, respetando, al mismo tiempo, los diversos y múltiples caminos del perfeccionamiento de los seres humanos, los cuales no siguen una orientación unívoca y predeter-

minada, ni se expresan bajo una misma voz. En este sentido, la prudencia, que no se comprende como una mera habilidad técnica del político, sino que está vinculada con la *Bestimmung* del ser humano, debe guiar también a los gobernantes:

¡Hermanos! Si lo que os mueve es la verdadera beatitud, no permitáis que falseemos ningún acuerdo, cuando la diversidad es manifiestamente el plan y la meta de la providencia. Nadie de nosotros piensa y siente por completo como su prójimo [...] Dios ha grabado, no en vano, en cada uno de nosotros sus propios caracteres [...] ¡Monarcas de la tierra! [...] dejadnos pensar y hablar [...] Al que no estorba la felicidad pública, al que actúa con rectitud respecto de las leyes civiles [...] dejadle hablar como piensa [...] ¡Amad la verdad! ¡Amad la paz! (1991: 277, 279).

La ilustración sin prudencia (los conceptos morales y políticos sin experiencia) puede ir en contra de la felicidad del género humano, del bien común, volverse injusta. Así como el juicio es inalienable, esta responsabilidad le cabe a cada individuo, tanto a gobernantes como a gobernados, en su preocupación por la perfectibilidad propia y de los otros, así como del logro efectivo, presente y futuro de la felicidad.

88 |

Del mismo modo, la importancia de la prudencia hace comprensible aquello que Mendelssohn afirma, a continuación, en “¿Qué significa ilustrar?”:

cuando las destinaciones esenciales del ser humano [ligado a la ilustración] [...] han sido puestas en conflicto con sus destinaciones [extraesenciales, en especial en su vínculo con la moralidad], cuando es imposible difundir ciertas verdades que son útiles y adornan a los seres humanos sin que esto implique la destrucción de los fundamentos de la religión y de la moral que se encuentran en él, entonces el promotor de la ilustración que ama la virtud procederá con cuidado [*Vorsicht*] y precaución [*Behutsamkeit*], y preferirá soportar el prejuicio antes que expulsar también la verdad que se encuentra tan estrechamente entrelazada con él. (2018a: 237)

Se refiere entonces, como lo hiciera previamente en su *Fedón* y durante el *affair Lavater*, a prejuicios que deben ser tolerados, e incluso contener verdades valiosas, con vistas a la felicidad del género humano, sin olvidar que este criterio, sin embargo, puede servir en ocasiones como “guarida de la hipocresía” y ha causado siglos de barbarie y superstición (2018a: 237). Por ello, un amigo de la humanidad debe estar atento, al mismo tiempo, a que estos prejuicios no pongan en peligro aquella finalidad, pues en tal

caso deben ser combatidos o resistidos³⁰ francamente (238). Si, por el contrario, los prejuicios no causan tan grandes daños en la vida de un pueblo, el ser humano prudente, guiado por su ansia de saber, deberá buscar mejores fundamentos y apelar a la persuasión para que, dada una ocasión propicia, puedan ser reconocidos por quienes cimentaron en aquellos prejuicios su sistema de ética y vida social. Contra una ilustración ingenua que, en un afán soberbio de eliminar los prejuicios, abandona a los seres humanos, necesitados aún de orientación práctica, a la complacencia en fantasías y supersticiones renovadas, Mendelssohn sostiene que la vocación del ser humano no es la supresión del prejuicio sino su iluminación (Altmann 1973: 666).

5. Conclusión

Al igual que sus contemporáneos, Mendelssohn conecta el debate conceptual acerca de la ilustración y sus límites con una reflexión sobre la relación ineludible entre el avance de la razón y el mundo práctico, en especial “el perfeccionamiento moral, la transformación de la realidad social y política en vistas a la justicia, la libertad y la felicidad” (Solé 2018: 14). De allí que, afirma, resulta necesario establecer la *Bestimmung* del ser humano, la vocación de perfectibilidad teórica y práctica, “como medida y fin de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos, como el punto hacia el cual debemos dirigir nuestra mirada, si no queremos extraviarnos” (2018a: 234). Sin embargo, Mendelssohn sostiene que, en ocasiones, ha de ponerse un límite al afán de la razón. De allí su invocación de la prudencia como un elemento inescindible de la ilustración. Lo que podría considerarse, a primera

1 89

³⁰ Cabría preguntarse si esta resistencia podría ejercerse, por ejemplo, contra el poder soberano. Si bien en *Jerusalem* se refiere a que el Estado no tiene un poder coercitivo sobre las creencias y la facultad de juzgar de los súbditos, no se encuentra en ella una teoría sobre el derecho de resistencia (derecho legal o moral), algo temerario de plantear para un autor judío en la Prusia de Federico el Grande. Aún así, las teorías del Estado basadas en un fundamento consecuencialista del derecho natural (la idea de que el derecho positivo tiene un propósito ulterior, que es realizar el derecho natural y su concepto de bien común) y en el principio de la felicidad o *Prinzip der Glückseligkeit* (el propósito estatal es la promoción del bien común entendido en términos de bienestar material y espiritual), como aquella de Wolff, habían planteado algunos aspectos de este posible derecho de resistencia al poder soberano (por ejemplo, si las órdenes del gobernante contradicen el fundamento de la ley natural o si se considera que un régimen es perjudicial para el bien común, se puede resistir legítimamente a ellos) —contra el prejuicio dominante de una ilustración alemana plenamente conservadora—, aunque sin un desarrollo adecuado y exitoso de sus fundamentos teóricos (Maliks 2018).

vista, como una abdicación de la razón ilustrada ante las necesidades factuales del mantenimiento del orden público y, con ello, una propuesta conservadora del poder social y político instituido abriga, por el contrario, una problematización lúcida sobre la compleja relación entre teoría y práctica, razón y experiencia, verdad y virtud, medios y fines.

La reivindicación de Mendelssohn de la prudencia supone un reconocimiento de que no es posible una ilustración que ocurra en el vacío o, en otras palabras, “que tiene un contexto social y cultural que debe tenerse en cuenta para que sus efectos prácticos, en materia moral y social, sean positivos” (Deligiorgi 2005: 44). Esta conciencia “situacional” en el uso de la razón es algo que atañe, para Mendelssohn, a todo ser humano y no sería, por el contrario, propiedad exclusiva del *Aufklärer*³¹. Pues corresponde a la *Bestimmung* de toda persona enfrentarse a los conflictos inherentes a su vocación de perfectibilidad teórica y práctica, entre conocimiento, moralidad y ciudadanía.

De este modo, los posibles límites a la ilustración encuentran su fundamento, para Mendelssohn, en una sabiduría práctica que, sin renunciar a la capacidad de juzgar y comprender (la ilustración como vocación esencial del ser humano en tanto ser humano, que lo separa de las bestias), impide el ejercicio público de aquella capacidad sin una conciencia, en el aquí y el ahora, de las posibles consecuencias y efectos sobre la felicidad personal y, en especial, de los otros. Solo una ilustración capaz de descubrir en la *prudencia*, la reflexión, la larga experiencia o saber vivido, el ejercicio constante, un aliado en la búsqueda de la felicidad del género humano, podrá evitar, según esta perspectiva, que los ideales de perfeccionamiento deriven en la potencia sin escrúpulos de la fuerza dogmática de la razón, de la inspiración o la fe, o que amparados en las buenas intenciones de quien busca hacerse más perfecto mediante la promoción del bien, se olvide la responsabilidad permanente en la evaluación de las condiciones de posibilidad existentes y los medios necesarios para la consecución efectiva, presente y porvenir de la felicidad.

90 |

BIBLIOGRAFÍA

Altmann, A. (1973), *Moses Mendelssohn: a Biographical Study* (Alabama: University of Alabama Press).

—

³¹ Sobre esta crítica a Mendelssohn, puede consultarse Deligiorgi 2005: 52.

- Beiser, F.** (2011), "Mendelssohn versus Herder on the Vocation of Man", en R. Munk (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics* (New York: Springer, 235-244).
- Bourel, D.** (2004), *Moses Mendelssohn: la naissance du judaïsme moderne* (Paris: Gallimard).
- Brandt, R.** (2023), "Excerpt from the Human Vocation in Kant", en A. Pollok y C. Fugate (eds.), *The Human Vocation in German Philosophy: Critical Essays and 18th Century Sources* (London - New York - Dublin: Bloomsbury Academic, 141-161).
- Curthoys, N.** (2013), *The Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation* (New York - Oxford: Berghahn).
- Deligiorgi, K.** (2005), *Kant and the Culture of Enlightenment* (New York: State University of New York Press).
- Di Giovanni, G.** (2011), "The Year 1786 and *Die Bestimmung des Menschen*, or Populärphilosophie in Crisis", en R. Munk (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics* (New York: Springer, 217-234).
- Gillo, I.** (2014), "Forming a Liberal Coalition of Reason: Political Theology in the Mendelssohn-Lavater Affair", *Naharaim*, 8(1): 8-30.
- Goetschel, W.** (2011), "Writing, Dialogue, and Marginal Form: Mendelssohn's Style of Intervention", en R. Munk (ed.), *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics* (New York: Springer, 21-36).
- Gottlieb, M.** (2011), *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological Political Thought* (Oxford - New York: Oxford University Press).
- Gottlieb, M.** (2013), *Faith, Reason, Politics: Essays on the History of Jewish Thought* (Boston: Academic Studies Press).
- Guyer, P.** (2020), *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant* (Oxford: Oxford University Press).
- Hamann, G.** (2018). *Memorabilia socrática: nubes* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento).
- Israel, J.** (2011), *Democratic Enlightenment Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790* (Oxford: Oxford University Press).
- Israel, J.** (2012), *La Ilustración radical: la filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Leonard, M.** (2012), *Socrates and the Jews: Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud* (Chicago - London: University of Chicago Press).
- Macor, L. A.** (2023), "The Place of the Human Being in the World: Johann Joachim Spalding, Religion, and Philosophy as a Way of Life", en A. Pollok y C. Fugate (eds.), *The Human Vocation in German Philosophy: Critical Essays and 18th Century Sources* (London - New York - Dublin: Bloomsbury Academic, 105-123).
- Maliks, R.** (2018), "Two theories of resistance in the German Enlightenment", *History of European Ideas*, 44 (4): 449-460.
- Mendelssohn, M.** (*JubA* 7), *Gesammelte Schriften, 7: Schriften zum Judentum I* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974).

- Mendelssohn, M.** (*JubA* 12.1), *Gesammelte Schriften, 12.1: Briefwechsel II, 1. 1763-1770* (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1976).
- Mendelssohn, M.** (*JubA* 16), *Gesammelte Schriften, 16: Hebräische Schriften II, 3* (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1990).
- Mendelssohn, M.** (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona: Anthropos).
- Mendelssohn, M.** (2006), *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* (Valencia: MuVIM).
- Mendelssohn, M.** (2018a), “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Mendelssohn, M.** (2018b), “Exchange on the Vocation of Man: the 287th Letter Concerning the Latest Literature”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 39(1): 237-261.
- Mosse, G.** (1985), “Jewish Emancipation, between Bildung and Respectability”, en J. Reinharz y W. Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture* (Hanover - London: University Press of New England, 1-16).
- Novak, D.** (2014), “Natural Law and Judaism”, en A. M. Emon, M. Levering y D. Novak, D. (eds), *Natural Law: a Jewish, Christian, and Islamic Dialogue* (Oxford: Oxford University Press, 4-44).
- Rosenstock, B.** (2019), “The Infinitesimal Calculus of the Soul: Moses Mendelssohn’s *Phädon*”, en A. Kim (ed.), *Brill’s Companion to German Platonism* (Leiden - Boston: Brill, 76-108).
- Schmidt, J.** (1989), “The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and the Mittwochsgesellschaft”, *Journal of the History of Ideas*, 50 (2): 269-291.
- Schmidt, J.** (1996) (ed.), *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press).
- Solé, M. J.** (2018) (comp.), *¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes).
- Torbidoni, M.** (2020), “Socratic Impulse, Secular Tendency, and Jewish Emancipation: a Comparison between Simone Luzzatto and Moses Mendelssohn”, en Y. Meyrav (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies 2019* (Berlin - Boston: De Gruyter, 11-29).
- Yaffe, M. D.** (2012), “¿Qué significa popularizar la filosofía? El *Fedón* de Moses Mendelssohn”, *La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales*, 12: 29-35.
- Zöller, G.** (2023), “Between Spalding and Fichte: the Vocation of the Human Being in Mendelssohn and Kant”, en A. Pollok y C. Fugate (eds.), *The Human Vocation in German Philosophy: Critical Essays and 18th Century Sources* (London - New York - Dublin: Bloomsbury Academic, 125-140).

Recibido: 20-09-2023; aceptado: 26-12-2023

El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn

ALEJANDRO LUMERMAN

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Buenos Aires, Argentina

I 93

DOI: 10.36446/rlf2024411

Resumen: En su intervención en el debate alemán de finales del siglo XVIII sobre el significado de la ilustración, Moses Mendelssohn asigna a la ilustración (*Aufklärung*) y a la cultura (*Kultur*), componentes teórico y práctico respectivamente de la formación (*Bildung*) de un pueblo, una función de profilaxis recíproca. El desarrollo de cada una constituye el mejor medio para prevenir la corrupción que produce el mal uso de la otra. Dado que la “manera de destruir” de cada una se contraponen a la de la otra, la felicidad de una nación depende de su avance equilibrado. La intención de este artículo es determinar la posición de Mendelssohn respecto a los límites de la ilustración así como clarificar el vínculo profiláctico entre ilustración y cultura.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Palabras clave: Mendelssohn, ilustración, cultura, formación, lenguaje.

The Link between Culture and Enlightenment in Moses Mendelssohn

Abstract: In his intervention in the late eighteenth-century German debate on the meaning of enlightenment Moses Mendelssohn assigns to enlightenment (*Aufklärung*) and culture (*Kultur*), theoretical and practical components respectively of the formation (*Bildung*) of a people, a function of reciprocal prophylaxis. The development of each constitutes the best means of preventing the corruption produced by the misuse of the other. Since the “way of destroying” of each is opposed to that of the other, the happiness of a nation depends on their balanced advancement. The intention of this paper is to determine Mendelssohn’s position on the limits of enlightenment as well as to clarify the prophylactic link between enlightenment and culture.

Key-words: Mendelssohn, enlightenment, culture, education, language.

94 |

1. Introducción

Hay un pasaje en *Pastoral Americana* del escritor Phillip Roth que expresa de forma tan brillante como irónica el carácter trágico del lenguaje. El pasaje dice:

En cualquier caso, sigue siendo cierto que de lo que se trata en la vida no es de entender al prójimo. Vivir consiste en malinterpretarlo, malinterpretarlo una vez y otra y muchas más, y entonces, tras cuidadosa reflexión, malinterpretarlo de nuevo (Roth 2018: 53).

El pasaje aúna la imposibilidad de comprender al prójimo y la inevitable vocación a hacerlo. El lenguaje no es capaz de albergar un encuentro verdadero con el prójimo, lo que hace de la comunicación “una verdadera farsa de incomprensión”. No obstante es nuestro único recurso si no queremos retirarnos del mundo, como el escritor solitario, que cree que sus seres verbales son más auténticos que las personas reales. “Así sabemos que estamos vivos, porque nos equivocamos. ¿Tan mal pertrechados estamos –se

pregunta Roth– para imaginar el funcionamiento interno y los propósitos invisibles de otra persona?” (2018: 54).

Este carácter equívoco intrínseco al lenguaje en su doble función expresiva y representativa es asumido con la misma radicalidad por el filósofo ilustrado Moses Mendelssohn. Pero en su caso la tragedia del lenguaje no obtiene una resolución cómica, sino de orden político. En su obra *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* Mendelssohn ejemplifica el problema de la equivocidad del lenguaje a partir de su propia experiencia:

Muy a menudo no podía ponerme de acuerdo, en lo referente a verdades de filosofía y religión, con mi mejor amigo, con quien tan de acuerdo creía pensar. Tras largas controversias y disputas, a veces resultaba que cada uno había vinculado conceptos diferentes a las mismas palabras. No era raro que, pensando lo mismo, nos expresáramos de forma diferente; pero, muy a menudo también, creyendo estar de acuerdo, aún estábamos alejados en cuanto al pensamiento (Mendelssohn 1991: 97-99).

La experiencia relatada por Mendelssohn es parte de una serie de argumentos escépticos en torno a la búsqueda racional de certezas en el ámbito metafísico y religioso, y esto significa un posicionamiento respecto a las posibilidades y los límites de la ilustración. El escepticismo respecto a la capacidad comunicativa del lenguaje delinea una antropología que reconoce, no sin ironía, una condición de fragilidad e indisponibilidad del ser humano que resulta un tanto extraña a la perspectiva general de la ilustración.

I 95

Ahora bien, la inescapable necesidad de multiplicar palabras sobre palabras, no lleva a Mendelssohn a caer en un escepticismo de la razón, sino que encuentra allí, como también lo desliza Roth, una conversación infinita que porta la promesa de una sociedad humana basada en la tolerancia y la amistad. De hecho, de esta inherente equivocidad del lenguaje extrae Mendelssohn el fundamento de su defensa de la tolerancia religiosa:

¡Ah, no quisiera tener jamás por amigo a quien, habiendo tenido esta experiencia en su vida, aún puede ser intolerante y odiar a su prójimo, porque no piensa o no se expresa como él en cuestiones de religión; ese se ha despojado de toda humanidad! (Mendelssohn 1991: 99).

Mendelssohn se aleja de la imagen intelectualista del lenguaje, dominante en la filosofía de la ilustración. Según esta imagen, el lenguaje tiene una función representativa consistente en reflejar los estados internos de conciencia que se conectan directamente a un objeto del mundo. El modelo de verdad de esta imagen es el de la exactitud lingüística determinada por un

régimen científico de verdad. Para Mendelssohn la imagen intelectualista del lenguaje es el sostén del despotismo, pues la verdad es concebida por fuera de la dimensión expresiva de las relaciones humanas para fijarse en el lenguaje como sistema de dogmas que domina sobre las almas volviéndose contra el pensar que lo produjo.

Mendelssohn presenta una comprensión del lenguaje anclado en su carácter, en última instancia, metafórico. Esta parte del reconocimiento de que todo signo requiere explicación y solo puede explicarse por otros signos, pero nunca por la cosa misma; esta cadena requiere en última instancia hacer uso del recurso de la metáfora. Lo que implica el reconocimiento de un grado de confusión y oscuridad del lenguaje, que afecta no solo a la relación interpersonal, sino que se remonta en última instancia a la propia conciencia, a las percepciones del sentido interior que

raramente son tan evidentes que el espíritu las pueda captar con seguridad y las pueda ofrecer cuando se le requiere. A veces, mientras cree haberlas aprehendido, se le escapan. En eso mismo, de lo que ahora creo estar seguro, se desliza o se introduce poco después una pequeña duda, que queda al acecho en un pliegue de mi alma, sin que yo lo haya notado... La inseguridad es mucho mayor si tengo que manifestar estas percepciones interiores mediante palabras y signos (Mendelssohn 1991: 95-97).

96 |

Como afirma Bruce Rosenstock (2010: 53), antes que un instrumento para pensar y construir un discurso racional, el lenguaje para Mendelssohn es una vía tanto de expresión del ser social y criatural del hombre, como de participación en la construcción del mundo. En el marco de esta perspectiva expresivista del lenguaje, alternativa al paradigma utilitario-racionalista de la ilustración dominante, Mendelssohn propone que la verdad del lenguaje no debe medirse por su exactitud científica, sino por el grado en el que expresa o distorsiona nuestras auténticas relaciones con el prójimo, el mundo y dios.

Lejos nos dejan estas reflexiones del sueño racionalista de alcanzar una *mathesis universalis*, de un progreso acumulativo de los conocimientos e incluso de hallar en la máxima *sapere aude* la piedra de toque de la ilustración. ¿Qué queda entonces de la imagen de Mendelssohn como guardián de la ilustración, como racionalista dogmático cuyo pensamiento perdió vigencia luego del giro crítico que Kant imprimió a la ilustración? ¿Cómo se combina estos argumentos escépticos respecto del lenguaje y el propio conocimiento con el convencimiento de Mendelssohn de que la evidencia de las verdades metafísicas y de la religión es tan irrefutable como la de las verdades de la matemática, tesis sostenida en su ensayo ganador del concurso

de la Academia de 1763 en respuesta a la pregunta por la evidencia de las verdades metafísicas y de los primeros principios de la teología natural y la moral, que luego sistematizaría en su última obra *Horas Matinales*?

La perspectiva escéptica manifestada en las reflexiones de Mendelssohn sobre los límites de la función representativa del lenguaje debe modificar inevitablemente su concepción sobre los límites de la ilustración, en cuanto a las posibilidades y el sentido de la reflexión racional. En este trabajo intentaremos trazar el camino que lleva a Mendelssohn a través de las tensiones entre lenguaje y conocimiento, entre escritura y oralidad, entre escepticismo y dogmatismo, entre expresión y representación, entre praxis y teoría, a una noción compleja de ilustración, a una dialéctica de la ilustración anclada en la finitud humana y dependiente de las prácticas comunitarias como tradición cultural.

2. Los límites de la ilustración

Mendelssohn participa del debate alemán de fines del siglo XVIII sobre el significado de la ilustración con un ensayo que, como el del propio Kant, busca esclarecer los límites de la ilustración, en función de evaluar su influjo en el mejoramiento de la sociedad. Conocemos el límite que le impone Kant, pero no están tan claros los propios de Mendelssohn. El ensayo, de hecho, establece una serie de limitaciones al esfuerzo ilustrado.

En primer lugar, la ilustración está limitada en la medida en que es un componente de un proceso social más amplio, el de la *Bildung* (la formación o educación de un pueblo); la *Bildung* de un pueblo es el efecto del “empeño y del esfuerzo de los seres humanos por mejorar su situación social” (Mendelssohn 2018: 233). Mendelssohn entiende la ilustración como el componente teórico de la *Bildung*, consistente en “el conocimiento racional (objetivo) y el esfuerzo (subjetivo) por reflexionar racionalmente acerca de los asuntos de la vida humana” (2018: 234). Esta definición de ilustración tiene la peculiaridad de no restringir el fenómeno de la ilustración a una época histórica ni anclarlo en una cultura en particular ni, por lo tanto, asumirlo como una etapa del desarrollo de una historia progresiva y universal. Las palabras son nuevas, no el fenómeno que estas mientan. De entrada, Mendelssohn admite la diversidad de formas en que los pueblos han reflexionado racionalmente al mismo tiempo que se aleja de la perspectiva progresiva de la historia, perspectiva mayoritariamente asumida por los pensadores ilustrados. Esta tesis es objeto de discusión entre Mendelssohn y Lessing.

En segundo lugar, la ilustración está limitada por una orientación. Si bien el objeto de la reflexión racional es la verdad, en tanto que aspecto de

la *Bildung* debe subordinarse al objeto de esta, así la ilustración busca el conocimiento “según la medida de su importancia y sus consecuencias para la destinación del ser humano” (Mendelssohn 2018: 234). La reflexión racional obtiene su medida y fin en la *destinación del ser humano*. Siguiendo el concepto del teólogo ilustrado Johann Joachim Spalding, Mendelssohn define la destinación del ser humano en una carta de 1784 a August Henning del siguiente modo “el ser humano se encuentra destinado a desarrollar todas sus fuerzas espirituales y sus fuerzas corporales y sus capacidades” (Mendelssohn *JubA* 13: 236). Mendelssohn afirma en su ensayo que la destinación del ser humano es “el punto hacia el cual debemos dirigir nuestra mirada, si no queremos extraviarnos” (2018: 234). Es decir, la verdad no constituye un valor autónomo y una esfera de legitimidad ilimitada sino que la reflexión racional, en tanto aspecto de la *Bildung*, debe dar lugar a otras fuerzas espirituales, corporales y a sus respectivas capacidades. A su vez el nivel de formación de una nación se relaciona con el grado de felicidad de esta, por lo que la felicidad o bienestar son también criterios que determinan el valor de la investigación racional.

98 |

En tercer lugar, la ilustración está limitada por la división interna de la destinación del ser humano (como ser humano y como ciudadano) por lo que pueden entrar en conflicto la ilustración del ser humano y la del ciudadano. “Determinadas verdades, que son útiles para el ser humano en tanto ser humano, pueden a veces ser perjudiciales para él como ciudadano” (Mendelssohn 2018: 236). Esta distinción anticipa la que unos meses más tarde Kant presentaría entre el uso público y privado de la razón en su respectivo ensayo sobre la ilustración. Según Paul Guyer (2020: 262) la diferencia radica en que el objetivo de Kant al hacer la distinción es proponer un mecanismo mediante el cual los conflictos entre el mantenimiento del Estado y la voluntad de ilustración puedan resolverse. Mendelssohn no parece ser tan optimista respecto a esta posibilidad; en un Estado donde la ilustración no puede propagarse sin poner en peligro la propia constitución, la filosofía no puede desarrollarse.

En un alegato a favor de la libertad de pensamiento al final de su *Jerusalem*, Mendelssohn les pide a los monarcas del mundo que

si aún no ha llegado el momento adecuado para que la conexión entre derecho y opinión [...] pueda ser completamente suprimida sin inquietantes daños, tratad al menos de atenuar su pernicioso influencia y de poner sabios límites al prejuicio [se refiere al prejuicio de la necesidad de una religión dominante] que ya resulta demasiado sombrío. ¡Allanad al menos para una feliz descendencia el camino hacia ese grado de cultura, hacia esa tolerancia humana general por la que en balde sigue suspirando la razón! (1991: 277, 279)

Pero Mendelssohn agrega una limitación más a la ilustración a la que nos vamos a abocar pues en ella está implicado el equívoco entre la función representativa y la función expresiva del lenguaje. Se trata de la limitación que correlaciona la ilustración como aspecto teórico de la *Bildung* y su componente práctico, la cultura (*Kultur*). En la carta a Hennings del mismo año de la publicación de su ensayo, Mendelssohn define la cultura como el ámbito de la moralidad, la socialidad, el arte, del hacer y no hacer. Y la distingue de la ilustración como el ámbito de la teoría, el conocimiento y la eliminación de los prejuicios (Mendelssohn *JubA* 13: 237). Afirma Mendelssohn en su ensayo: “La ilustración se relaciona con la cultura como en general la teoría con la praxis, como el conocimiento con la ética, como la crítica con el virtuosismo” (Mendelssohn 2018: 235). Y a continuación aclara que, si bien estas se encuentran estrechamente unidas en términos objetivos, “subjetivamente muy a menudo pueden estar separadas”. A continuación, Mendelssohn ejemplifica esta separación entre ilustración y cultura trayendo a colación diferentes pueblos reconocidos por su cultura o por su ilustración: “los franceses tienen más cultura, los ingleses, más ilustración, los chinos, mucha cultura y poca ilustración” e identifica como el mejor indicador de la formación (*Bildung*) de un pueblo la formación de su idioma. El desarrollo de una lengua responde a los dos aspectos de la *Bildung*, en cuanto instrumento de la reflexión racional y en cuanto modo de expresar los vínculos comunitarios de un pueblo. El énfasis en uno de los aspectos en detrimento del otro es indicador de corrupción al interior de su propio perfeccionamiento. La dialéctica de la *Bildung* no permite una síntesis que asegure su progreso. “Mientras más nobles en su auge, tanto más repugnantes en su putrefacción y su depravación” (Mendelssohn 2018: 238).

1 99

De esta posible separación subjetiva entre los dos aspectos de la *Bildung*, extrae Mendelssohn la idea regulativa según la cual el perfeccionamiento de una nación depende de que la ilustración y la cultura avancen armónicamente, pues el desarrollo de cada una constituye el mejor medio para prevenir la corrupción que produce el mal uso de la otra. La ilustración corrompe toda vez que se disocia de la cultura, cuando la teoría, la contemplación, la búsqueda de la verdad se separan de la moralidad, de la praxis, de la acción, de la vida.

¿Pero, en qué consiste el mal uso de la ilustración? ¿Cuál es su “manera de destruir”? Hasta ahora tenemos una serie de indicaciones formales: en el ensayo Mendelssohn apenas nombra las consecuencias del mal uso de la ilustración (lleva a la inmoralidad, la testarudez, el egoísmo, la irreligión y la anarquía); correlativamente, el mal uso de la cultura “produce opulencia, hipocresía, debilidad, superstición y esclavitud” (Mendelssohn 2018: 238), pero no da mayores precisiones. Tampoco las da en cuanto a la función

profiláctica que atribuye a la cultura respecto a aquellos males de la ilustración ni viceversa. Intentaremos encontrar en otros textos de madurez elementos que ayuden a clarificar tanto el modo en que la ilustración corrompe como el modo en que su vínculo con la cultura posibilita su función formativa.

3. Peligros de la ilustración

3.a. El problema de la invención de la imprenta

Podemos encontrar en la obra *Jerusalem* una reflexión crítica de Mendelssohn sobre la invención de la imprenta que llama la atención del lector por lo inesperada e intempestiva pero que podría ser un buen ejemplo del modo en que para Mendelssohn la ilustración corrompe cuando no se armoniza con el aspecto práctico de la *Bildung*.

Mendelssohn se refiere a la invención de la imprenta como un suceso de gran importancia para la promoción de la ilustración del hombre, es decir, como parte del esfuerzo de los hombres por mejorar su situación social en tanto ayuda a la reflexión racional sobre los asuntos de la vida humana. Y si bien no deja de agradecer a la Providencia por los bienes que proporciona, advierte contra la corrupción que su mal uso conlleva. Desde la invención de la imprenta, gracias a la multiplicación al infinito de la divulgación de escritos y libros, dice Mendelssohn:

Nosotros nos enseñamos y nos adoctrinamos mutuamente solo a través de escritos; conocemos la naturaleza y a los hombres solo por escritos; trabajamos y reposamos, nos edificamos y nos divertimos a través de la escritura; el predicador no conversa con su comunidad, le lee o declama un discurso escrito. El profesor en su cátedra lee sus libretas escritas. Todo es letra muerta. No hay en ninguna parte espíritu de conversación viva. Amamos y nos enfadamos por carta, nos peleamos y nos avenimos por carta, todo nuestro trato es un intercambio de cartas y, cuando nos encontramos, no conocemos otro entretenimiento que jugar o leer en voz alta [...] No necesitamos al hombre de experiencia, solo necesitamos sus escritos. En una palabra, somos *litterati*, hombres de letra (1991: 187-189).

El desarrollo de una sociedad letrada asociada a la invención de la imprenta trae consigo para Mendelssohn una corrupción de las costumbres en términos de fragmentación social, pues dificulta la interacción expresiva entre individuos. La hipertextualidad promueve la especulación en detrimento de la experiencia como fuente del conocimiento. Disocia el conoci-

miento de las prácticas sociales del que surge, empobreciendo así el proceso de formación al restringir la educación a una sola facultad, y amenaza con la destrucción de los vínculos comunitarios al sustituir los canales tradicionales de instrucción. Del hecho que la palabra escrita haya sustituido a la conversación viva, Mendelssohn deriva que “el hombre casi haya llegado a perder su valor para el hombre” (1991: 189).

Destacamos por un lado la coincidencia entre la conclusión a la que arriba aquí Mendelssohn respecto a la corrupción a la que condujo la invención de la imprenta y la conclusión a la que arribaba luego de la reflexión anteriormente citada sobre la dificultad de llegar a un acuerdo en cuanto a asuntos de metafísica y religión con su mejor amigo. Allí concluía que quien no reconozca tales dificultades para llegar a un mismo pensamiento se ha despojado de toda humanidad.

Por otro lado, habría un contraste entre la necesidad de multiplicar las palabras habladas para llegar a acuerdos y la corrupción que implica la multiplicación de las palabras escritas que posibilita la imprenta. La palabra escrita promueve cierta forma de idolatría del signo escrito, que se asume como autoevidente, ocultando su equivocidad, aquel grado de confusión y oscuridad inherente al lenguaje que se hacía evidente en las conversaciones entre Mendelssohn y su amigo, así como en aquella condena a malinterpretar al prójimo del pasaje de Roth.

Cabe aclarar que esta crítica mendelssohniana no implica un rechazo *tout court* a la escritura. La escritura es una herramienta duradera indispensable para la memoria y el conocimiento, permite capitalizar el conocimiento e instituir una herencia y una tradición. Mendelssohn más bien advierte contra los peligros de su hegemonía en la medida que suprime la dialéctica entre oralidad y escritura, teoría y praxis, expresión y representación, atentando contra la destinación del ser humano, es decir, obstaculiza el desarrollo de “todas sus fuerzas espirituales y sus fuerzas corporales y sus capacidades” (*JubA* 13: 236).

También es necesario aclarar que en esta ocasión Mendelssohn se refiere a la escritura alfabética, cuyo peligro se contrapone al de la escritura con imágenes o jeroglífica. Dice en *Jerusalem*:

Imágenes y escritura con imágenes inducen a la superstición y a la idolatría, y nuestra escritura alfabética hace al hombre demasiado especulativo. Demasiado a menudo interpreta superficialmente el conocimiento simbólico de las cosas y sus relaciones, nos dispensa del esfuerzo de penetración y de investigación y abre una separación demasiado amplia entre enseñanza y vida (1991: 227).

Comenta al respecto Grit Schorch en una reciente publicación que el nivel de abstracción del lenguaje que posibilita la escritura alfabética desconecta completamente los sentidos de la producción de signos y la cognición, y restringe la multiplicidad de la producción de signos audibles y visibles a un pequeño repertorio determinado por las letras del alfabeto. La conexión viva entre percepción, pensamiento, producción de signos y comunicación; la interdependencia natural entre el ser humano individual y la interacción social, entra en un estado de congelamiento cuando la escritura se transforma en una herramienta de la teoría y la especulación desconectada de la vida práctica (Schorch 2023: 21).

La dialéctica de la verdad entre oralidad y escritura –simplicidad de la verdad expresiva seguida de su representación escrita, la consecuente reificación del signo y rigidificación de la verdad, finalmente un retorno a una nueva forma de verdad expresiva– es inherente en la vida de todo lenguaje y de toda cultura. Mendelssohn no cree que esta dialéctica pueda superarse o resolverse, ni que la humanidad está moviéndose hacia adelante en su capacidad de expresar la verdad de su naturaleza social y criatural. Precisamente porque Mendelssohn ha roto con el modelo científico de verdad de la ilustración como medida de la verdad del lenguaje, no puede encontrar en el progreso de la ciencia ninguna prueba de que la humanidad está haciendo un progreso moral. A diferencia de Rousseau, Mendelssohn no ve la historia como una constante corrupción de la humanidad, sino como una dialéctica oscilante de corrupción y retorno a la salud, entre dos extremos, escepticismo y dogmatismo.

102 |

3.b. Entre dogmatismo y escepticismo

“Sé que mi filosofía ya no es la filosofía del momento” (2012: 3) escribe Mendelssohn en sus comentarios preliminares a su obra tardía *Horas Matinales* reconociendo por un lado la crisis del proyecto ilustrado (en particular el descredito en el que cayó la filosofía especulativa de Wolff), a la vez que da a entender que no abandonó sus convicciones racionalistas. Comprende la filosofía como un trabajo de clarificación de conceptos, e incluso en su último escrito responde a la acusación de dogmatismo por parte de Jacobi que no conocía ninguna otra clase de certeza más que la certeza basada en principios de la razón. Sin embargo, la actitud de Mendelssohn, al menos desde su obra tardía, en su defensa de la ilustración parece ser el rechazo a buscar en la sola razón especulativa el camino contra los peligros del escepticismo. Más aún, parece identificar el verdadero peligro del escepticismo en las propias actitudes dogmáticas que lo enfrentan y pretenden

superarlo definitivamente. En este sentido se torna relevante a la hora de reflexionar sobre los límites de la ilustración revisar la compleja tensión entre dogmatismo y escepticismo que constituye la posición de Mendelssohn, quien asume que a lo largo de su vida de investigación ha procurado “mantener una especie de término medio entre el dogmático y el escéptico” (Mendelssohn *JubA* 7: 7, 47).

En *A los amigos de Lessing*, Mendelssohn le aclara a Jacobi que él no es un *Vernünfftig*, un ciego defensor de la razón. Afirma allí:

Ya que Jacobi no me conoce, quizás le he sido descrito como un fanático del racionalismo que concede demasiado a la razón y absolutamente nada a la fe, que vive en la ilusión de poder conseguirlo todo gracias a las demostraciones metafísicas [...] Esto explica su firme esfuerzo por curarme también a mí, si fuera posible, de esta enfermedad (2013b: 308).

En la primera parte de *Jerusalem* Mendelssohn caracteriza el escepticismo como una enfermedad del alma, y afirma que él es “uno de los que más lejos están de esta enfermedad del alma y más ardientemente desean poder curarla en sus semejantes” (1991: 97). Pero admite a su vez que “precisamente porque a menudo he realizado esa cura en mí mismo y he tratado de hacer lo mismo en otros, me he percatado de lo grave que es y del poco éxito que se tiene” (97). Mendelssohn acuerda con Jacobi en el diagnóstico pero no así en la cura. Jacobi confunde el órgano enfermo, la razón, con la propia enfermedad, de ahí que procure reconducir a quienes se han perdido “en el desierto de la especulación al camino recto y seguro de la fe” (Mendelssohn 2013b: 305). La cura para Jacobi, dice Mendelssohn, consiste en obligar a la razón desenfundada (*die schwermäulige Vernunft*) a obedecer al poder de la creencia triunfante y eliminar toda duda apelando a la autoridad de la fe. Esto significa el abandono definitivo de la filosofía, pues esta recae irremediabilmente en el spinozismo, esto es, ateísmo y fatalismo (Strauss 2012: 71). Ante esta dicotomía que recupera Jacobi entre dogmatismo racional y su “retirada bajo la bandera de la fe” (Mendelssohn 2013b: 306) Mendelssohn afirma: “Yo, por mi parte, permanezco en mi incredulidad judía” (338). Esta incredulidad judía como actitud fundamental respecto de las aporías del lenguaje que iniciaron este trabajo reaparece aquí respecto al escepticismo y dogmatismo y volverá nuevamente en la última sección del trabajo para definir la *Bildung* judía, en términos del vínculo específico que establece entre cultura e ilustración.

La relevancia del problema del escepticismo en Mendelssohn no ha pasado inadvertido ente los estudiosos de su pensamiento que en los últimos años se han abocado a desmontar la imagen de Mendelssohn como

un racionalista dogmático. Entre estos se destaca el trabajo de Gideon Freudenthal, quien concluye luego de un análisis de toda su obra filosófica que Mendelssohn era tan escéptico respecto al conocimiento de los objetos de la metafísica como al conocimiento de los objetos del sentido interno. Y si bien destaca una función positiva a la especulación metafísica contra el escepticismo, desliza la idea de que tales especulaciones pueden ser para Mendelssohn en sí mismas el problema.

Mientras Mendelssohn afirma por un lado que las demostraciones metafísicas a partir de principios son necesarias para refutar al escepticismo y al idealismo, también concede que la metafísica es más bien el problema que la respuesta al escepticismo (Freudenthal 2012: 41).

Por su parte, Rosenstock lee a Mendelssohn como una de las voces inaugurales de una tradición (en la que incluye a Wittgenstein y a Rosenzweig) que busca recuperar filosóficamente el lenguaje ordinario o el “sentido común” para ofrecer una respuesta al escepticismo que, en contraposición con las alternativas tanto ilustradas como anti-ilustradas, “se caracteriza por la negativa a buscar un fundamento metafísico o epistemológico de las prácticas de una comunidad lingüística que el escepticismo pone en cuestión” (Rosenstock 2010: 30). Por último, Michah Gottlieb apunta a la redefinición de verdad por parte de Mendelssohn que le permitiría no sucumbir al escepticismo. Sus críticas escépticas del lenguaje, mediante las cuales Mendelssohn reconoce su carácter equívoco, lo llevan a alejarse de la teoría convencional de la verdad como abstracta correspondencia entre pensamientos y cosas para afirmar que la verdad requiere de un acuerdo más amplio (*Übereinstimmung*), un acuerdo entre todas las facultades humanas así como entre diversos sujetos (Gottlieb 2011: 89).

Los tres intérpretes mencionados reconocen por un lado la ambigüedad en la valoración del escepticismo y por otro interpretan en tal ambigüedad una dinámica compleja del pensamiento mendelssohniano. Habría una forma insidiosa en la que el escepticismo afecta al pensamiento que lo llevaría a replegarse sobre sí mismo en la búsqueda de fundamentos gnoseológicos o metafísicos definitivos, aislando la razón como único juez y pretendiendo salvar el hiato entre signo y significado, conocimiento y verdad. Pero también habría una función positiva del escepticismo que mantiene abierta la investigación y demanda una ampliación de la idea de verdad que habilita para su regulación otras facultades y modalidades de la experiencia humana.

Por tanto, podemos evaluar el modo en que Mendelssohn entiende la pretensión de asegurar la verdad por vía exclusivamente especulativa

como una enfermedad de la razón inoculada de escepticismo y aliada, en última instancia, del despotismo.

Efectivamente la especulación metafísica pretende derrotar definitivamente al escepticismo, al no tolerar la falibilidad del conocimiento humano. Para ello termina negando alguno de los principios sobre los que reposa la moral y la religión. Así afirma Mendelssohn en la Lección IX de sus *Horas Matinales*:

Los metafísicos no temen negar cosas que el sentido común no dudaría jamás. El idealista niega la existencia real de un mundo material. El solipsista, si es que alguien puede serlo, niega la existencia de toda sustancia que no sea él mismo, y el spinozista dice que él mismo no es un ser independiente, sino un mero pensamiento en Dios. Y, por último, el escéptico considera que todo es una cuestión incierta y sujeta a duda (2012: 102).

Mendelssohn equipara aquí las posiciones idealista, solipsista y spinozista con la escéptica en tanto todas se pierden en abstrusas especulaciones por las que terminan negando aspectos de la realidad necesarios para la felicidad.

Por otro lado esta influencia insidiosa de la duda escéptica lleva al rechazo de la misma razón metafísica produciendo posiciones contrarias como el materialismo y el misticismo. En otra lección de *Horas Matinales* Mendelssohn se refiere al descrédito en el que cayó la filosofía especulativa de la escuela de Wolff por pretender reinar de forma arbitraria. Su repudio habría llevado a las “mejores mentes” a volcarse al estudio de los hechos. Dice Mendelssohn:

Al final, la mente se acostumbra tanto a palpar y mirar que únicamente considera como efectivamente real aquello que se deja aprehender de esta manera. Así se explica, por un lado, la inclinación al materialismo, que en nuestros días amenaza con expandirse más y más; y, por otro lado, el ansia por ver y palpar aquello que, por su naturaleza, no puede caer bajo los sentidos, esto es, la inclinación al fanatismo (2013a: 240).

En el primer caso Mendelssohn se refiere al materialismo francés, al que ve como uno de los peligros a los que podría conducir el proceso de ilustración. En el segundo caso Mendelssohn se estaría refiriendo a la reacción anti-ilustrada de Lavater y Jacobi, representantes a ojos de Mendelssohn del cristianismo místico (2013a: 240).

Así como el escepticismo es entendido por Mendelssohn como una enfermedad que inculca el alma que busca la verdad y la lleva a negar aspectos

fundamentales de la realidad, también tiene una función positiva en tanto contrarresta la tendencia a la superstición y el fanatismo propia de quien pretende establecer determinadas verdades fundamentales como ley. Para Mendelssohn el conocimiento que no lleve a la investigación puede ser peor en sus consecuencias que la investigación que no desemboca en conocimiento.

Uno podría ir tan lejos como para afirmar que el conocimiento deja de ser conocimiento de la verdad tan pronto como se torna una ley establecida aceptada por todos y ya nadie encuentra necesario probar los fundamentos sobre los que reposa (Mendelssohn 2012: 64).

La misma precaución es manifestada en la última parte de *Jerusalem* cuando Mendelssohn defiende la “libertad de pensar” como “nuestro más precioso tesoro”, rogando a los gobernantes del mundo que no intenten “convertir cualquier *verdad* eterna, sin la que no puede subsistir la felicidad civil, en una *ley*” (Mendelssohn 1991: 277).

Entonces las mismas dudas escépticas pueden llevar tanto a la negación de determinados principios fundamentales como a establecerlos despoticamente. Su negación puede tener una influencia perniciosa sobre la moralidad y las acciones humanas.

106 |

Sin Dios, ni Providencia, ni vida futura el amor humano resulta ser una debilidad innata y la benevolencia poco más que una ridícula presunción, que mutuamente tratamos de inculcarnos, para que el necio se afane y el listo pueda pasarlo bien y se divierta a costa de aquél (Mendelssohn 1991: 89).

Ante la negación de tales principios fundamentales, “la felicidad resulta ser un sueño y la misma virtud deja de serlo” (89). Pero por el otro lado, aclara Mendelssohn, no son menos peligrosos para la felicidad de la humanidad la superstición y el fanatismo a los que conducen

los prejuicios en los que puede convertirse la verdad cuando la inercia se apodera del espíritu de investigación, o la fe ciega con la que confiamos en ciertas leyes establecidas sin ponerlas nunca a prueba (2012: 64).

Concluye Mendelssohn que la duda escéptica debe permanecer activa como una enfermedad que viene a contrarrestar la propia del fanatismo en vistas a restablecer la precaria salud del alma:

De acuerdo al ciclo natural de las cosas, la verdad lleva a la calma complaciente, la calma a la inercia, y la inercia a la superstición. Cuando se llega

a este punto, es por una bendición de la Providencia que el espíritu de la duda y de la investigación más exigente se reaviva de modo que, desafiando todos nuestros principios fundamentales, seamos conducidos nuevamente a la verdad (2012: 64).

Contrarrestar los peligros de la especulación con más teoría o con mejores teorías solo profundiza aún más la miseria cultural. Como advierte Schorch (2023: 22), Mendelssohn quiere rescatar el potencial teórico de la escritura y la filosofía sin concederle un status hegemónico. Se tratará de conceptualizar la *praxis* como regulativa de la teoría. El pensamiento crítico da lugar a la duda escéptica que desafía las verdades establecidas, pero la respuesta no debería ser una respuesta dogmática, sino recuperar la verdad de un modo que reconozca la fuerza del criticismo y a la vez que se apoye en la verdad expresiva del lenguaje.

Mendelssohn asume entonces el rol de médico en el combate contra “la enfermedad del escepticismo” consciente de la enorme dificultad que conlleva, pero a diferencia de Jacobi, que recurre a un salto de fe, y a diferencia de los metafísicos que buscan cerrar el hiato entre el conocimiento humano y la verdad, busca sanar la razón asumiendo toda su falibilidad y reconduciéndola a sus fuentes vitales.

I 107

4. ¿Qué es el sano entendimiento humano?

Mendelssohn busca restablecer la salud de la razón enferma de escepticismo, frustrada en su búsqueda de certezas epistemológicas y metafísicas, recurriendo a lo que llama “sano entendimiento humano” (*Gesunder Menschenverstand*). Utiliza también como términos sinónimos *bon sens* (sentido común), simple entendimiento humano e, incluso sana razón.

El sano entendimiento humano se expresa mediante sentencias y juicios y “aprehende las cosas de un modo directo y reflexiona con calma acerca de ellas” (Mendelssohn 2013b: 309-310). Se trataría de la razón no disociada de lo que, en términos de su ensayo en respuesta a la pregunta por la ilustración, llama cultura. Lo que propone Mendelssohn es un método de orientación del pensamiento que recupera el sano entendimiento humano como piedra de toque del pensar, de modo que funcione como guía a la razón especulativa cuando esta se pierde en las sutilezas del pensamiento. Una facultad que, a diferencia de la especulación, es expresión directa de las prácticas comunes de una comunidad lingüística (Rosenstock 2010: 30-32).

En *Horas Matinales* Mendelssohn inicia sus lecciones considerando la tesis panteísta del spinozismo según la cual todas las cosas son meras modi-

ficaciones de la sustancia infinita y no algo subsistente por sí mismo. “Uno es todo y todo es uno.” Advierte en primera instancia que se accede aquí a una región de ideas que se encuentra tan alejada del conocimiento inmediato que resulta muy fácil “confundir las sombras con las cosas mismas” (Mendelssohn 2013a: 242). En este caso, como en general en todas las polémicas de las escuelas filosóficas, Mendelssohn se inclina a considerarlas como “meras querellas de palabras o, al menos, a encontrar que allí reside su origen” (242). Y el modo de disolver esos problemas es el de retroceder hasta la encrucijada en que la razón especulativa se apartó del sano entendimiento humano. Coincidentemente Mendelssohn afirma en *A los amigos de Lessing*:

Cuando persigo por algún tiempo la especulación, trepando por espinas y arbustos, intento orientarme con el *bon sens* y al menos voy en busca del sendero donde puedo reencontrarme nuevamente con él (2013b: 317-318).

Así como en su respuesta sobre el significado de ilustrar, Mendelssohn establecía que el avance en la formación (*Bildung*) de una nación depende de que “la ilustración y la cultura avanc[en] con el mismo paso, constituyen[do] la una para la otra, el mejor medio para evitar la corrupción” (2018: 238), aquí establece un mismo criterio de armonía entre la especulación y el sano entendimiento humano. Así afirma que “mientras la sana razón y la especulación se encuentran todavía en buenos términos, las sigo hasta donde sea que me conduzcan. Pero tan pronto como se enfrentan la una a la otra, busco orientarme y, en lo posible, intento reconducir a ambas al punto del que hemos partido” (2013b: 312). La tarea de la filosofía especulativa, concluye Mendelssohn, consiste únicamente en “rectificar las sentencias del sano entendimiento humano, y, en la medida de lo posible, transformarlas en conocimiento racional” (2013b: 312).

Lo que está trazando Mendelssohn es una alternativa que esquive la dicotomía entre razón y fe, entre escepticismo y dogmatismo. Y esta vía reconoce en el sano entendimiento humano una forma de convicción que se modaliza culturalmente, es decir, que permanece arraigada a las prácticas de cada comunidad histórica y adquiere expresiones culturalmente diversas. Evidencia de esto son los ejemplos que trae Mendelssohn para dar cuenta de la convicción propia del sano entendimiento humano, convicción inmediata y natural, en contraposición a las argumentaciones metafísicas que deben remontar las más sutiles dudas. En *A los amigos de Lessing*, para dar cuenta de este sano entendimiento humano pone en un mismo plano la convicción respecto a la existencia del Dios creador que emana directamente de la contemplación estética de la naturaleza por parte de un sencillo groenlandés que contempla la aurora boreal entre las montañas de hielo y

el que expresa el salmista mediante un argumento modesto y simple sobre el carácter criatural del hombre (Mendelssohn 2013b: 311-312). Ambas expresiones “naturales” e “infantiles” del sano entendimiento humano poseen para Mendelssohn “la evidencia de un principio y un axioma de la geometría, y el poder victorioso de una demostración irrefutable” (Mendelssohn 2013b: 312).

Podemos afirmar que el recurso a esta forma no filosófica de razón, natural y común a todos los hombres pero modalizada culturalmente, en la que la filosofía necesita hacer pie para no perderse en sus abstracciones e hipertrofiarse, rehabilita el sentido de la tradición como fuente de conocimiento de los nexos vitales, conocimientos que expresan las relaciones con los otros, con el mundo y con dios.

5. La ley ceremonial judía como modelo de la Bildung

U n último punto que debemos considerar respecto a las meditaciones de Mendelssohn sobre los límites de la ilustración y su relación con la cultura es el tema de la defensa de la tradición judía que atraviesa toda su obra tardía de forma más o menos explícita. La *Bildung* o formación es presentada en el ensayo como el esfuerzo armónico en una nación de la ilustración y la cultura, es decir, de la teoría y la práctica. Si bien en el ensayo Mendelssohn no menciona a la nación judía entre los ejemplos de las naciones que poseen mayor o menor grado de formación, en *Jerusalem*, y luego en *A los amigos de Lessing*, define el judaísmo no como una religión en el sentido de un conjunto de dogmas particulares y recibidos por revelación divina sino como una legislación revelada, cuyo núcleo es la ley ceremonial, que vincula la teoría y la vida en una sola “escritura viva” (*lebendige Schrift*). Así, el judaísmo hace al pueblo judío lo que en el ensayo la *Bildung* requería de las naciones, a saber, bregar por la felicidad pública y privada.

I 109

En el carácter ceremonial de la ley judía, que los adherentes al judaísmo tienen que observar incesantemente, se articula el sentido de su racionalidad y su función expresiva, cultura e ilustración, teoría y praxis, escritura y oralidad:

Tanto las leyes escritas, como las no escritas, en cuanto prescripciones de acciones y reglas de vida, tienen sin más como finalidad última la felicidad pública y privada. De todas formas, también hay que considerarlas en gran parte como una forma de escritura y en cuanto leyes ceremoniales tienen sentido y significado. Guían al entendimiento investigador hacia verdades

divinas, en parte eternas y en parte históricas, sobre las que se fundaba la religión de este pueblo. La ley ceremonial era el lazo que debía unir acción con contemplación, vida con doctrina. [...] debía dar ocasión a un trato personal, una trabazón social entre discípulo y maestro, entre investigador e instructor; debía estimular y alentar la emulación y el seguimiento (Mendelssohn 1991: 249).

Respecto al primero aspecto, Mendelssohn entiende que la ley ceremonial remedia las deficiencias de la escritura. Las leyes mosaicas fueron reveladas por Dios mediante palabras y escritura, sin embargo, solo lo esencial fue puesto por escrito. Esto hace necesaria la tradición oral que evita las deficiencias de las leyes escritas, que,

en su mayor parte, son incluso incomprensibles sin las explicaciones, limitaciones y determinaciones más precisas, no escritas, transmitidas oralmente y transmisibles mediante la enseñanza oral y viva (Mendelssohn 1991: 249).

La complementación entre la ley escrita y la tradición oral, por un lado, constituye *prescripciones de acciones y reglas de vida* cuya finalidad es la felicidad pública y privada; y, por el otro, poseen un sentido en la medida en que se instancian en la observancia de la ley ceremonial. De este modo, no solo ordena acciones sino también apunta a verdades y requiere de la investigación. La ley ceremonial une lo que la escritura separa, es decir, acción y contemplación, doctrina y vida. Respecto a su función comunitaria, la ley ceremonial constituiría el mejor sustento para la enseñanza, siendo una especie de *escritura viva* (Mendelssohn 1991: 187). La práctica comunal de la ley ceremonial crea un contexto educativo en que cada acción educa, porque cada acción es un símbolo vivo que dirige a los miembros de la comunidad a cuestionarse, reflexionar y discutir asuntos de la sabiduría doctrinal.

En definitiva, Mendelssohn desafía a su tiempo al contraponer al modelo educativo basado en la palabra escrita, un modo de educar hacia la verdad y la sabiduría por medio de una vida comunitaria de práctica ceremonial. En términos de Rosenstock, la práctica ritual judía, como sistema vivo de signos, actualiza una socialidad conversacional siempre abierta. Alinea las prácticas vivas de un pueblo con una racionalidad crítica que controla cualquier idolatría naciente (Rosenstock 2010: 76). En la ley ceremonial judía encuentra Mendelssohn un modelo del vínculo profiláctico entre teoría y vida que protege contra la corrupción (especulación e idolatría) producida por la separación entre ilustración y cultura de la socialidad hipertextualizada de su época.

BIBLIOGRAFÍA

- Freudenthal, G.** (2012), *No religión without Idolatry: Mendelssohn's Jewish Enlightenment* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Gottlieb, M.** (2011), *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought* (New York: Oxford University Press).
- Guyer, P.** (2020), *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant* (Oxford: Oxford University Press).
- Mendelssohn, M.** (*JubA* 7), *Gesammelte Schriften, 7: Schriften zum Judentum I* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974).
- Mendelssohn, M.** (*JubA* 13), *Gesammelte Schriften, 13: Briefwechsel III. 1781-1785* (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1977).
- Mendelssohn, M.** (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona: Anthropos).
- Mendelssohn, M.** (2012), *Last Works* (Chicago: University of Illinois Press).
- Mendelssohn, M.** (2013a), “Horas Matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios (primera parte, extractos)”, en M. J. Solé (ed.), *El ocaso de la ilustración: la polémica del Spinozismo* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 237-284).
- Mendelssohn, M.** (2013b), “A los amigos de Lessing: Apéndice a las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza del señor Jacobi*”, en M. J. Solé (ed.), *El ocaso de la ilustración: la polémica del Spinozismo* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 285-340).
- Mendelssohn, M.** (2018), “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar? (1784)”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Rosenstock, B.** (2010), *Philosophy and the Jewish Question: Mendelssohn, Rosenzweig and Beyond* (New York: Fordham University Press).
- Roth, P.** (2018), *Pastoral Americana* (Buenos Aires: Debolsillo).
- Schorch, G.** (2023), “The Linguistic Condition of Moses Mendelssohn's Philosophy”, *Bamidbar*, 9: 11-47.
- Strauss, L.** (2012), *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*. (London, University of Chicago Press).

I 111

Recibido: 20-09-2023; aceptado: 05-12-2023

Moses Mendelssohn y el escritor hebreo anónimo

ALAN MARTÍN KREMENCHUTZKY
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024412

I 113

Resumen: En su escrito “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, Moses Mendelssohn considera que, en casos donde la ilustración del ser humano comprometiese la estabilidad del Estado, la filosofía debería guardar silencio. Para justificarlo, apela a las palabras de un “escritor hebreo”, pero sin mencionarlo. El presente trabajo ofrecerá un detenido análisis de las referencias contenidas en dicha cita, facilitando la tarea de los lectores interesados. Partiendo de ella, se propondrá una interpretación alternativa del artículo, haciendo una lectura entre líneas inspirada en la filosofía de Leo Strauss. Con especial énfasis en las condiciones de ciudadanía de Mendelssohn y los judíos, se considerará la comprensión filosófica y política que un filósofo judío ilustrado pudiera hacerse del texto.

Palabras clave: Mendelssohn, Ilustración, judaísmo, ciudadanía, Strauss.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Moses Mendelssohn and the Anonymous Hebrew Writer

Abstract: In his writing “On the Question: What is Enlightenment?” Moses Mendelssohn considers that, in cases where human enlightenment would compromise the stability of the State, the philosophy must remain silenced. To justify this, he appeals to the words of “a Hebrew writer”, but without mentioning him. The present article will offer a detailed analysis of the references implied in this quotation, facilitating the task of interested readers. Starting from it, an alternative interpretation of Mendelssohn’s writing will be proposed, reading between the lines, inspired by the philosophy of Leo Strauss. With special attention to the citizenship conditions of Mendelssohn and the Jews, the philosophical and political understanding that an enlightened Jewish philosopher could have of this text will be considered.

Key-words: Mendelssohn, Enlightenment, Judaism, citizenship, Strauss.

114 | **E**n 1783, la revista *Berlinische Monatsschrift* propuso la pregunta “¿qué es ilustración?”, recuperando una inquietud ya presente en el mundo intelectual de su época. Los cambios sociales, políticos y culturales que conocemos como Ilustración, más de cuarenta años después de la llegada al trono de Prusia de quien fuera uno de sus principales promotores, Federico II, demandaban una evaluación de sus resultados, y en particular, una definición. Al año siguiente, en 1784, poco menos de dos años antes de su muerte, fue publicada en la misma revista la respuesta de Moses Mendelssohn, quien, a pesar de profesar la religión judía, se había vuelto para ese entonces una de las figuras centrales de la Ilustración alemana. En este trabajo presentaré lo que considero una lectura alternativa de la respuesta de Mendelssohn, sin desconocer las interpretaciones tradicionales. Pondré el foco en ciertas aparentes contradicciones, elipsis llamativas y en particular en los destinatarios de su respuesta. Consideraré con especial atención la indicación de que la filosofía debe guardar silencio para preservar a la sociedad del peligro de la anarquía, y cómo esto afecta mucho más intensamente a los filósofos judíos. Al detenerme en una cita de un escritor hebreo anónimo, presentaré la cadena de referencias contenidas en ella, que no han sido mencionadas por Mendelssohn. Dicha tarea no solo traerá luz para quienes quieran profundizar en la mención, sino que además me permitirá establecer un punto de quiebre en el texto, que habilite, en términos straussianos, una lectura entre líneas. Tarea que, sostendré, en su momento solamente quien fuera un filósofo judío podría realizar.

1. Sobre la ilustración y el silencio de la filosofía

Bajo el título de “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?” (Mendelssohn [1784] 2018) (*Über die Frage: was heißt aufklären?*), Mendelssohn presenta una serie de distinciones y definiciones sobre la ilustración (*Aufklärung*), cultura (*Kultur*) y formación (*Bildung*). La ilustración es la parte teórica, una de las dos constituyentes de la formación (*Bildung*), junto con la cultura como aspecto fundamentalmente práctico. Las tres se presentan como “modificaciones de la vida social, son efectos del empeño y del esfuerzo de los seres humanos por mejorar su situación social” (Mendelssohn [1784] 2018: 233). Reparemos en este punto de partida, desde la óptica de un judío ilustrado, que en el último tiempo había visto un progreso en su situación material, un leve avance en la tolerancia social y ciertos beneficios en la legislación. Si la ilustración surge del empeño de mejorar su situación social, podría agregar, debería rendir cuentas por ello.

Considerando la “destinación del ser humano como medida y fin de todas nuestras aspiraciones y esfuerzos” (Mendelssohn [1784] 2018: 234), las dos partes de la formación serán la persecución de esta destinación del ser humano. Pero Mendelssohn distingue entre la destinación del ser humano *en tanto ser humano*, y la destinación del ser humano *en tanto ciudadano*. Resumo la respuesta del siguiente modo: ilustrar es desarrollar las capacidades humanas en su perfeccionamiento para alcanzar la destinación del ser humano *en tanto ser humano* y *en tanto ciudadano*. Sin embargo, estos dos sentidos de la ilustración, la del hombre (*Menschenaufklärung*) y la del ciudadano (*Bürgeraufklärung*), pueden colisionar entre sí. “Determinadas verdades, que son útiles para el ser humano en tanto que ser humano, pueden a veces ser perjudiciales para él como ciudadano” (Mendelssohn [1784] 2018: 236).

A la doble ilustración, como medio para alcanzar la doble destinación del hombre, a ambas las divide nuevamente en destinaciones esenciales e inesenciales o accidentales. Sin la destinación esencial del hombre, este se vuelve una bestia, y sin la destinación esencial del ciudadano, el Estado desaparece; mientras que las destinaciones accidentales tienen que ver con su bondad y excelencia en cuanto hombre, y una incierta referencia a aspectos secundarios en cuanto a ciudadano (Mendelssohn [1784] 2018: 236). Sin lo esencial no es, sin lo accidental no se deja de ser, pero se es peor.

Con esta cartografía conceptual Mendelssohn distingue una serie de conflictos, de los cuales los más graves son aquellos en los que participa la destinación esencial del ser humano, sin la cual no sería humano. Si ambas destinaciones del ser humano, esencial y accidental, entrasen en conflicto entre sí, lo que estaría en juego sería que ciertas verdades pusiesen en riesgo la religión y la moral imperante. En estos casos, indica, se debe proceder con

moderación. Asegura que “el promotor de la ilustración que ama la virtud procederá con cuidado y precaución, y preferirá soportar el prejuicio antes que expulsar también la verdad” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). Habría que regular las verdades, con tal de no entrar –demasiado– en conflicto con la moral y la religión. Aunque sea exponiéndose a la crítica y al prejuicio, se defiende la posibilidad del filósofo de ilustrar y difundir verdades. Lo que prima es la prudencia a la hora de determinar cómo comportarse y cómo no.

El conflicto entre la destinación esencial del hombre y la destinación esencial del ciudadano, sin embargo, plantea otro escenario. Aquí dice:

Infeliz el Estado que deba admitir que en él la destinación esencial del ser humano no se armoniza con la destinación esencial del ciudadano, en el cual la ilustración, que es indispensable para el ser humano, no puede propagarse por todos los estamentos del reino sin que la constitución esté en peligro de derrumbarse. ¡Aquí la filosofía se cubre la boca! (Mendelssohn [1784] 2018: 237).

El peligro es claro: que se derrumbe la constitución, que impere la anarquía y la destrucción del Estado es mucho peor –evidentemente– que sacudir la moral y la religión imperante. Y, por eso mismo, es que los filósofos amantes de la ilustración no pueden arriesgarse a difundir verdades ni con moderación, ni buscando el justo límite. Acá la respuesta es mucho más categórica: la filosofía debe callar. En este trabajo ahondaré en las consecuencias de esta afirmación desde la óptica de un filósofo judío.

116 |

Volvamos al comienzo del párrafo: infeliz el Estado en donde esto suceda. Un Estado donde no se armoniza la verdad con el desarrollo social no es un Estado donde se pueda vivir feliz, que, en definitiva, es una de las metas del Estado. Este es un Estado fallido. Si lo entendemos en un sentido descriptivo, comprenderemos que en semejantes Estados infelices no se puede ilustrar. La causa de que la filosofía guarde silencio sería que habita en un Estado infeliz donde no puede expresarse porque no se le permite. No habría de parte de Mendelssohn ningún consejo, sino una descripción, e incluso una crítica a la censura. Pareciera que solo en aquel Estado donde la filosofía pudiera hablar a viva voz sería un Estado feliz, y la destinación del hombre en tanto hombre y en tanto ciudadano, por lo menos las esenciales, se armonizarían. Esta lectura da sentido al texto si consideramos que Mendelssohn es un defensor de la ilustración, la libertad de prensa, la libertad de culto, y que está en contra de todo castigo derivado de las creencias personales.

Pero recordaremos que la prudencia le permitía a la filosofía determinar hasta dónde hablar y hasta dónde callar para evitar, en aquel caso, los conflictos entre la destinación esencial e inessential del hombre. Mientras

se pueda expresar y decir la verdad, es decir, si no hay censura, estaría en manos del filósofo determinar ese límite. Si nos apoyamos en este hecho, abandonamos la lectura descriptiva de un Estado censor, para pasar a una interpretación normativista. Si se llegara a aquella situación donde lo que esté en juego fuera la destinación esencial del ciudadano, el peligro de la anarquía, voluntariamente el filósofo debería llamarse a silencio. Esta postura aparentemente conservadora plantea que la ilustración puede destruir el orden social y que el filósofo ilustrado debe callar sus verdades. Y es probablemente la interpretación más habitual de este fragmento, por más que deban luego explicarse los motivos del conservadurismo de Mendelssohn.

Porque, en definitiva, sorprende que Mendelssohn sostenga una postura contradictoria con la imagen formada que tenemos de él: quien defiende la ilustración y critica la censura que amordaza al filósofo, al mismo tiempo le pide al ilustrado que se controle en sus impulsos para no destruir la sociedad. Considerando que el peligro radica en la anarquía, ofreceré una respuesta política al silencio de la filosofía. Y para ello me propondré encontrar los fundamentos de mi respuesta en el propio escrito de Mendelssohn. La tesis a defender es que se ha efectuado un desplazamiento entre uno y otro discurso, tanto del autor como del interlocutor. Hay un tipo de filósofo que sí debe avanzar con mucha cautela, moverse con cuidado, y preocuparse específicamente de no perder las incipientes, escasas, pero no por eso menos significativas conquistas que ha logrado solo recientemente alcanzar. Y este es el filósofo judío.

I 117

2. El escritor hebreo anónimo

Para responder por qué Mendelssohn exhorta a la filosofía a guardar silencio seguiré una pista llamativa y singular. A continuación de la tipificación de los peligros, nos encontramos con una cita: “Cuanto más noble es una cosa en su perfección –dice un escritor hebreo–, tanto más horrenda es su corrupción” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). El contenido de la misma es bastante transparente, y el mismo Mendelssohn viene a repetirlo:

Un trozo de madera podrido no es tan repugnante como una flor marchita; esta no es tan asquerosa como un animal en descomposición; y este no es tan horrendo como un ser humano en su putrefacción. Lo mismo sucede con la cultura y la ilustración. Mientras más nobles en su auge, tanto más repugnantes en su putrefacción y su depravación. (Mendelssohn [1784] 2018: 237-238)

Si insistimos en la lectura descriptivista, podríamos pensar que está señalando un fenómeno histórico. No sería más que un lamento sobre la decadencia de los pueblos, que por más perfectos que sean, incluyendo al antiguo Reino de Israel con Dios como soberano, alcanzaron su final.

Pero Mendelssohn no se queda allí, sino que retoma la enumeración de los peligros ya antes expuestos: “El mal uso de la ilustración debilita el sentimiento moral, conduce a la testarudez, al egoísmo, a la irreligión y a la anarquía” (Mendelssohn [1784] 2018: 238). Una vez más, el peligro es que la ilustración del hombre, desbocada, obstaculice la ilustración del ciudadano y haga caer la sociedad. Evidentemente Mendelssohn abriga dudas con respecto a la ilustración. Si bien es uno de sus principales exponentes y apolo-gistas, y ha expuesto sus virtudes, e incluso defendido la compatibilidad de su religión con dichos valores en su *Jerusalem* [1783] (1991), así y todo, tiene sus reservas. El escrito concluye del siguiente modo:

Una nación formada [*gebildete*, de *Bildung*] no conoce otro peligro más que el exceso de felicidad nacional [...] Una nación que mediante la formación ha llegado a la cima más alta de la felicidad nacional se encuentra por ello en peligro de caer, porque ya no puede continuar ascendiendo más alto. Pero, ¡esto nos aleja demasiado de la pregunta inicial! (Mendelssohn [1784] 2018: 238)

118 |

El Estado ilustrado y los hombres de la *Bildung* se exponen más al peligro. ¿Pero no es contradictorio, acaso? Por más metafórico que sea el uso de la idea de peligro en esta instancia, siendo la felicidad la meta del Estado y no su riesgo, el juego de palabras no es por eso menos llamativo. El peligro debiera ser la mala ilustración, la anarquía, y no la felicidad nacional, según lo que se viene argumentando.

Estamos frente a un texto escrito en alemán, para alemanes, publicado en una revista intelectual, ilustrada, cuyos lectores son la gran comunidad de las letras europea. La pregunta original, “¿qué es la ilustración?”, fue publicada en esa misma revista, donde se publicará también la respuesta de Kant, quien en una nota al pie hará referencia el escrito de Mendelssohn. Según Willi Goetschel, el carácter de examinación teórica de conceptos del texto indica que estaba pensado para la discusión interna dentro del pequeño club de los “Amigos de la ilustración”, el *Mittwochsgesellschaft*, la “Sociedad de los miércoles”, más reducido aún que el alcance de los lectores de la *Berlinische Monatsschrift* (Goetschel 2013: 226). Ellos eran su público.

Pero si volvemos a la mentada cita, “Cuanto más noble es una cosa en su perfección –dice un escritor hebreo–, tanto más horrenda es su corrupción” (Mendelssohn [1784] 2018: 237), cuando quiere indicar sus reservas respecto a la ilustración, no recurre a una fuente de autoridad

compartida con sus interlocutores. Entre intelectuales ilustrados alemanes, Mendelssohn apela a un escritor hebreo anónimo para exponer los peligros del deterioro de lo máspreciado. Si bien existían los Lessing, gran amigo que defendía y celebraba su judaísmo, también existían los Voltaire, apóstol de la tolerancia y muy cercano al “rey filósofo” Federico II, símbolo de la libertad de expresión, quienes eran ciertamente –en palabras de Simon Schama (2018: 426)– alérgicos a los hebreos. El recurso no puede dejar de sorprender: el porqué de una cita de autoridad que no constituye autoridad alguna para quienes deberían ser persuadidos, que anula por sí misma la tarea que debería cumplir.

¿Pero quién es el escritor hebreo aludido? Mendelssohn no lo dice. Podríamos considerar la posibilidad de que hebreo se emplee como sinónimo de judío, y se tratase de alguien que sí fuese compartido por los interlocutores como fuente de autoridad. Si bien históricamente se ubicaron en los márgenes de la cultura europea, podemos encontrar algunos judíos bien estimados por los ilustrados, o por lo menos generalmente reconocidos. Baruch Spinoza es probablemente el más importante, pero precisamente lo era por ser un personaje polémico, inclusive en su relación con su judaísmo. A causa del supuesto espinosismo de Lessing, Mendelssohn se verá envuelto en su última y más compleja controversia con Friedrich Heinrich Jacobi, conocida como la polémica sobre el panteísmo. Pero si abrimos el foco, más interesante aún, el apelativo de escritor hebreo podría aludir a la tradición bíblica, y quizá se tratase de Moisés, o incluso el propio Jesús, a quien Mendelssohn en *Jerusalem* identifica como un par (Mendelssohn [1783] 1991: 267).

I 119

De cualquier forma, si fuese alguno de los arriba mencionados, pareciera que describirlos como “escritor hebreo” quedaría corto frente a las muchas otras apreciaciones que se pudieran hacer de ellos. Describir a Jesucristo, Moisés, o quien fuere como “un escritor hebreo” parece demasiado pobre, especialmente para quien está presentando un ensayo sobre la búsqueda de una definición.

Continuar la búsqueda de quién es el escritor hebreo por nuestros propios medios resultaría infructuoso, si tenemos en cuenta que solo un académico ha aventurado una respuesta. Especialistas en el área como Willi Goetschel (2013: 264-265), James Schmidt (Mendelssohn 1996: 57) o Daniel Dahlstrom, editor de la edición inglesa de sus escritos filosóficos breves (Mendelssohn 1997: 316), todos se limitan a citar a Alexander Altmann, su principal biógrafo, editor y comentarista del siglo pasado, quien rastrea la referencia hasta el Talmud.

En su monumental biografía de Mendelssohn, Altmann señala lo siguiente:

Frases rabínicas son citadas, aunque no siempre identificadas como tales. Así, en las cartas *Sobre los sentimientos* habla de la bondad de Dios “cuya mano derecha sana mientras su mano izquierda hiere” sin indicar la fuente rabínica. Describiendo un modo sutil de razonar, utiliza un símil mishnaico y lo atribuye a un poeta hebreo anónimo: “Una enorme montaña que gira en torno a un cabello, dice cierto poeta hebreo”. En su ensayo *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?* parafrasea otro dicho de la Mishná y se lo atribuye a un escritor hebreo: “Cuanto más noble es una cosa en su estado de perfección, tanto más horrenda es en su descomposición” (Altmann 1973: 196).

Altmann no se contenta con atestiguar que Mendelssohn gustaba de mencionar escritores hebreos sin citarlos, sino que lo vincula directamente con la tradición rabínica, dejando de lado la conjetura de que se tratase de fuentes de autoridad compartidas por sus interlocutores. En la nota correspondiente al fragmento de “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, nos ofrece la referencia: “*Yadayim* 4:6 («de acuerdo con el grado en que es apreciado es el grado de su impureza»)” (Altmann 1973: 790, n.19). Se refiere al tratado *Yadayim* de la Mishná.

120 |

Sucintamente, la Mishná, como parte del Talmud, recoge las tradiciones orales del judaísmo. Se organiza en seis órdenes o *sedarim* que son los seis libros de la Mishná. *Yadayim*, la que menciona Altmann, se ubica en el orden o *seder* llamado *Tahorot*, que agrupa los preceptos, enseñanzas y reflexiones en relación con la pureza y su distinción respecto de lo impuro. *Yadayim*, que significa manos, es el tratado dentro del *seder Tahorot* que habla sobre la pureza de las manos. Si uno se dirige al pasaje específico,¹ 4:6, se encuentra con un escenario que nada parece tener que ver con lo que Mendelssohn está refiriendo:

Los saduceos dicen: nos quejamos contra ustedes, fariseos, porque dicen que las Sagradas Escrituras ensucian las manos, pero los libros de Homero no ensucian las manos. Rabán Johanan ben Zakkai dijo: ¿No tenemos nada en contra de los fariseos más que esto? Observen que ellos dicen que los huesos de un burro son limpios, y sin embargo los huesos del Sumo Sacerdote Johanan son sucios. Ellos le responden: de acuerdo con el afecto que se les tenga, así es su impureza, de modo que nadie debe hacer cucharas con los huesos de su padre o de su madre. Él les dijo: así son también las Sagradas

¹ Todas las citas son traducciones propias a partir de la edición inglesa *Mishnah Yomit* de Dr. Joshua Kulp, disponible en versión digital libre en <https://www.sefaria.org/Mishnah_Yadayim?tab=contents> [Consultada el 14 de septiembre de 2023]

Escrituras, según el afecto que se les tenga, así es su impureza. Los libros de Homero que no son apreciados no dejan las manos impuras. (*Yadayim* 4:6)

El contexto es un debate entre saduceos y fariseos. Estos últimos conformarán la ortodoxia rabínica, por lo que estamos frente a una defensa de los fariseos. Los saduceos los acusan porque los fariseos dicen que las Sagradas Escrituras impurifican las manos, pero los libros de Homero no. Entendiendo que el fragmento forma parte de un tratado sobre la pureza de las manos, a lo que se refiere es que luego de manipular las Sagradas Escrituras uno debería lavárselas. Pero, en la dirección de nuestros intereses, agregan que los fariseos dicen que “los huesos de un burro son limpios, y sin embargo los huesos del Sumo Sacerdote Johanan son sucios”. Extrañamente, la impureza no está del lado del burro sino del sacerdote y de las Sagradas Escrituras. A lo cual se le responde que “De acuerdo con el afecto que se les tenga es su impureza [...] así son también las Sagradas Escrituras, según el afecto que se les tenga, así es su impureza”. Los libros sagrados, en tanto queridos más que en tanto sagrados, impurifican las manos.

De lo más querido a lo más valioso, y de ahí a lo más sagrado, inclusive, es que se deriva su impureza. El burro se degenera sin pudrirse, mientras que el Sumo Sacerdote, con su gran valor, al morir, se vuelve más impuro que un hueso de animal. Resuena de algún modo la idea de que lo mejor se degrada peor. Más allá de lo que se pierde en las sucesivas traducciones, Altmann (1973: 790, n. 19), cuando cita, pareciera estar pensando en la recién mencionada traducción de la Mishná que dice “De acuerdo con el afecto que se les tenga es su impureza”. Y si completamos la cadena del afecto-valor-sacralidad con la perfección, llegamos a la afirmación de Mendelssohn cuando dice “cuanto más noble es una cosa en su perfección, tanto más horrenda es su corrupción” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). Aunque quisiera hacer notar que el calificativo de horrenda también es una incorporación llamativa, considerando que difícilmente se referiría de ese modo a las Sagradas Escrituras.

Encontramos una referencia más completa en el mismo Altmann, en un artículo intitulado “Die Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn”, donde dice:

Mendelssohn piensa aquí indudablemente en la frase de la Mishná *Yadayim* 4.6: “El grado de impureza corresponde al grado de apreciación”. Cf. Isaac Arama, *Aqedat Yitzhaq*, Cap. 79; 84, citado por Judah Moscato, *Nefuzot Jehuda*, Lemberg, 1859, 94 c, donde la frase de la Mishná es interpretada en el sentido de que lo mejor y más perfecto se deteriora en lo peor y más horrible (Altmann 1982: 16, n. 8).

Reparemos en el “indudablemente” (*zweifellos*), señal de que Altmann no tiene ninguna reserva de lo que está afirmando. Sin embargo, esta es la referencia de la versión del artículo en alemán publicada en 1982. Compárese con la edición inglesa de 1981 donde dice: “Él obviamente tenía en mente la Mishná Yadayim 4.6: ver Judah Moscato, *Nefuzot Jehuda* (Lemberg, 1850), fol.94c (citando a Isaac Arama, *Aqedat Yitzhaq*, caps. 79, 94)” (Altmann 1981: 402). Se insiste en lo evidente de la referencia, pero se pierden la cita de la Mishná y la paráfrasis de lo dicho por Judah Moscato, además de incurrir en una errata al remitir a los capítulos 79 y 94 de la *Aqedat*, y no al 84 –la referencia correcta–, probablemente por interferencia con el número de folio de *Nefuzot Jehuda*, y en una segunda errata sobre el año de la edición de la obra de Moscato, que es de 1859 y no 1850. Y si nos remontamos a la primera edición alemana del artículo, de 1972, sobre la cual se ha realizado la traducción al inglés, nos encontramos sencillamente con la escueta referencia a “*Yadayim* 4:6”, atestiguando el trabajo de precisión de la referencia entre las sucesivas ediciones (Altmann 1972: 14, n.8).

122 |

Haciendo caso a Altmann, dirigiremos nuestra atención a Judah Moscato, rabino y escritor renacentista italiano del siglo XVI, que es particularmente conocido por su comentario al *Kuzari* de Yehuda Halevi y por la obra citada por Altmann, *Nefuzot Jehuda*. Publicada en Venecia en 1589, es una compilación de cincuenta y dos sermones. Hoy en día contamos con la traducción de esta obra del hebreo al inglés, gracias al trabajo de Gianfranco Miletto y Giuseppe Veltri, bajo el título de *Judah Moscato Sermons* (2014). El problema es que Altmann indica solamente la paginación de la edición de Leópolis –Lemberg, Lviv, Lvov– de 1859, que contiene cuatro columnas por folio, a diferencia de la paginación original italiana –y consecuentemente la traducción inglesa– que tienen dos. Habiendo cruzado ambos datos, y espero, facilitando la tarea de quienes quieran consultarlo, informo que Altmann estaba pensando en el sermón treinta y tres, traducido al inglés como “*A Wondrous Descent*”, que en la edición original comienza en el folio 147a. El párrafo que Altmann está señalando se ubica en el folio 148b de la edición hebrea y la página 139 del tomo III de la traducción inglesa, y dice: “Consecuentemente, es necesario que la cosa mejor y perfecta se corrompa en lo peor y más despreciable, como el autor de la *Aqedat* escribió en los capítulos 79 y 84” (Miletto y Veltri 2014: 139). Habiendo arribado a la solución del problema, finalmente podría afirmar que el esquivo escritor hebreo es Judah Moscato, pues hemos encontrado la cita tal como Mendelssohn la menciona, con la idea de perfección y de desagrado.

No obstante, Moscato no se refiere a la Mishná *Yadayim*, sino a la *Aqedat* de Isaac ben Moses Arama, rabino medieval español del siglo XV y exiliado de España en 1492. Como dijimos previamente, Moscato nos

remite, y Altmann repite, a los capítulos 79 y 84 de la obra de Arama. La *Aqedat –Akeidat Yitzchak* (Arama 2001), según ha elegido transliterar el traductor inglés— es una colección de ciento cinco sermones. Por supuesto que el contenido de estos excede los límites de este trabajo, pero sí podemos señalar que, si bien en el sermón 84 aparece la idea que venimos trabajando, la referencia directa a la Mishná *Yadayim* ocurre en el sermón 79:1:7, donde Arama dice:

En *Yadayim* 4:6, los rabinos estipulan que el grado de impureza que se atribuye a algo está en relación directa con su amor a los ojos de D's. Este principio fue reconocido incluso por los saduceos, herejes en muchos otros aspectos de la interpretación de la Torá. Es muy cierto que el concepto básico de *tum-ah*, impureza, se nos escapa [...] Puesto que un judío se encuentra en un plano superior, su muerte causa aún más *tum-ah*, ya que con su muerte se han perdido valores aún mayores. De hecho, la *tum-ah* comienza durante la vida. Puesto que el estilo de vida puede acelerar la muerte, todo acto o pensamiento indigno puede acelerar la aparición de impureza (Arama 2001).

Para dotar de sentido la cita de Mendelssohn, con la ayuda imprescindible de Alexander Altmann, debimos remitirnos a Judah Moscato —y a las tres ediciones de su obra para encontrar el pasaje correspondiente—, que nos indica leer a Arama, quien nos habla sobre el contenido de la Mishná. El escritor hebreo anónimo bien puede ser Moscato, o bien puede ser Arama, o incluso referirse a los rabinos talmúdicos. Lo que me resulta indudable es que ningún alemán ilustrado de su época podría comprender estas referencias.

No puedo dejar de señalar que en el mismo fragmento mencionado del artículo de Altmann existe otra nota, inmediatamente siguiente, en la cual se indica: “De modo similar, Hume dice en su *Ensayo sobre la superstición y el entusiasmo* (1741): ‘La corrupción de lo mejor produce lo peor’” (Altmann 1981: 402, n.9). Nos permitimos completar la cita: “Que la corrupción de lo mejor produce lo peor se ha convertido en una máxima y es comúnmente demostrado, junto con otras instancias, por los efectos perniciosos de la superstición y la corrupción de la verdadera religión” (Hume 1998: 38). ¡Cuánto más apropiado como autoridad sería citar a Hume! Hasta llega a decir que se ha convertido en una máxima sostener que lo mejor produce lo peor. Mendelssohn podría perfectamente haber apelado al escocés, pero eligió a un escritor hebreo y mantenerlo en el anonimato. Altmann, por su parte, no desarrolla más que esta pequeña referencia. Willi Goetschel (2013: 264–265) la habrá considerado relevante, porque cuando recupera y cita la referencia de Altmann —bien presentada para los lectores en inglés, con las erratas corregidas— incorpora también la mención al escrito de Hume.

Todo lo anterior estaba contenido en la exigua mención de Mendelssohn a un anónimo escritor hebreo. La referencia, más que la cita misma, ha demostrado contener una riqueza extraordinaria, pero que quizá sea sencillamente un hecho anecdótico. Todavía no alcanza para saber si todo esto tiene una relevancia para nuestra pregunta original. El objetivo era rastrear una posible respuesta al porqué del silencio de la filosofía y encontrarlo en esta cita. En cuanto a su contenido hemos ganado demasiado, o por lo menos eso parece. Pero quisiera que intentemos por un momento considerar la cita misma y no tanto lo que ella dice.

3. Un filósofo judío frente a la Ilustración: la posibilidad de una lectura entre líneas

Tal como Altmann señalaba en el fragmento de su biografía que hemos transcripto previamente, Mendelssohn habitualmente mencionaba frases rabínicas sin referenciarlas. De hecho, el biógrafo reduce la actitud de Mendelssohn a una tarea de difusión y de instalación de los escritores hebreos como autoridades competentes. En sus palabras:

124 |

No hay dudas de que había una cierta intención en citar frases hebreas de este tipo. Obviamente pretendía mostrar el sabor poético o, simplemente, la sabiduría que se encuentra en la literatura judía. Los prejuicios podían vencerse poco a poco de esta forma tan discreta (Altmann 1973: 196).

La explicación de Altmann destaca la incansable voluntad de Mendelssohn de mejorar las condiciones de existencia de los judíos. En este caso, reduciendo el prejuicio contra ellos, su saber y su poética. Por convincente que resulte, y sin querer negar este aspecto, sí debo confesar que hay un elemento que no me resulta lo suficientemente satisfactorio, porque no justifica la omisión del nombre.

Altmann mismo señala que hay una cierta intencionalidad (*deliberateness*) en el accionar de Mendelssohn, entonces, ¿por qué la omisión no podría ser deliberada? Si fuese tal como Altmann sugiere, y quisiera difundir las grandezas de la cultura judía, lo razonable sería mencionar a los escritores abiertamente, para que quien quisiera acudir a ellos pudiera hacerlo. Se me podría responder que estoy exigiendo criterios académicos actuales a un filósofo del siglo XVIII, o que la tradición judía no era adepta a las precisiones, porque se trataba de autores y textos conocidos por todos los sabios de la comunidad. Responderé a ello apelando a casos ya mencionados y directamente vinculados. Primero, diciendo que, aunque no se hiciera como hoy en

día, los autores se mencionaban unos a otros. Por ejemplo, lo atestigua Kant en su propia respuesta a qué es la ilustración, citando el mismísimo trabajo de Mendelssohn que estamos analizando (Kant [1784] 2018: 248). Por otra parte, y dentro de la tradición judía, el recién presentado Judah Moscato, dos siglos antes incluso, detallaba con precisión los capítulos que consideraba pertinentes de la obra de Isaac Arama (Miletto y Veltri 2014: 139). Y, por último, el argumento de que las referencias son conocidas por los sabios de la comunidad, más que una objeción me servirá para la interpretación que intento construir, señalando que solo los judíos pueden entender este tipo de referencias, y no así el resto de los alemanes.

Probemos pensar que Mendelssohn quiso no solo decir, sino hacer algo diferente. Si hizo falta toda la explicación anterior para entender aquello que está contenido, si esta labor de rastreo de fuentes se presenta como una dificultad académica hoy en día —y evidentemente lo fue a lo largo del tiempo por las pocas referencias que se encuentran en los comentaristas por fuera de Altmann—, Mendelssohn no podría desconocer que sus lectores, ilustrados alemanes, no serían capaces de captar en su cita más allá de lo expresado textualmente en ella. Podría haber apelado a Hume o a cualquier otro, o sencillamente ponerlo en sus propias palabras. Lo enrevesado de la referencia solo resalta lo críptico que esconde más que lo que en ella se cuenta. Consideremos que este es el punto de inflexión donde Mendelssohn cambia y se dirige a otros interlocutores.

Leo Strauss hizo famoso lo que denominaba “un modo olvidado de escribir” (Strauss 1970), que podríamos inscribir en la tensión entre las destinaciones del hombre. “Al estudiar determinados pensadores antiguos, pude descubrir este modo de concebir las relaciones entre la búsqueda de la verdad (la filosofía y la ciencia) y la sociedad” (Strauss 1970: 301). El diagnóstico de Strauss es más contundente, porque lo que para Mendelssohn se presentaba en el terreno de una posibilidad, para Strauss es la norma, en tanto que “la filosofía y la ciencia llevan consigo un intento de disolver el elemento que la sociedad respira, y, por ese camino, pongan en peligro la sociedad” (Strauss 1970: 302). Strauss se refiere al mundo de la opinión, en el que se desarrolla la sociedad, y que la filosofía con su búsqueda de la verdad viene a cuestionar. La respuesta straussiana es que los filósofos y científicos respetan las opiniones de la sociedad, pero que se ven

obligados a utilizar un método de exposición particular que les permita revelar a unos pocos lo que ellos consideran como verdad [...] la doctrina esotérica solamente se revelará en todo su esplendor a los lectores muy atentos y entrenados después de un estudio prolongado e intenso (Strauss 1970: 302).

Podemos ver que, en respuesta a la tensión entre las verdades filosóficas y los valores de la sociedad, la escritura esotérica permite escapar a la persecución, y requiere del ojo atento para encontrar el verdadero pensamiento del autor, no en la mayor parte del escrito, sino en pequeños pasajes para el lector entrenado. Consideremos si es posible realizar esta tarea en la obra de Mendelssohn, a partir de lo que hasta ahora hemos analizando.

Leo Strauss trabajó en su juventud, en Alemania, en la edición de las obras completas de Mendelssohn y escribió los prólogos para diez de sus obras. La tarea se vio interrumpida por la llegada del régimen nazi y el proyecto fue recuperado, precisamente, por Alexander Altmann luego de la guerra. Una de las últimas tareas académicas que llevó adelante Leo Strauss fue la corrección de sus trabajos de juventud que recién en 1972 iban a ser publicados. Intercambió correspondencia con Altmann sobre estos temas, y discrepaban en su interpretación de la filosofía de Mendelssohn y la polémica del panteísmo de Lessing. Es decir, que sin duda alguna era un gran conocedor de su obra, pero que no le dedicó especial atención a este texto ni a la posibilidad de una escritura esotérica.

Lo interesante es que cuando Strauss menciona en su clásico “Persecución y el arte de escribir” ejemplos de las épocas donde se desarrolló este tipo de escritura, indica la Alemania del siglo XVIII y nombra a Kant y a Lessing (Strauss 2009: 42). A este último le dedica no solo unas líneas, sino todo un texto destinado a explicar este modo de escritura, llamado *Enseñanza exotérica* (Strauss 2007). El trabajo no fue publicado en vida de Strauss, pero corresponde a su producción temprana, de 1939, donde vuelca mucho de lo que había trabajado para la edición de las obras completas de Mendelssohn. Allí dice que “Lessing fue el último escritor que reveló, aunque ocultándolas, las razones que obligan a los hombres sabios a esconder la verdad: escribió entre líneas acerca del arte de escribir entre líneas” (Strauss 2007: 128).

Mendelssohn, por su parte, no es tenido en cuenta. Aunque sí es mencionado al pasar, cuando Strauss unas páginas adelante dice: “En una famosa carta a un amigo (a Moses Mendelssohn, 9 de enero de 1771), Lessing expresa su temor de que, «al desechar ciertos prejuicios, he desechado un poco de más, y tendré que recuperarlos»” (Strauss 2007: 136). Strauss, a diferencia de Mendelssohn, sí consideró pertinente informarnos a quién iba dirigida la carta de Lessing, aunque no sea relevante para su argumentación. Probablemente por mero rigor académico, o haciendo gala de erudición. O quizá porque es una carta lo suficientemente famosa como para no referenciarla de modo completo. De todas formas, Mendelssohn aparece luego de haber afirmado que “Lessing niega en forma implícita que los autores de temas filosóficos que rechazan el exoterismo merezcan el nombre de filósofos” (Strauss 2007: 32). Permítaseme especular un poco más: si lo que Strauss dice

es cierto, y Lessing tenía en alta estima a su amigo, a quien no le negaría el título de filósofo, podemos concluir que Lessing le reconocería la competencia en la escritura exotérica. Y, quizá, el mismo Strauss también.

Sin embargo, realmente no es relevante que Strauss admitiera una lectura entre líneas de Mendelssohn, ni lo que Strauss considerase de él. No me ocuparé de la lectura straussiana de Mendelssohn –ya que excede las posibilidades de este trabajo; remito a los interesados a la edición publicada por Martin Yaffe (2012)– sino que intentaré una lectura entre líneas, que me permitirá con humildad llamar straussiana en ese sentido, en el texto “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”.

La lectura entre líneas implica prestar atención a las aparentes contradicciones entre el pensamiento conocido de un autor y lo que dice, o a errores aparentemente involuntarios que se descartan como tales. Parte de la idea de que en esos casos hay una acción deliberada de parte del autor, precisamente para llamar la atención del lector atento. He notado en Mendelssohn estas mismas –posibles– contradicciones, entre su defensa de la ilustración y sus reservas y miedos. He señalado el paradójico predicado de peligro a la felicidad de los pueblos. Pero, por sobre todo, he insistido en la intencionada omisión de la referencia al escritor hebreo. A partir de ello he querido justificar la posibilidad de un cambio de destinatarios: que de los miembros del *Mittwochsgesellschaft* y los lectores ilustrados, opte ahora por dirigirse a la juventud. Dice Strauss que “tales libros no están dirigidos verdaderamente a la mayoría no filosófica ni al perfecto filósofo como tal, sino a los jóvenes que podrían convertirse en filósofos” (Strauss 2009: 46). Le está escribiendo a esa generación de filósofos judíos naciente, que quizá aún ni siquiera existen, para prevenirlos de la persecución.

I 127

4. La desdicha de un Estado infeliz

El “Sócrates de Berlín”, como era conocido Mendelssohn en los círculos ilustrados alemanes, deja caer de pronto una cita imposible de rastrear para nadie que no sea un sabio judío, o, con un poco más de suerte, un investigador contemporáneo con acceso a internet y a las bibliotecas del mundo. Pero, en su momento, solo un judío que no reniegue de su judaísmo, que conozca su tradición, la palabra de los rabinos, que pueda seguir el hilo que lo lleva a contraponer los libros de Homero con las Sagradas Escrituras, solo aquél podría entender qué es lo que se está diciendo. Y esos judíos filósofos bien pueden ser sus compañeros *maskilim* –los educados, en hebreo– adherentes del movimiento de la Haskalá, o sencillamente una apuesta a una generación futura de judíos iluminados, pero no asimilados.

Quizá es cierto, como dice Hume, que la afirmación de que lo mejor degenera en lo peor se había convertido en una máxima de su tiempo. Y el lector ilustrado, quizá, podría pensar en él cuando leyese el texto de Mendelssohn. Quizá le llamara la atención el peligro de una ilustración mucho más radicalizada. O quizá sencillamente lo pasara por alto, sin mayor reflexión sobre el escritor anónimo. En cualquier caso, lo que Mendelssohn habría aspirado transmitirle era que la ilustración es peligrosa si conspira contra el Estado, y que eso no debe ser permitido.

Pero si he resultado convincente hasta ahora en algún punto de la argumentación, quisiera especular qué es lo que le sucedería a un filósofo judío que leyese el ensayo. Al ver esa cita, podría entender “evidentemente”, como decía Altmann, que se trataba de la Mishná *Yadayim*. Quizá aún más, recordaría a Moscato, que tuvo que abandonar su Osimo natal por la persecución a los judíos por el Papa Pablo IV en 1555. O pensaría en Arama y cómo fue expulsado de España en 1492. Si es realmente sabio, también recordaría como Arama decía que el “judío se encuentra en un plano superior, su muerte causa aún más *tum-ah*, ya que con su muerte se han perdido valores aún mayores” (2001). ¿A eso se está refiriendo Mendelssohn? Lo más perfecto que se deteriora peor, ¿son ellos mismos? ¿Está Mendelssohn hablando de los peligros de la ilustración, o está diciéndole los peligros de perder una vida judía?

128 |

Lo que sabe el filósofo judío interlocutor, primeramente, es que él vive en un Estado infeliz, como lo hicieron Moscato, Arama y tantos otros. Y puede, por eso, reinterpretar lo que acaba de ser dicho. Que la filosofía sí es importante si se quiere ilustrar al pueblo para alcanzar la destinación del ser humano. Y, sobre todo, si se quieren borrar las tinieblas de la superstición y el fanatismo que amenazan con la intolerancia al diferente. Por eso, que no se crea que la prudencia podría ir tan lejos como para acallar a la filosofía a favor del Estado. Porque el Estado, para él, ya está podrido. El peligro para el judío no se encuentra en la filosofía ni mucho menos en la ilustración, sino en el Estado y en sus conciudadanos. Es probablemente cierto, a veces hay que callar para salvarse a uno mismo y a los suyos. O, mejor que callar, escribir entre líneas.

Para el judío, el Estado infeliz es todo Estado donde no se tengan plenos derechos. Allí todo no se puede decir –ni hacer– y Mendelssohn lo sabe porque vivió el prejuicio en carne propia. Como cuando el teólogo Johan Kaspar Lavater le exigió que refutara el cristianismo o se convirtiera. O dos años antes de este ensayo, en 1782, cuando una disputa con el periodista satírico August Friedrich Cranz lo llevó a escribir *Jerusalem* para dar respuesta a por qué persistía en una religión supuestamente intolerante como el judaísmo. Sin embargo, así como Mendelssohn se vio envuelto

en muchas controversias por sus creencias, y si bien llegó desde Dessau a las puertas de Berlín caminando como un judío pordiosero cuarenta años antes, su situación en ese entonces era muy diferente a la de sus compatriotas.

El historiador Mordechai Breuer, en la *German-Jewish History in Modern Times* —un proyecto del Instituto Leo Baeck, editado por Michael Albert Meyer y Michael Brenner— señala que si bien se suele asumir que la vida de los judíos alemanes del siglo XVIII comenzaba a transitar una senda de progreso que culminaría en la emancipación, la historia muestra por el contrario que el camino tuvo altibajos que no reflejaban una mejora constante (Breuer 1996: 144). Los impuestos específicos sobre la población judía nunca dejaron de aumentar y las profesiones habilitadas estaban restringidas (Breuer 1996: 145). El Código General Revisado de Federico II en 1750 clasificaba a los judíos en seis categorías de privilegios que determinaban dónde podían vivir, entre otras cosas, y si sus derechos eran hereditarios para sus hijos o no (Breuer 1996: 148-149). Algunos, como Mendelssohn cuando llegó a Berlín, solo podían permanecer en la ciudad si tenían el patronazgo de algún judío de clase superior.

Fruto de la especialización en ciertos rubros, algunos se enriquecieron, y mucho, especialmente financiando al Rey durante la Guerra de los Siete Años, de 1756 a 1763 (Breuer 1996: 148). A causa de las restricciones habitacionales, dos terceras partes de los judíos que vivían en Berlín para esa época eran familias económicamente acomodadas. Pero estos afortunados contrastaban con la gran masa de judíos que vivía por fuera de la ciudad y eran asfixiados por los impuestos. No obstante, la inclusión de los judíos bajo la órbita del Estado, más no sea en un rol servil, con leyes opresivas y excluyentes, el hecho de ser legislados ya los removía de su posición de parias (Breuer 1996: 147,150). Y si bien las leyes recrudescían, en la práctica la situación pareciera ser un poco más laxa. La población de judíos en Prusia se incrementó durante ese siglo, y específicamente la de judíos de Berlín, a pesar del límite legal de 120 familias, albergaba 333 en 1743 y se había visto casi duplicada para 1784 (Breuer 1996: 151).

Lo que ponía a Mendelssohn en una posición privilegiada era que había logrado ser reconocido por sus pares alemanes. Y desde allí defendió a sus pares judíos, luchó por sus derechos e intervino en su favor. David Sorkin, académico especializado, traductor y editor de sus obras, con énfasis en los llamados textos judíos o textos en hebreo, considera que en las últimas dos décadas de vida de Mendelssohn se dio un incremento de sus preocupaciones políticas. Desde su primera intercesión en 1769 se evidencia una creciente actividad política y posteriormente un viraje en su interés hacia los derechos de los judíos, fundamentalmente en la década de 1780. Sorkin

juzga que, si bien “los trabajos de Mendelssohn en los últimos tres años de su vida (1783–1786) se dedicaron a asuntos políticos y filosóficos relevantes para su pensamiento judío, su escritura específicamente judía concluyó efectivamente con *Jerusalem*” y que los escritos posteriores no deben ser considerados como contribuciones a su pensamiento judío, pero sí admite que “las ideas de estos trabajos eran consonantes con, y quizá incluso derivadas de sus lealtades judías” (Sorkin 2012: 203).

En este texto no “específicamente judío”, pero en consonancia con su ser judío, y desde esta posición de privilegio entre los marginales, es que realiza lo que los otros intelectuales alemanes hicieron a la hora de responder la pregunta “¿qué es la ilustración?”: está describiendo un fenómeno cultural, pero está ponderando los resultados políticos de un proceso estrechamente ligado al reinado de Federico II. Y el saldo, aunque sin dudas es positivo para los judíos, a su vez también es muy poco todavía. Si no quiere perder lo ganado, no se puede hacer ninguna clase de denuncia ni defensa exagerada que los expusiera.

Allan Arkush, uno de los principales estudiosos de la obra de Moses Mendelssohn y traductor de *Jerusalem* al inglés —y copartícipe de un interesantísimo debate académico con el mencionado David Sorkin durante las últimas décadas sobre la identidad cultural e intelectual de Mendelssohn—, parece ser de esta misma idea:

130 |

Pertenece a una religión despreciada, no era ciudadano de ningún país y no residía en un Estado libre. Incluso escribir tanto como hizo en *Jerusalem* sobre la relación entre la Iglesia y el Estado requería un grado considerable de audacia. Ir más allá y entrar en discusión sobre cuestiones morales tan delicadas como las que involucraban posibles conflictos entre las exigencias de la religión y del Estado no solo lo hubiesen llevado más allá de su propósito; sino que también hubiese sido altamente imprudente (Arkush 1994: 126).

Para defender que Mendelssohn estaba moviéndose dentro de unos límites bastante rígidos que no le permitían expresar su postura tal como quisiera, se sirve de la opinión del filósofo alemán Norbert Hinske, quien toma en consideración a los destinatarios de este texto, los miembros de la *Sociedad de los Miércoles*, fundamentalmente funcionarios y allegados al gobierno prusiano (Arkush 1994: 125). Es decir, que cuando Mendelssohn concede al Estado y su preservación prioridad respecto a la filosofía, estaría moviéndose con cautela para no ganarse el rechazo de la clase política.

Esto no invalida ni contradice mi propuesta de lectura; al contrario, considero que la respalda. Demuestra la importancia que los interlocutores representaban para Mendelssohn a la hora de expresar sus ideas. El cuidado

de lo que se puede proponer y lo que no radica efectivamente en sus lectores concretos, los ilustrados prusianos. La atención a los posibles censores y la inminente persecución que podía caer sobre los judíos hace necesaria, según Strauss, una escritura esotérica. Si algún filósofo judío llegase a leer el escrito, reconocería la cita, y entendería que se le está hablando a él en tanto judío. Comprendería a qué Estado infeliz se estaba refiriendo Mendelssohn. Entendería que la filosofía no debe callar por ser peligrosa, sino porque peligrosa es la persecución que el Estado puede desencadenar sobre los filósofos judíos poco precavidos.

5. Conclusión: entre el desencanto y la esperanza futura

Esta interpretación que propongo es complementaria con la visión tradicional de Mendelssohn como un defensor de la ilustración, e intenta a su vez articular ciertos elementos dispersos, aparentemente insignificantes, pero que para quien quiere mirar con atención, esconden muchos significados. Y por esto mismo, también es compatible con la desilusión respecto de la ilustración –como judío antes que como ilustrado– que muchos de los principales académicos atestiguan.

Por ejemplo, Julius Guttmann, colaborador como profesor *senior* en el proyecto de edición de las obras completas de Mendelssohn en la República de Weimar, en su famosa *Philosophies of Judaism* opina que hacia el final de su vida –para la época en que escribe este ensayo– Mendelssohn se enfrentaba con desilusión a los resultados de la ilustración: “De las palabras de Mendelssohn se puede reconocer fácilmente la decepción que sufrió en sus últimos años, cuando las ideas de la ilustración se retiraron frente al avance de las fuerzas de la vieja religión dogmática y el nuevo irracionalismo” (Guttmann 1966: 343).

I 131

Pese a su apuesta por la tolerancia y la ilustración, y las positivas condiciones en que vivía con respecto a los otros judíos, hacia el final de su vida Mendelssohn seguía atestiguanando no solo el prejuicio y la exigencia de conversión, sino la violencia más cruda y física. Shmuel Feiner recupera una anécdota que Mendelssohn narra en una carta al monje benedictino Peter Adolph Winkopp, uno de sus admiradores. Le cuenta una humillante y peligrosa situación que había vivido una tarde de verano de 1780, paseando con su familia, cuando unos jóvenes empezaron a gritarles y arrojarles piedras (Feiner 2010: 2).

Feiner asimila esta anécdota a las polémicas con Michaelis, Lavater, Craz y Jacobi, que lo ubican en una posición de alteridad. E interpreta que, precisamente por ello, en su ensayo Mendelssohn estuvo entre los más

capacitados para entender los límites de la ilustración, y que la concibe desde la desilusión y la preocupación:

La otredad a la que se vio forzado por ser judío le permitió examinar los límites que lo rodeaban desde la perspectiva de la inferioridad civil y la discriminación, y que esa experiencia lo hizo inmune a dejarse arrastrar por la creencia de que la cultura europea moderna traería necesariamente la felicidad a los pueblos, que hacía inevitable la marcha del progreso humano (Feiner 2010: 212).

El judío —y más que nadie el filósofo judío ilustrado— es quien puede ver los límites políticos, concretos, en las condiciones de ciudadanía, que la ilustración ha evidenciado. Que la falta no radica en la filosofía, sino en la sociedad. Refuerza Feiner esta idea, en consonancia con la opinión de Guttman, rescatando una carta de 1784 al médico suizo Johann Georg Zimmermann. Mendelssohn dice:

Soñábamos nada más que con la ilustración y creímos que la luz de la razón sería tan intensa que iluminaría de tal modo el ambiente que ni los delirios ni el fanatismo entusiasta podrían seguir siendo vistos. Pero, como podemos ver, desde el otro lado del horizonte, la noche con todos sus fantasmas y demonios ya está cayendo. Lo más tenebroso de todo es que ese mal es tan activo y potente. El delirio y el fanatismo están actuando mientras que la razón se contenta a sí misma con hablar (Feiner 2008: 271).

132 |

Paradójicamente, la razón se contenta con hablar, mientras el fanatismo actúa. ¿Será que también se refería a eso Mendelssohn, cuando mandaba a la filosofía a callar? No lo creo. Pero sí considero que la necesidad de actuar se tornaba y se tornó cada vez más urgente. Lo único que podrá hacerle frente al oscurantismo es más ilustración. Todo lo especulativa que haya sido, esta lectura alternativa buscó mantener a Mendelssohn lo más fiel posible a la filosofía, al mismo tiempo que a su judaísmo.

En conclusión, Mendelssohn sí estaría sugiriendo prudencia, pero no está entregando las banderas de la filosofía y la ilustración al autoritarismo del Estado. Está reconociendo que, como judío, antes que filósofo, no está en condiciones de destruir lo poco que se ha conseguido, y mucho menos de poner en peligro su vida. Y que lo que puede parecer el reino de la libertad de expresión y tolerancia, para el judío sigue siendo un terreno volcánico donde debe moverse con mucha cautela. Mendelssohn calla el nombre del escritor hebreo para decir a quien sepa entenderlo que no está capitulando, que la filosofía no debe callar y que infeliz es el Estado donde esto pase. Que,

si le toca callar, callará. Porque más infeliz que el Estado que obliga a callar es el que no deja ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Altmann, A.** (1972), “Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn”, en C. Lowenthal-Hensel (ed.), *Mendelssohn Studien, vol. 1: Beiträge zur neueren deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte* (Berlin: Duncker & Humblot, 11–28).
- Altmann, A.** (1973), *Moses Mendelssohn: a Biographical Study* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America).
- Altmann, A.** (1981), “Moses Mendelssohn on Education and the Image of Man”, en A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought. An Anthology of German Jewish Scholarship* (Detroit: Wayne State University Press, 387–403).
- Altmann, A.** (1982), “Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn”, en *Die trostvolle Aufklärung: Studien zur Metaphysik u. polit. Theorie Moses Mendelssohns* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 13–27).
- Arama, I.** (2001), *Akeidat Yitzchak: Commentary of Rabbi Yitzchak Arama on the Torah*. (New York: Lambda Publishers) Disponible en versión digital libre en <https://www.sefaria.org/Akeidat_Yitzchak?tab=contents>. [Consultado el 14 de septiembre de 2023]
- Arkush, A.** (1994), *Moses Mendelssohn and the Enlightenment* (Albany: State of New York University Press).
- Breuer, M.** (1996), “The Early Modern Period”, en M. Meyer y M. Brenner (eds.), *German-Jewish History in Modern Times* (New York: Columbia University Press, 79–260).
- Feiner, S.** (2008), “Moses Mendelssohn’s Dreams and Nightmares”, en L. Strauss y M. Brenner (eds.), *Mediating Modernity: Challenges and Trends in the Jewish Encounter with the Modern World* (Detroit: Wayne State University Press, 263–273).
- Feiner, S.** (2010), *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity* (New Haven - London: Yale University Press).
- Goetschel, W.** (2013), *The Discipline of Philosophy and the Invention of the Modern Jewish Thought* (New York: Fordham University Press).
- Guttman, J.** (1966), *Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (New York: Anchor Books)
- Hume, D.** (1998), *Collected Essays* (Oxford - New York: Oxford University Press)
- Kant, I.** [1784] (2018), “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es ilustración?”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 239–248).
- Mendelssohn, M.** [1783] (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona, Anthropos).

- Mendelssohn, M.** [1784] (1996), “On the Question: What Is Enlightenment?”, en J. Schmidt (ed.), *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press, 53-57).
- Mendelssohn, M.** [1784] (2018) “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, en M.J. Solé (comp.), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Mendelssohn, M.** (1997), *Philosophical Writings* (New York: Cambridge University Press).
- Miletto, G. y Veltri, G.** (2014), *Judah Moscato Sermons, Volume Three* (Leiden - Boston: Brill)
- Schama, S.** (2018), *La historia de los judíos, Vol. 2: Pertenencia. 1492-1900* (Barcelona: Penguin Random House) Edición digital.
- Sorkin, D.** (2012), *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (London: Halban) Edición digital.
- Strauss, L.** (1970), “Sobre un modo olvidado de escribir”, en *¿Qué es la filosofía política?* (Madrid: Guadarrama, 301-316).
- Strauss, L.** (2007), “Enseñanza exotérica”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico: una introducción al pensamiento de Leo Strauss* (Buenos Aires: Amorrortu, 127-140).
- Strauss, L.** (2009), “La persecución y el arte de escribir”, en *La persecución y el arte de escribir* (Buenos Aires: Amorrortu, 27-49).
- Yaffe, M.** (2012) (ed.), *Leo Strauss on Moses Mendelssohn* (Chicago - London: Chicago University Press).

Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing: Una polémica en torno a los límites del progreso de la ilustración

LEONEL SERRATORE
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 135

DOI: 10.36446/rif2024418

Resumen: En su escrito *Acerca de la pregunta ¿qué significa ilustrar?*, Mendelssohn afirma que el progreso de la ilustración encuentra sus límites cuando amenaza los fundamentos religiosos y morales de la sociedad. Estas suposiciones pueden ser leídas como parte de las críticas que desarrolla en *Jerusalem, o acerca del poder religioso y judaísmo* contra la filosofía de la historia de su amigo, Lessing. De ahí que este artículo intente mostrar cómo a partir de las diferencias entre las formas en que ambos autores definen el concepto de ilustración y de perfeccionamiento del ser humano, es posible entender la defensa del pluralismo religioso de Mendelssohn ante el peligro de una unidad definitiva que Lessing fija como meta del progreso de la historia.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Palabras clave: Mendelssohn, Lessing, Ilustración, progreso, judaísmo.

***Moses Mendelssohn and Gotthold Ephraim Lessing:
A Controversy Regarding the Limits
of Enlightenment Progress***

Abstract: In his writing *On the Question: What is Enlightenment?* Mendelssohn asserts that the progress of enlightenment finds its limits when it threatens the religious and moral foundations of society. These assumptions can be read as part of the criticisms he develops in *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism* against his friend Lessing's philosophy of history. Hence, this article aims to show how, based on the differences in the ways both authors define the concept of enlightenment and the perfection of the human being, it is possible to understand Mendelssohn's defense of religious pluralism in the face of the danger of a definitive unity that Lessing sets as the goal of the progress of history.

Keywords: Mendelssohn, Lessing, Enlightenment, progress, Judaism.

136 |

1. Introducción

El reinado de Federico II inauguró un período de libertad de expresión sin precedentes en la vida de los prusianos del siglo XVIII. Muchos de los intelectuales alemanes de la época celebraron con optimismo el gobierno de un déspota ilustrado que fomentó la investigación de la verdad, el desarrollo científico y la libre circulación de las ideas. Federico representaba el prototipo del monarca deísta que apostaba por una renovación teológica susceptible de transitar los senderos hacia la religión natural. Durante su mandato, los esfuerzos de los teólogos ilustrados se concentraron en aislar, por vías racionales, los elementos fundamentales del cristianismo originario hasta que, una vez depurados de los restos irracionales infundidos por la tradición, resultaran completamente coherentes con el proyecto racionalista de la modernidad. Este itinerario en el que se articulan religión e ilustración no estará exento de disputas. No todos los pensadores involucrados en estas controversias coincidirán en emprender la tarea de purificar al cristianismo de sus componentes místicos. Mucho menos existirá consenso acerca de lo que significa el concepto de "ilustración". En este auténtico "campo de batalla" se producirán varias intervenciones que pro-

curarán saldar aquellos grandes interrogantes y es donde puede situarse un texto fundamental de Moses Mendelssohn: *Acerca de la pregunta ¿qué significa ilustrar?* de 1784.

En este breve texto, Mendelssohn define a la ilustración como la dimensión teórica de la formación (*Bildung*) del ser humano y a la cultura (*Kultur*) como la dimensión práctica. La cultura remite directamente a la belleza de las artes y al refinamiento de las costumbres, mientras que la ilustración se circunscribe al ámbito del conocimiento racional. Si bien Mendelssohn, como figura prominente de la *Haskalá* y en continuidad con el racionalismo leibniz-wolffiano, intenta volver claro y explícito lo que es confuso e implícito –en este caso, el concepto de ilustración–, al mismo tiempo, comparte con Kant, aunque con acentuadas discrepancias, la preocupación sobre los límites del progreso de la ilustración. Para este doble objetivo, el filósofo judío recupera una noción que le servirá de guía: la noción de destinación del ser humano (*Bestimmung der Menschen*).

A partir de la recepción de la obra de Spalding, *Consideración acerca de la destinación del ser humano* (*Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*) (1748), y de los profusos intercambios que mantuvo con su amigo, el filósofo Thomas Abbt, Mendelssohn defiende la existencia de una destinación de perfectibilidad teórica y práctica de la humanidad. Sin embargo, él distingue, en cuanto al perfeccionamiento teórico, entre la “ilustración del ser humano” y la “ilustración del ciudadano”, esto es, una ilustración que forma parte de la destinación esencial del ser humano como tal y otra vinculada con su destinación esencial como ciudadano. Según Mendelssohn, cada individuo en tanto ciudadano forma parte de un estamento social determinado y ejerce una profesión que le demanda destrezas, costumbres y hábitos distintos, es decir, diferentes grados de cultura. Pero para poder alcanzarlos requiere diferentes grados de conocimientos teóricos, esto es, de ilustración. A diferencia de esta “ilustración del ciudadano”, “la ilustración que se interesa por el ser humano en tanto que ser humano es universal, no hace distinción según el estamento” (Mendelssohn [1784] 2018: 236). Teniendo en cuenta esta diferenciación, Mendelssohn señala que ciertas verdades que pueden ser beneficiosas para el ser humano en tanto tal, son perjudiciales para él en tanto ciudadano. En este punto, el progreso de la ilustración encuentra sus límites; cuando la búsqueda del conocimiento verdadero entra en conflicto con las destinaciones del ciudadano y la reproducción de ciertas verdades útiles para la razón ponen bajo riesgo los fundamentos de la religión y los principios de la moral. En estos casos, el amigo ilustrado de la humanidad debe estar dispuesto a actuar con prudencia y a ser precavido ya que “es difícil pero no imposible encontrar la frontera que divide el uso del mal uso” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). Es decir, el límite que separa una avanzada desmesurada

I 137

capaz de socavar los cimientos de la moral y de la religión (el mal uso de la razón) de una aceptación ilustrada de los prejuicios y los errores en la búsqueda de garantizar y guarecer estos cimientos (el buen uso de la razón).

Para poder comprender el sentido profundo que Mendelssohn otorga a este buen o mal uso de la ilustración, en el marco de la destinación del ser humano como concepto clave de su análisis, es posible remitirse a un debate que tuviese lugar entre él y su amigo Gotthold Ephraim Lessing, donde se pone en juego el problema del llamado “progreso” de la razón en su relación con la moral, la religión y la historia, y que permitirá entrever la radicalidad del proyecto ilustrado de Mendelssohn. Para ello, se analizará, en primer lugar, la propuesta de Lessing sobre el avance de la ilustración en el marco de su concepción progresiva de la historia. En segundo lugar, se reconstruirán las críticas de Mendelssohn a dicha concepción a partir de tres ejes de análisis: la desnaturalización de la metáfora del crecimiento y su uso para referirse al progreso de la historia, la asociación del concepto de progreso a su esquema formal como singular colectivo, y la relación aporética entre progreso y decadencia. Tal reconstrucción permitirá descubrir cómo la advertencia mendelssohniana de un buen o mal uso de la ilustración, antes que un llamado a la mera conservación del orden instituido, expresa un enfrentamiento más profundo contra un proceso de secularización que, en su afán universalista del progreso de la razón, puede promover formas de intolerancia o persecución religiosa. Frente a ello, Mendelssohn reinterpretará la noción de *Bestimmung des Menschen* con vistas a una defensa de la tolerancia y pluralismo religioso, lo que parece promover una comprensión alternativa de la ilustración.

138 |

2. El perfeccionamiento del ser humano bajo el progreso de la razón: Lessing y la educación del género humano

En el campo de la historia de los usos lingüísticos, Koselleck (2004) explica cómo surge el concepto de progreso en la modernidad en base a tres ejes de análisis. Por una parte, remite a la desnaturalización de la metáfora del crecimiento. Considerada literalmente, la metáfora natural del crecimiento en la Antigüedad supone, en todos los casos, una decadencia final inevitable. Esta decadencia final inevitable equivale a un constante envejecimiento del mundo natural hasta su culminación definitiva. En contraste con ello, en el siglo XVIII emerge un concepto de progreso que representa un horizonte abierto en el que el mundo es entendido como una fuente en constante descubrimiento mediante la aplicación del método científico y del buen uso de la razón. “De la educación divina del pueblo se

transitó hacia el autocultivo de todos los seres humanos dotados de razón” (Koselleck 2004: 103). De esta manera, la comparación con la edad deja de resultar adecuada para una descripción acabada del progreso del ser humano. La razón comparte los rasgos de la juventud y la madurez.

Por otra parte, el desarrollo del concepto de progreso en la modernidad se vincula a su esquema formal como singular colectivo y como concepto guía a nivel histórico. El concepto de progreso se formó en tres fases superpuestas. En primer lugar, el sujeto del progreso se universalizó. No se habla de progresos en ámbitos delimitables (progreso de la ciencia, la técnica, el arte, etc.) sino que el sujeto se extendió hasta convertirse en un agente de pretendida universalidad, se trataba del progreso de la “humanidad” (Koselleck 2004: 106). En segundo lugar, “poco después se empieza a hablar de ‘progreso del tiempo’ y de ‘progreso de la historia’. De las historias de los progresos particulares se pasa al progreso de la historia” (Koselleck 2004: 107). Y, en tercer lugar, adentrados en el siglo XIX, la expresión se independiza y se refiere simplemente al “progreso”.

Y, por último, la historia conceptual de la noción de progreso estaría asociada a una aporía del progreso/decadencia y a la noción de perfeccionamiento. En el siglo XVIII comienza la lenta sustitución del concepto de *perfection* por el de *perfectionnement*, de un fin se pasa a una categoría que refiere a un movimiento procesual. El horizonte cerrado que caracterizaba a las teologías reveladas es reemplazado por un futuro terrenal abierto vinculado a la conciencia humana que confiere una dirección y un sentido al despliegue histórico. La forma en la que opera este novedoso concepto de progreso admite una relación aporética con la noción de decadencia y de retroceso. El progreso del progreso es aquel que supera cualquier clase de retroceso y, simultáneamente, retroceso y decadencia representan instancias necesarias para que el progreso adquiera un mayor impulso.

Ahora bien, es necesario comprender cómo se articulan estos aspectos del concepto de “progreso” en la propuesta de Lessing, en especial, en *La educación del género humano* y en *Nathan, el sabio*, obras coetáneas al breve texto de Mendelssohn de 1784.

La educación del género humano fue publicada en 1780, tan solo un año después del célebre drama *Nathan, el sabio* (1779), como parte de un proyecto racional ilustrado en el que Lessing intentó componer una oda a la tolerancia interreligiosa. Varios de los problemas que se abordan en *La educación del género humano* ya se encontraban desarrollados de manera alegórica y prematura en *Nathan, el sabio*. El escándalo desatado por las opiniones del patriarca y del templario acerca de la educación de Recha (hija adoptiva de Nathan, de supuesto origen cristiano y educada por un judío) o la respuesta persuasiva de Nathan ante las intrigas de Saladino apelando

a la parábola del anillo, son algunos de los ejemplos de esta anticipación. Precisamente, en estos dos acontecimientos puntuales, los paralelismos se hacen más evidentes. Por un lado, la versión de la parábola del anillo que nos ofrece Nathan concluye con la intervención de un juez que exhorta a los tres hermanos, representaciones metafóricas de las tres religiones del Libro, o bien a evaluar la posibilidad de que los tres anillos sean falsos, o bien a aceptar que la herencia de su padre consiste en reconocer que los tres son igual de amados y virtuosos frente a los ojos de Dios. La última interpretación, la que convence finalmente a Saladino, se enmarca en aquel proyecto ilustrado de la tolerancia que Lessing propone como alternativa al pasado violento del cristianismo. Del mismo modo, una operación similar se aplica a la figura de la hija adoptiva de Nathan. En Recha se condensan estos mismos propósitos, de donde se sigue que Nathan pueda afirmar taxativamente que: “Ella, está hecha y educada para ser el orgullo de cualquier casa, de cualquier creencia” (Lessing [1779] 2009: 115).

140 |

En su artículo “The Philosophical Jew and the Identity Crisis of Christianity in Lessing’s Nathan the Wise” (2016), David Price sostiene que la intención que rodea a la publicación de *Nathan, el sabio* no era otra que la de producir una desestabilización en la identidad del cristianismo antiguo mediante su oposición al personaje dramático del judío filósofo. Esto permitiría redefinir al cristianismo más allá del horizonte exclusivista de la ortodoxia y de su pasado histórico ligado a la violenta persecución del judaísmo. Un objetivo similar cumpliría la publicación de los *Fragmentos de Wolfenbüttel* (1774-1778). Con razón, los cristianos ortodoxos tradicionales leyeron inicialmente *Nathan, el sabio* como una secuela de la furiosa querrela suscitada por los *Fragmentos de Wolfenbüttel*. La publicación en cuestión constó de una serie de extractos de un extenso libro manuscrito redactado por Hermann Samuel Reimarus que sentarían las bases de lo que Albert Schweitzer designaría como “la búsqueda del Jesús Histórico”. Reimarus había muerto en 1768, dejando su obra acumulando polvo en los anaqueles de su biblioteca. Pero poco después de que sus hijos consultaran a Mendelssohn, quien leyó con mucho interés la obra, y se acercaran en secreto a Lessing, este último decidió publicar varios extractos sin mencionar al autor. Elise, hija de Reimarus y amiga de Lessing, manifestó su ferviente esperanza de que la investigación de su padre aceleraría la desaparición del cristianismo ortodoxo. Mientras que Lessing dejó en claro en varias notas editoriales que no acordaba en todos los detalles del análisis de Reimarus, también reconoció que la agenda de Reimarus arremetía contra la confiabilidad de la Biblia cristiana y, aún más controvertidamente, contra la integridad de la Biblia en general. El proyecto de Reimarus no era neutral, su objetivo estaba más que claro: liberar a las mentes cristianas de sus supersticiones religiosas,

incluido los supuestos fraudes de los apóstoles de Jesús, para dar lugar a una teología natural derivada de la mera razón. Lessing era consciente de que, con la publicación de los fragmentos de Reimarus, avalaba sus ofensivas hacia el cristianismo bíblico. Como refleja Jacob Taubes:

Lessing se encuentra en medio del fragor de la batalla de las cosmovisiones, entre el iluminismo racionalista, el pietismo ilustrado, la ortodoxia protestante y los primeros puntos de arranque del idealismo alemán. En Lessing la pregunta por la esencia de la historia se plantea en forma consciente ¿cómo se relaciona el cristianismo ahistórico de la razón con el desarrollo histórico del cristianismo? [...] En la parábola de los anillos, Lessing hace confluír todos los afluentes históricos a la cuenca de la religiosidad de Nathan. Lessing edita asimismo los *Fragmentos de Wölfenbüttel*. En estos fragmentos, Reimarus destruye definitivamente los cimientos de la escatología del cristianismo antiguo, en la medida en que aísla al Jesús Histórico de la idea de Cristo y coloca la figura histórica de Jesús en la historia (Taubes 2010: 170).

Ahora bien, aunque la inspiración histórica para el papel del judío filósofo es conocida por todos, su amigo Moses Mendelssohn, Price concluye que:

El problema de Lessing es que no describió al judaísmo como algo particularmente judío. Nathan no se refiere a ninguna ley, ritual, costumbre, oración, festividad, rabino o erudito judío. Es judío, sin duda, y ha sufrido una persecución inimaginable, pero su teología personal no se extiende explícitamente más allá de la aceptación de la existencia de Dios, la divina providencia y la necesidad moral de una intervención benevolente para los demás (caridad) (Price 2016: 204).

En otras palabras, las tentativas de Lessing por redefinir el cristianismo exhiben sus dificultades históricas para alcanzar una representación conveniente del judaísmo tradicional. Pero aquello que, en *Nathan, el sabio* es un teatro, en *La educación del género humano* adquiere un orden más sistemático. Al comienzo del texto, Lessing establece una analogía entre “revelación” y “educación”. La educación es al individuo lo que la revelación es al género humano: “La educación es la revelación que le acontece al individuo; y la revelación es la educación que le ha acontecido al género humano y todavía le acontece” (Lessing [1780] 2018: 114). Continuando con el legado de Joaquín de Fiore, Lessing distingue tres etapas en el progreso de la historia según la educación proporcionada por el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y, finalmente, el Evangelio Eterno. Señala al respecto:

Quizás sus tres edades del mundo no era una especulación tan vacía; y sin duda no tenían ningún mal propósito cuando enseñaban que el nuevo testamento llegaría a ser tan anticuado como había llegado a serlo el antiguo. Según ellos, siempre permanecía la misma economía del mismo Dios. Siempre, para decirlo en mi lengua, el mismo plan de la educación universal del género humano. (Lessing [1780] 2018: 140)

La primera etapa se corresponde con la infancia y su libro elemental es el Antiguo Testamento. Dios no entrega inmediatamente la Revelación a toda la humanidad, sino que escoge a un pueblo como vehículo social para que esta llegue más tarde al resto de las naciones. En palabras de Lessing, elige al pueblo más bruto y rústico, al pueblo israelita. A los israelitas les es revelado el único concepto de Dios que pueden captar desde su intelecto demasiado infantil: el concepto de un Dios Omnipotente. No obstante, esta idea de Dios está todavía muy por debajo del “verdadero concepto trascendental de unicidad, que la razón recién mucho más tarde aprendió a deducir con seguridad del concepto de infinito” (Lessing [1780] 2018: 117). Sin dudas, esto último apunta a la tesis fundamental que Lessing pretende sostener en *La educación del género humano*, a saber: que la razón puede por sí misma conseguir más de lo que la Revelación propone.

142 |

La educación del pueblo israelita, afirma Lessing, se adapta a su carácter infantil, es una educación basada en un sistema de premios y castigos inmediatamente sensibles. Al pueblo elegido le es imposible pensar la vida más allá de la dimensión mundana. Los israelitas ignoran el conocimiento acerca de la inmortalidad del alma:

También aquí se entrelazan la educación y la revelación. Revelarle ya estas cosas, a la altura de las cuales su razón no estaba todavía, no hubiese sido, por parte de Dios, más que incurrir en el error del pedagogo apresurado, que prefiere precipitar al niño y jactarse de él, más que enseñarle con detenimiento. (Lessing [1780] 2018: 118).

Pese a que los israelitas no conocen la inmortalidad del alma, sí manifiestan la creencia en un Dios que promueve la fijación de un destino temporal permanente para su pueblo. El fin de que Dios escogiese a este pueblo inculto reside en que a partir de su educación se forjen, al mismo tiempo, educadores para los demás pueblos.

La segunda etapa histórica corresponde a la juventud y el libro elemental esta vez es el Nuevo Testamento. A diferencia de la primera etapa, las leyes que regulan y guían a los seres humanos prometen penas y recompensas en el ultramundo. La figura central es el Hijo encarnado y redentor. Nue-

vamente, Lessing insiste en entrelazar educación y revelación, y afirma que cuando el niño llega a una cierta edad requiere otra clase de libros. “Debe venir un pedagogo mejor y quitarle de las manos al niño el libro elemental ya agotado. Vino Cristo” (Lessing [1780] 2018: 130). Lo que importa de Cristo a esta economía de la educación es un conocimiento acerca de la inmortalidad del alma, no como un asunto de especulación filosófica sino como una regla práctica de las propias acciones.

Por último, la tercera etapa corresponde a la madurez y aquí el ser humano ya no cuenta con libros elementales, más bien de lo que dispone es del Evangelio Eterno. Es el mismo espíritu de la razón el que transforma la verdad revelada en pura verdad racional.

En resumen, el uso de la metáfora del crecimiento en Lessing implica un tránsito de la niñez hacia la adultez en conformidad a un esquema tripartito de la historia. Esta periodización obedece a un proceso constante de secularización de un orden escatológico a un orden racional. De ahí que se identifique a la infancia con la historia del pueblo judío, a la etapa intermedia con la historia del cristianismo y a la madurez, tras la revelación del Evangelio Eterno, con un estadio racional aún por venir. El progreso en la historia, esto es, el avance de una etapa a la siguiente, está dotado de las notas características de un devenir pedagógico cuyo sujeto del cambio histórico no es otro que el género humano. Este, al igual que cualquier educando, asimila gradualmente las fuentes elementales de la revelación, que le sirven como guía para su perfeccionamiento, hasta lograr servirse del propio entendimiento. Por lo tanto, el sentido histórico responde al ritmo de una marcha ininterrumpida hacia una racionalidad humana que a cada etapa superada goza proporcionalmente de una mayor autonomía.

Para Lessing, el último estadio supone que el autoperfeccionamiento del género humano ya no esté supeditado a misteriosas causas finales sino a la naturaleza humana misma. Se trata de una denuncia antiteológica ilustrada que deposita la confianza en la razón como medio para conquistar la autonomía moral y erradicar la subordinación a un futuro que no depende enteramente de nuestra voluntad. Así como en estadios previos, los principios morales dependían de una determinada concepción de Dios a la que el ser humano atribuía una noción cada vez más perfecta de unidad, la etapa que corresponde a la completa ilustración del género humano no puede prescindir de la misma. La concepción de Dios que fundamenta la actitud práctica de la mayor autonomía moral posible es, como señala Solé, “la de la máxima unidad en que se encuentran Dios y el mundo” (Solé 2011: 95).

3. Mendelssohn y los límites del progreso

La perplejidad de Mendelssohn ante el empleo de fuentes escatológicas cristianas por parte de su amigo Lessing se tradujo en una serie de críticas mordaces a su noción de progreso en la historia. Considerando los ejes de análisis propuestos por Koselleck, se estaría en condiciones de reconstruir rápida y sucintamente estas críticas. Por un lado, la metáfora del crecimiento en Mendelssohn yace totalmente desnaturalizada. Ni la juventud ni la adultez conforman por sí mismas descripciones adecuadas para el sentido del progreso. Mendelssohn reconoce que el progreso depende directamente de cada pueblo y de cada región, e incluso va más allá puesto que, en principio, dependería primordialmente de cada individuo. Es que a diferencia de Lessing que presentaba al género humano como sujeto del cambio histórico, Mendelssohn parte del individuo bajo las consideraciones de una tipología de progreso atravesada por las destinaciones del ser humano y del ciudadano. Finalmente, Mendelssohn niega el ritmo constante que Lessing le imprime al progreso y reafirma una dialéctica entre progresos y retrocesos.

144 |

Sin embargo, resulta un ejercicio aún más complejo dilucidar las implicancias morales, religiosas y hasta políticas implícitas en la polémica entre Mendelssohn y Lessing. De ahí que hacer énfasis en las críticas contenidas en *Jerusalem o acerca del poder religioso y judaísmo* (1783) suponga una perspectiva limitada. Más bien, habrá que explorar otros textos más tempranos y posteriores en la extensa trayectoria de Mendelssohn para indagar cómo estas críticas a la concepción histórica de Lessing se encuentran íntimamente asociadas a sus desarrollos sobre la *Bestimmung* del ser humano, a la distinción entre el uso correcto y el uso incorrecto de la razón; y a la propuesta de un modelo de pluralismo religioso opuesto a la amenaza que representa para los fundamentos morales del ser humano, un progreso ilimitado de la ilustración cuya meta final no evita sustentarse sobre la base de un proceso de interiorización de la revelación que finalmente logre prescindir de ella.

En su artículo de 1784 *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?*, tal como se expuso previamente, Mendelssohn considera que un defensor de la ilustración debe estar dispuesto a actuar con prudencia y a ser precavido ya que “es difícil pero no imposible encontrar la frontera que divide el uso del mal uso” (Mendelssohn [1784] 2018: 237). Es decir, el límite que separa una avanzada desmesurada capaz de socavar los cimientos de la moral y la religión (el mal uso de la razón) de una aceptación ilustrada de los prejuicios y los errores en la búsqueda de garantizar la integridad de estos cimientos (el buen uso de la razón). Esta prudencia mendelssohniana ya se advertía en sus reflexiones sobre la dinámica del proceso histórico y se ejemplificaba fre-

cuentemente en su desconfianza hacia la marcha indefinida y constante del progreso. Así, en *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo*, Mendelssohn, en primer lugar, cuestiona irónicamente las fuentes de Lessing y la analogía que este establece entre “revelación” y “educación”. Para Mendelssohn la metáfora del crecimiento no supone el mismo sentido que para Lessing:

En el fondo, si vale la metáfora, el género humano es, en casi todos los siglos, a la vez niño y adulto, solo que en diferentes lugares y regiones del mundo. Aquí en la cuna, se amamanta el pecho o vive de nata y leche; allá, ya más adulto, consume carne de vaca; y en otra parte, envejecido, vuelve a quedarse sin dientes [...] Cada uno recorre su propio camino en la vida; a este el camino lo lleva entre flores y prados; a aquél, por regiones desiertas o por escarpadas montañas y precipicios peligrosos. Pero todos prosiguen su viaje y recorren su camino hacia la felicidad, a la que están llamados. Ahora bien, no me parece que haya sido intención de la Providencia que la totalidad, la humanidad de aquí abajo, a lo largo del tiempo, siempre vaya hacia delante y deba alcanzar su plenitud. (Mendelssohn [1783] 1991: 169)

En segundo lugar, algo que está expuesto tanto en *Jerusalem o acerca de poder religioso y judaísmo* como en *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?* es la cuestión de que los pueblos del mundo presentan distintos grados de ilustración y de cultura. Esto está íntimamente vinculado con las diferencias entre el uso de la metáfora del crecimiento en Lessing y en Mendelssohn puesto que mientras que, para el primero, la analogía de la educación del individuo y la revelación a la humanidad termina involucrando el uso del colectivo singular “género humano” de un modo uniforme, en cambio, para el segundo no se puede hablar del “género humano” puesto que existen variaciones entre pueblos en función de sus grados de cultura e ilustración que se correlacionan inmediatamente con las destinaciones de cada ser humano considerado individualmente.

I 145

Y, en tercer lugar, la concepción histórica de Mendelssohn se ajusta más a la aporía del progreso/retroceso. No hay marcha ininterrumpida del género humano, ni tampoco un avance en constante proyección hacia adelante. Por el contrario, se experimentan retrocesos:

Respecto del género humano en conjunto, no encontramos ningún progreso constante en la formación que se acerque cada vez más a la plenitud. Más bien, vemos al ser humano en conjunto hacer pequeñas oscilaciones y nunca dio pasos adelante sin inmediatamente después, a doble velocidad, volver a su estado anterior (Mendelssohn [1783] 1991: 170).

Con los elementos hasta ahora dispuestos, la concepción del progreso de la ilustración en Lessing aparece como resultado de esta marcha intrépida de la historia, donde el judaísmo se termina identificando con lo infante, lo atrasado, lo prescindible. Sus escrituras y su culto han de ser superados, primero por el cristianismo, luego por la unidad definitiva del Nuevo Evangelio Eterno. Contra esta amenaza escribe Mendelssohn, interpretando la desmesura del progreso como un peligro al pluralismo religioso y, con esto, al judaísmo tradicional. Ahora bien, para rastrear las premisas de la argumentación de Mendelssohn en favor del pluralismo religioso es preciso, por una parte, retroceder unas cuantas líneas en *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?* para situarse en el terreno de la *Bestimmung* del ser humano como una tarea de perfeccionamiento del individuo tanto en su esfera singular como en su carácter de miembro del conjunto de la ciudadanía, en contraposición al postulado de un desarrollo inexorable hacia el cual la especie en su totalidad se ve dirigido. Y, por otra parte, recuperar las influencias de la metafísica de Leibniz en la obra de Mendelssohn respecto de su tratamiento de las verdades religiosas.

4. La destinación del ser humano en Mendelssohn frente al progreso en Lessing

146 |

Durante las últimas décadas del siglo XVIII, el discurso acerca de lo que significa vivir como ser humano surge bajo la fórmula de la *Bestimmung*. El término alemán *Bestimmung* aparece para designar a la “destinación” del ser humano, aunque también sirve, lingüísticamente hablando, para hacer referencia a sus “determinaciones”. Se trata de un concepto que comienza a difundirse mediante las publicaciones e intercambios epistolares de una serie de autores alemanes pero que adquiere mayor relevancia a partir de 1748 con la publicación del folleto de Spalding titulado *Die Bestimmung des Menschen*¹. En palabras del propio autor, se trata de un “libro de edificación moral” (Spalding 1794: 4) que describe a modo de narración personal el curso reflexivo de un ser humano que ha emprendido “desde el principio, la investigación de lo que se supone que debe ser” (Spalding 1794: 4) por medio de un autoexamen secuencial que abarca la gratificación sensual, los placeres mentales, el virtuosismo, la religiosidad y la vida futura inmortal. Spalding describe el proceso de una existencia humana que, iniciando en

¹ La primera tirada aparece en 1748 pero luego se publicaron trece ediciones diferentes hasta su versión definitiva de 1794.

los placeres sensuales, posteriormente incorpora los placeres intelectuales en el objetivo de su vida y de ahí en más se aproxima al reconocimiento de las formas de vida ético-jurídicas del resto de los seres humanos, para concluir más adelante en un giro hacia Dios y, finalmente, a una vida llevada en la firme expectativa de la inmortalidad individual. El meditador ficticio de su folleto pregunta sobre el “propósito principal de mi vida” (Spalding 1794: 114) y en los sucesivos pasajes explicita que el destino, el fin y la esencia de la naturaleza humana se manifiestan en términos personales e individuales como “mío”.

La recepción de la obra de Spalding en Mendelssohn tiene un primer episodio en 1764, cuando escribe una defensa de la obra contra los ataques de un amigo suyo, el filósofo Thomas Abbt, titulada *Orakel, über die Bestimmung des Menschen*. Después de la muerte de Abbt, Mendelssohn clarifica aún más su posición en su correspondencia de 1782 con August Hennings y se dedica centralmente al tema en *Acerca de la pregunta ¿Qué significa ilustrar?* Así como Mendelssohn actúa en tanto defensor de la obra de Spalding, también la reinterpreta. Mientras Spalding se ocupaba de la destinación del ser humano, rastreando los posibles candidatos a tal destinación (sensualidad, virtuosidad, etc.), Mendelssohn introduce la idea de desarrollo como parte constitutiva de la *Bestimmung* mediante el concepto de “formación” (*Ausbildung*). Para Mendelssohn, la destinación propia del ser humano en este mundo terrenal la constituye la formación de las capacidades del alma de acuerdo a los planes de la Providencia. En *Orakel, über die Bestimmung des Menschen*, Mendelssohn continúa precisando aún más su concepto de *Bestimmung* en base a la distinción entre una destinación del ser humano en tanto ser humano y una destinación del ser humano como ser creado. Esta última es la que el ser humano comparte con todas las demás criaturas y consiste en cumplir con los designios de la Providencia. Por el contrario, la destinación específicamente humana radica en la capacidad de alcanzar un grado mayor de perfeccionamiento a través de la práctica. Donde “práctica” no denota un ejercicio repetitivo de capacidades ya adquiridas, sino una formación continua de capacidades que se irán desarrollando en el tiempo. De este modo, Mendelssohn subordina la perfección humana a la necesidad de una autoformación permanente. El ser humano nunca está formado de antemano, sino que debe formarse a sí mismo. El perfeccionamiento es una tarea que, aunque implique el llamado de la Providencia, no deja de ser una labor autoformativa persistente, siempre abierta en el horizonte de cada uno de los seres humanos. Además, el objetivo del autoperfeccionamiento no consiste en lograr un tipo ideal de ser humano idéntico y universalmente válido como en el caso de Lessing. Esta ausencia de un meta uniforme se justifica tanto en la incapacidad subjetiva del ser humano para conocer y rea-

lizar un fin tan perfecto, como en la falta concreta de tal finalidad en el plan divino sobre el mundo terrenal. La duración del perfeccionamiento fluctúa de un ser humano a otro y, por ello, no se puede hablar análogamente de un perfeccionamiento de la “especie humana” sino que se debe restringir al ser individual.

En *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?* Mendelssohn complementa, a través del concepto de ilustración, esta destinación del ser humano en tanto ser humano con la destinación del ser humano en tanto ciudadano. Para Mendelssohn se da una asociación necesaria entre la ilustración de las naciones y las destinaciones del ser humano. Así pues, el grado de ilustración de una nación es directamente proporcional a los conocimientos que posee, a cómo estos se relacionan con las destinaciones del ser humano y del ciudadano, a cómo se propagan por todos los estamentos y a cómo se adecúan a las diferentes profesiones. No obstante, la ilustración del ser humano y la del ciudadano pueden, tal como se expuso, entrar en conflicto cuando determinadas verdades que son útiles para el ser humano en tanto que ser humano, pueden ser perjudiciales para él como ciudadano. En este sentido afirma que:

148 |

Cuando es imposible difundir ciertas verdades que son útiles y adornan a los seres humanos sin que esto implique la destrucción de los fundamentos de la religión y de la moral que se encuentran en él, entonces el promotor de la ilustración que ama la virtud procederá con cuidado y precaución, y preferirá soportar el prejuicio (Mendelssohn [1784] 2018: 237).

Cabe preguntarse qué sería exactamente lo que podría constituir una amenaza para los fundamentos de la religión y de la moral de los seres humanos y, por lo tanto, exige una limitación al progreso de la ilustración. Sin dudas existen muchas respuestas alternativas, aunque si se atiende a la caracterización de la noción de progreso en la obra de Lessing es posible discriminar al menos una de ellas. Se trata del peligro inminente de la unidad final como expresión de una identidad del género humano que no incluye a las costumbres y a los valores del judaísmo tradicional ni a los de ningún otro tipo de creencia. Y que se ubica en la misma estela que la tercera etapa de la periodización de la historia de *La educación del género humano*, esto es, en la culminación de un proceso de asimilación progresiva a una verdad universal que anula las representaciones singulares de cada religión. Allí reside la apuesta de Mendelssohn por un modelo que implique exactamente lo contrario, un pluralismo religioso circunscripto a los designios de la Providencia.

5. Mendelssohn y la defensa del pluralismo religioso

En su artículo “Moses Mendelssohn’s Metaphysical Defense of Religious Pluralism” (2013) Gottlieb explica, coincidiendo en ciertos aspectos con el diagnóstico de Price, que las religiones monoteístas cuentan con una historia muy sangrienta a causa de la acentuada violencia de sus creencias exclusivistas que contrastan, en gran manera, con la posibilidad de una traducción intercultural subyacente a la tolerancia del modelo politeísta. Sin embargo, el monoteísmo también presenta otra faceta, la afirmación de una verdad religiosa universal susceptible de propiciar la unidad del género humano. Varios de los autores alemanes del siglo XVIII, como es el caso de Lessing, escriben en esta sintonía. Al contrario de la mayoría, Mendelssohn desconfía enormemente de esta unidad y prefiere afrontar una defensa de la diversidad religiosa. La tesis que Gottlieb esgrime a favor del pluralismo religioso en Mendelssohn muestra que:

En la teoría de Mendelssohn, la defensa del pluralismo religioso se basa en su convicción de que las verdades metafísicas pueden conocerse, pero no pueden significarse adecuadamente en el lenguaje. En consecuencia, dada la multiplicidad de lenguajes humanos, los diferentes grupos religiosos naturalmente significan verdades metafísicas de diversas maneras. Para Mendelssohn, las representaciones múltiples de la verdad religiosa ayudan a impedir que las personas imaginen que sus símbolos religiosos particulares significan adecuadamente lo incondicional (Gottlieb 2013: 100).

I 149

Esta tesis de Gottlieb consta de al menos tres pasos argumentativos. El primer paso consiste en afirmar que los signos utilizados para expresar verdades metafísicas son convencionales o arbitrarios, de lo que se desprende la inadecuación de cualquier signo utilizado para representar a Dios. Mendelssohn escribe *Jerusalem, o acerca del poder religioso y judaísmo* como respuesta a una carta anónima, en la cual su interlocutor celebraba con mucho entusiasmo sus críticas a la coerción religiosa, pero, a la vez, manifestaba que esta coerción era una propiedad distintiva del judaísmo histórico. En contrapartida, según el interlocutor anónimo, el cristianismo representaba una religión pura y racional, y esto demandaba una nueva versión del judaísmo, más ilustrada, con un contenido más idéntico al del cristianismo, que admitiera la viabilidad de una fusión entre ambas religiones en vistas a la realización de las expectativas mesiánicas. Mendelssohn replica estas suposiciones demostrando que el judaísmo, correctamente interpretado, no implica coerción y rebate el llamado de su interlocutor anónimo a la unidad religiosa:

Algunos pretenden hacernos creer que, si todos nosotros tuviéramos una sola fe, ya no podríamos odiarnos a causa de la fe, de la diversidad de las opiniones; que se cortaría de raíz y se arrancarían el odio religioso y el afán de persecución, y que se arrancarían de las manos de la hipocresía el látigo y del fanatismo la espada, e irrumpirían los días felices, según aquellos: el lobo cohabitará junto al cordero y el leopardo junto a la cabra. (Mendelssohn [1783] 1991: 271)

La unidad religiosa obstaculiza la libertad de la conciencia. Para Mendelssohn, esto se debe a que las personas representan de maneras diferentes las verdades religiosas. Es una característica de la mente humana que las personas piensen distinto e intentar erradicar las diferencias religiosas es una empresa ilusoria para disimular la existencia de diferencias reales y concretas. Las formas en que los seres humanos conceptualizan la verdad religiosa explican esta diversidad. Mientras el conocimiento matemático procede por análisis cuantitativo empleando signos “esenciales” o “naturales”, el conocimiento metafísico lo hace mediante un análisis cualitativo. Analizar las cualidades equivale a distinguir atributos intrínsecos de una cosa por vía de la intelección, es decir, no se trata de un procedimiento a través de los sentidos. De ahí que exista una heterogeneidad elemental entre pensamientos (conceptos) y las palabras que se usan para significar esos conceptos. A esto Mendelssohn denomina signos “arbitrarios” o “convencionales”. Aunque las palabras fueran formas rígidas, su significado es mutable, cambia con el tiempo en función de los diferentes usos. Fijar conceptos eternos a palabras puede prestar a confusiones ya que en la medida en que cambia el significado de una palabra, la comprensión del concepto por parte de las personas puede distorsionarse. En definitiva, si bien para Mendelssohn se pueden conocer ciertas verdades metafísicas, es decir, podemos saber que Dios existe, es omnipotente, etc., considerando la naturaleza infinita de Dios y la finitud de la mente humana, no es posible ni comprender ni expresar adecuadamente en el lenguaje los atributos de Dios.

El segundo paso parte de una premisa según la cual Mendelssohn sostiene que todas las religiones, pese a ser representaciones diferentes de la verdad religiosa, coinciden en sus compromisos metafísicos básicos; y el responsable de esta correspondencia no es otro que el sentido común. Mendelssohn afirma que para reconocer las verdades de la religión natural no se necesita la razón discursiva; con el sentido común es suficiente. En base al sentido común, se puede determinar que incluso aquellas naciones que adoran otros dioses aceptan la omnipotencia de Dios. Mendelssohn toma el ejemplo de los “filósofos” indios. Compara dos imágenes, la de Dios ordenándole a Moisés que coloque en el Tabernáculo el Arca de Alianza, una caja de oro con dos querubines encima; y la de los “filósofos” indios que narran que el mundo está en equilibrio sobre la cabeza de una serpiente y que la

serpiente descansa sobre el lomo de una tortuga (Gottlieb 2013: 110). En ambas imágenes lo que está en juego en realidad es la manifestación de una misma verdad metafísica: la Divina Providencia.

En este segundo paso surge la siguiente pregunta: si las religiones politeístas y monoteístas pueden llegar a compartir compromisos metafísicos básicos y lo que las distingue son las diferentes formas inadecuadas con las que expresan verdades religiosas a través del lenguaje, entonces, ¿qué constituiría el error religioso? O, en otras palabras, ¿qué es idolatría? Además, hasta ahora está demostrada la existencia de un pluralismo religioso, pero aún no se ha demostrado por qué este debe persistir y no puede ser reemplazado por una unidad de la religión.

En el tercer paso, se resuelven estos interrogantes. Mendelssohn postula que la diversidad religiosa es el plan y propósito de la Providencia:

¡Hermanos! Si los que os mueve es la verdadera beatitud, no permitáis que falsemos ningún acuerdo, cuando la diversidad es manifiestamente el plan y la meta de la Providencia. Nadie de nosotros piensa y siente por completo como su prójimo ¿por qué queremos, pues, engañarnos mutuamente con engañosas palabras? (Mendelssohn [1783] 1991: 275)

Según Altmann (1973), la mayoría de estas ideas de Mendelssohn provienen de su intercambio con el barón Karl Theodor von Dalberg. Dalberg había sostenido que la ley que gobierna la coexistencia de las cosas en el mundo es una tendencia universal a la búsqueda de la perfección mediante el esfuerzo de la asimilación de unas sobre otras. Esta acepción del término “asimilación” no termina de convencer a Mendelssohn por lo que establece una distinción entre “unidad” (*Einheit*) e “identidad” (*Einerleiheit*). La unidad implica una conexión de lo múltiple, en cambio, la identidad cancela lo múltiple. La unidad de la realidad será mayor cuanto más plural sea la multiplicidad y cuanto más estrecho sea su vínculo. Cuando la conexión resulta lo suficientemente armoniosa, la unidad se convierte en perfección. En este punto, Mendelssohn se distancia de Dalberg. Comparte con él que las cosas tienden a la perfección, pero, mientras Dalberg plantea que la asimilación en el sentido de la identidad constituye la perfección, Mendelssohn sigue a Leibniz y sostiene que la conexión armoniosa de lo múltiple configura la auténtica perfección:

Para Mendelssohn, lo que constituye la conexión “armoniosa” de lo múltiple es el hecho de que todos los seres tienen un único propósito final, a saber, la tendencia a buscar la perfección. En la medida en que los seres finitos representan el impulso común hacia la perfección que une a todos los seres, ellos mismos se vuelven más perfectos. Así, mientras que para Dalberg la tendencia

de las cosas es hacia la identidad real (identidad propia), para Mendelssohn la tendencia de las cosas es hacia una identidad ideal: el reconocimiento universal del propósito único que une a todos los seres (Gottlieb 2013: 114).

Ahora resta explicar cómo Mendelssohn concilia este principio de conexión armoniosa en la “unidad” con la existencia de representaciones heterogéneas de la verdad religiosa. Si la diversidad religiosa es el plan de la Providencia, Mendelssohn, como un genuino leibniziano, atribuye a la Providencia una función de maximizar la perfección. Cuando Leibniz sostenía que la mente de Dios piensa muchos mundos posibles y que quiere que exista el más perfecto de entre todos ellos, estaba también pensando que el mundo más perfecto es aquel que dispone del máximo número de seres más perfectos. Siendo la perfección una función posesiva de las representaciones más claras y distintas de la realidad. El pluralismo religioso refleja la perfección de la Divina Providencia en la medida en que contribuye a prevenir la idolatría. La idolatría es el resultado de considerar los propios símbolos metafísicos como signos adecuados de lo divino. Contrariamente, la diversidad religiosa ayuda a comprender que cualquier signo utilizado para representar a Dios es siempre arbitrario e inadecuado, debilitando las inclinaciones a divinizar símbolos particulares y específicos. Esta es la razón por la que Mendelssohn se opone a una unión de religiones:

152 |

El pluralismo religioso es un valor en la medida en que protege contra la tendencia a distorsionar la verdad religiosa pensando que puede representarse de manera perfectamente adecuada mediante signos sensibles. De esta manera, la diversidad religiosa promueve la perfección humana (Gottlieb 2013: 118).

La argumentación de Gottlieb habilita a pensar la defensa del pluralismo religioso de Mendelssohn como una crítica a la unidad definitiva a la que aspiraban muchos de sus contemporáneos, entre ellos, Lessing. Está claro que la visión que Lessing presenta del progreso apunta, en su último estadio, a una interiorización de la revelación que anule la heterogeneidad religiosa en aras de un proyecto idéntico y unitario para la humanidad en su conjunto.

6. Conclusión

En *Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?* Mendelssohn advierte sobre un buen y mal uso de la ilustración, haciendo especial hincapié en la destinación (*Bestimmung*) del ser humano. La posibilidad de poner un límite a la ilustración parece ir en contra del optimismo de

la razón y promover, incluso, una posición conservadora frente a sus pares alemanes. Sin embargo, una reconstrucción del debate que el filósofo judío mantuviese con Lessing, otro amigo ilustrado de la humanidad, respecto al progreso de la ilustración, pudo brindar un acercamiento alternativo al texto de 1784. Para ello fue necesario recuperar la concepción del progreso en Lessing, las críticas formuladas por Mendelssohn a esta concepción, hasta la reconstrucción del desarrollo, apropiación y contexto de recepción de la noción de *Bestimmung* en la obra del filósofo judío, que concluye con su defensa del pluralismo religioso.

El problema de la noción de progreso en Lessing se encuentra en que, al reducir la marcha de la historia a un proceso de interiorización constante de la revelación por etapas, termina anulando la diversidad religiosa e identificando al judaísmo con aquello de lo que se debe prescindir y que, por lo tanto, carece de toda actualidad. El avance irrestricto de la ilustración adquiere los rasgos de un autoperfeccionamiento del género humano en el sentido de una tendencia al mayor grado de autonomía moral posible. A esto se suma, como se acaba de expresar, que se trata de un progreso del género humano en su conjunto hacia un meta única e idéntica: la unidad.

Mendelssohn sugiere un camino totalmente diferente. El progreso no es una marcha ininterrumpida sino una dialéctica entre avances y retrocesos; tampoco es un destino hacia el cual se dirige la especie humana en su totalidad, más bien es una tarea de autoperfeccionamiento individual en los términos de sus destinaciones en tanto ser humano y en tanto ciudadano. La noción de perfeccionamiento de Mendelssohn es mucho más amplia que la de Lessing. Al distinguir entre estas dos dimensiones de las destinaciones del ser humano, Mendelssohn advierte que el llamado de la Providencia a la labor autoformativa no implica una incompatibilidad entre el hecho de que cada individuo pueda servirse del propio entendimiento y, a la vez, participar de las costumbres, rituales y expresiones de una religión determinada. Si existe un objetivo del progreso, no es el de la unidad. La pluralidad es el plan de la Providencia y es la manera en que se sortean los engaños de la idolatría.

I 153

BIBLIOGRAFÍA

Altmann, A. (1973), *Moses Mendelssohn: a Biographical Study* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America).

Gottlieb, M. (2013), "Moses Mendelssohn's Metaphysical Defense of Religious Pluralism", en *Faith, Reason, Politics: Essays on the History of Jewish Thought* (Boston: Academic Studies Press).

Koselleck, R. (2004), *Historia de los conceptos* (Madrid: Trotta).

- Lessing, G. E.** [1779] (2009), *Nathan, el sabio* (Madrid: Akal).
- Lessing, G. E.** [1780] (2018), “La educación del género humano”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 113-142).
- Mendelssohn, M.** [1783] (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona: Anthropos).
- Mendelssohn, M.** [1784] (2018), “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Price, D. H.** (2016), “The Philosophical Jew and the Identity Crisis of Christianity in Lessing’s *Nathan the Wise*”, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 68(3): 203-223.
- Solé, M. J.** (2011), “El spinozismo secreto de Lessing: afinidades y coincidencias entre el filósofo maldito y el intachable ilustrado”, *Endoxa*, 27: 73-101.
- Spalding, J. J.** (1794), *Die Bestimmung des Menschen* (Leipzig: Weidmann).
- Taubes, J.** (2010), *Escatología occidental* (Buenos Aires: Miño y Dávila).

Recibido: 11-10-2023; aceptado: 22-12-2023

Moses Mendelssohn y los peligros de la felicidad nacional

PABLO DREIZIK
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

DOI: 10.36446/rlf2024426

I 155

Resumen: En su ensayo de 1784, “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”, Moses Mendelssohn utiliza el término “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*) con un claro sentido negativo. Sin embargo, durante el propio curso de la obra reflexiva de Mendelssohn, la noción de felicidad juega un rol positivo y es bien ponderada en consonancia con muchas otras perspectivas filosóficas de la Ilustración. Este ensayo pretende acercar algunas ideas acerca de los matices que adquiere la idea de felicidad en la obra de Mendelssohn.

Palabras clave: Mendelssohn, felicidad, Kant, Leibniz, epicureísmo.

Moses Mendelssohn and the Dangers of National Happiness

Abstract: In his essay “On the Question: What is Enlightenment?” (1784), Moses Mendelssohn uses the term “national happiness” (*Nationalglückseligkeit*) in a clearly negative sense. However, during the course of Mendelssohn’s reflective work the notion of happiness plays a positive role and is well considered in line with many other philosophical perspectives of the Enlightenment. This essay aims to present some ideas about the nuances that the idea of happiness acquires in Mendelssohn’s work.

Key-words: Mendelssohn, happiness, Kant, Leibniz, epicureanism.

1. Introducción

156 | En su ensayo de 1784, “Acerca de la pregunta: ¿Qué significa ilustrar?”¹ (*Über die Frage: was heißt aufklären?*), Moses Mendelssohn alude a la noción de “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*). Lo hace, sin embargo, en términos que pueden llamar la atención al contravenir el sentido aceptado del término en el siglo XVIII —como prosperidad espiritual y material deseada²— y conferirle, en cambio, un sentido negativo de posible declinación nacional. Efectivamente, en “¿Qué significa ilustrar?”, Mendelssohn afirma:

Una nación formada [*gebildete Nation*] no conoce en sí más peligro que el exceso de felicidad nacional [*Nationalglückseligkeit*] [...] Una nación que mediante la formación ha llegado a la cima más alta de la felicidad nacional, se encuentra por ello en peligro de caer, porque ya no puede continuar ascendiendo más alto (2018: 238).

Este sesgo negativo conferido a la noción de “felicidad nacional” es también argumentado por Mendelssohn en el texto “Sobre la mejor constitución” (*Über die beste Staatsverfassung*), un escrito contemporáneo a “¿Qué significa ilustrar?”. Allí se interpreta la “cima más alta de la felicidad nacional”

¹ De aquí en adelante, “¿Qué significa ilustrar?”. Como se señaló en la Presentación, se cuenta con la traducción castellana a cargo de M. J. Solé (2018). Cf. Mendelssohn (2018).

² La figura de la “felicidad nacional” como *Nationalglückseligkeit* se destaca como un tema del siglo dieciocho en la obra de Johann Gottfried von Herder (cf. Adler y Köpke 2009) y como *National Happiness* en la obra de Bernard de Mandeville (cf. Mandeville 2001).

como aquel momento que precede inmediatamente a la caída de los estados. Para ejemplificar la secuencia, Mendelssohn se sirve de una figura concerniente a la relación filial:

Si los padres han adquirido honor y riquezas y las han legado a los hijos, no queda para estos últimos sino un goce fatigoso sin adquisición. Si los padres han luchado por la libertad y la han asegurado contra todo ataque, entonces la ociosidad, la servidumbre surgen entre los hijos. Con respecto a estados enteros [*ganze Staaten*], entonces, donde la felicidad [*Glückseligkeit*] pasa de padres a hijos, una condición de estancamiento o retroceso parece inevitable. Los hijos ya no encontraron la misma oportunidad para el ejercicio de las facultades (Mendelssohn [1785] 1981: 145. Trad. propia).

La reticencia que Mendelssohn manifiesta hacia la noción de felicidad en este pasaje y en otros es llamativa precisamente en cuanto fue él quien en el contexto de las orientaciones principales de la filosofía del siglo XVIII colocó mayor énfasis en esta noción. Así, en su *Jerusalem* Mendelssohn utiliza copiosamente los términos “felicidad civil” (*bürgerliche Glückseligkeit*) (1991: 277) y “felicidad pública” (*öffentliche Glückseligkeit*) (1991: 279) como conceptos fundamentales de su argumentación. Puede decirse, a este respecto, que el alcance de la noción de felicidad en el curso de la empresa filosófica de Mendelssohn llegó a cubrir los dominios de la teología, la ética y la política en una forma que incluso lo distinguió entre sus contemporáneos ilustrados. Entonces, ¿cómo comprender la crítica a la idea de *felicidad de las naciones* que Mendelssohn emprende en un texto breve y fundamental como “¿Qué significa ilustrar?” y en otras intervenciones? Para acercarnos a esta pregunta nos detendremos en tres momentos de la consideración mendelssohniana acerca de la felicidad: el escrito “Sobre los sentimientos” (*Über die Empfindungen*) de 1755 y la línea argumental crítica que Mendelssohn dirige a Leibniz sobre las penas eternas y, finalmente, su perspectiva sobre la filosofía de la historia en polémica con Kant.

I 157

2. La felicidad ilustrada

Una de las notas distintivas del pensamiento ilustrado ha sido su atención creciente dirigida a la figura de la felicidad (cf. Nokkala y Miller 2020; Wootton 2018). Tal interés fue acabadamente testimoniado por la profusión de publicaciones enteramente dedicadas al tema durante este período, entre las que cabe mencionar *Les Rêves d’Un Homme de Bien Qui Peuvent Être Réalisés, Ou Les Vues Utiles Et Pratiques* del abad

Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre publicada en 1775, *Essai sur le bonheur* de Louis de Beausobre publicada en 1758, *Discours sur le bonheur* de Émilie Du Châtelet póstumamente publicada en 1806, y *La philosophie du bonheur* de Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales publicado en 1796. El auge de este género específico de tratados conservaba como un fondo siempre presente el compromiso original que el nacimiento del pensamiento ilustrado mantuvo con el reingreso de las perspectivas filosóficas de tipo epicúreo durante el siglo XVIII. A este respecto, Leo Strauss ha indicado la importancia de esta esta remisión al pensamiento epicúreo de parte del pensamiento ilustrado como su “primer plano” (*Vordergrund*):

La influencia crítica epicúrea sobre la Ilustración se pone de relieve cuando se sigue paso a paso las huellas de la Ilustración desde su comienzo hasta Anatole France: la crítica epicúrea es el fundamento o, más exactamente, el primer plano de la crítica ilustrada (Strauss 2012: 66).

Así, se ha tomado nota de las distintas recepciones del pensamiento de Epicuro durante la Ilustración como un índice revelador de la naturaleza filosófica de este periodo (Paganini y Tortarolo 2004; Wilson 2008; Leddy y Lifschitz 2009). Se conviene en indicar la publicación de *Système d'Épicure* de Julien Offrey Mettrie en 1751 y de *La morale d'Épicure, tirée de ses propres écrits* del abad Batteux en 1758 como instancias decisivas en la consideración de esta recepción. Al mismo tiempo, el periodo conoce un igualmente copioso número de publicaciones dirigidas a impugnar la difusión de las doctrinas epicúreas de las que se destaca entre otras el poema didáctico *Anti-Lucretius, sive De Deo et Natura, Libri Novem* (1747) del cardenal Melchioris De Polignac. Sin embargo, tanto en el caso de sus apólogos como en la de sus detractores, el epicureísmo del siglo XVIII tenía menos relación con los propios contenidos reales de sus proposiciones originales –los cuales hacia esa época no se conocían adecuadamente– que con aquellas implicancias que se le podían atribuir. En este sentido, la imagen de Epicuro podía variar de aquella correspondiente a un sabio que ejerce el desapego y la ataraxia –en los trabajos fisiológicos de Samuel-Auguste Tissot, por ejemplo–, a la de una figura conciliable con los principios cristianos –en la orientación que le imprimió Pierre Gassendi³– como también a la de un maestro en el arte de vivir mundano –en *Sur la morale d'Épicure* de Saint-Évremond⁴ (1670), por

158 |

³ Sobre los intentos de compatibilidad de las tradiciones de pensamiento cristiano y epicureísta en la filosofía de Pierre Gassendi, cf. Garber, Bellis y Rita (2023).

⁴ Sobre *Sur la morale d'Épicure* de Saint-Évremond, cf. Darmon (2003).

ejemplo—. Esta última imagen, dominante durante el siglo XVII, fue capitalizada durante la Ilustración hacia un uso del epicureísmo en pro del ateísmo y la lucha ideológica.

Entre los espacios en que los diversos perfiles del epicureísmo fueron discutidos en el siglo XVIII se encuentra uno particularmente relevante: el ámbito de la estética. Precisamente fue en este ámbito que tuvo lugar una recepción positiva del epicureísmo cuyo interés principal se orientaría hacia la exploración de la sensibilidad y la estimulación sensorial, tal como queda expresado en los ensayos de Jean-Baptiste Dubos *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* y Louis-Jean Lévesque de Pouilly *Théorie des sentiments agréables*. No obstante, junto a esta recepción auspiciosa también tuvo lugar, durante el mismo periodo ilustrado, un enfático rechazo a la estética epicúrea cuyos representantes principales fueron Alexander Gottlieb Baumgarten y Gotthold Ephraim Lessing. Las reflexiones sobre la felicidad que ocuparon a Mendelssohn, asociadas estrechamente a la presencia durante el siglo dieciocho de Epicuro, se ubican precisamente en este último contexto polémico.

3. “Sobre los sentimientos”: las ambigüedades de la recepción de Epicuro

“Sobre los sentimientos” (*Über die Empfindungen*) de Mendelssohn se publica en 1755. Se trata de una intervención animada por la intención declarativamente polémica de impugnar un conjunto de argumentos asociados a las orientaciones principales del pensamiento empirista francés e inglés que comenzaban a dominar el campo de los estudios estéticos y que estaban representados, sobre todo, por los escritos de Edmund Burke, Julien Offray de La Mettrie, Paul-Henri Thiry Holbach y Jean-Baptiste Dubos (Furniss 2009). La preocupación de Mendelssohn por tal orientación cobraba particular relevancia dado que Pierre Maupertius, reconocido filósofo, matemático y hombre de letras, ocupaba durante esos años el papel de vocero principal de las nuevas orientaciones empiristas en el ámbito de la estética. Por otra parte, Maupertius había sido designado durante ese período presidente de la Academia de Ciencias de Berlín. Frente a la emergencia de tales perspectivas empiristas prevaletentes en el campo de la estética, Mendelssohn levantará, como contra peso, aspectos fundamentales del pensamiento racionalista de Leibniz, Wolff y Baumgarten. Por cierto, como veremos, aunque se trataba de una cuestión que apuntaba más allá del ámbito de la estética, sin embargo será allí donde se librará la batalla.

Mendelssohn organiza la redacción de “Sobre los sentimientos” a través de un intercambio epistolar ficticio entre dos personajes: Euphranor y

Theocles. Se trata de quince cartas en las que los contendientes intercambian argumentos acerca de la naturaleza de los sentimientos. Euphranor asume el discurso de la visión empirista que liga directamente la experiencia estética a la esfera de los sentimientos cuya naturaleza se declara como necesariamente confusa y, por tanto, refractaria a todo análisis de la razón. Por el contrario, Theocles, que parece representar la voz de Mendelssohn, asume el discurso que liga la experiencia estética con la noción de perfección (*Vollkommenheit*) y que por tanto será pasible de análisis mediante la razón. Tal alineación de perspectivas diversas y disímiles representadas por los personajes de Euphranor y Theocles se corresponde con la suerte de la recepción de las tradiciones epicúreas y estoicas durante la Ilustración, un aspecto en el campo del estudio de las ideas ilustradas cuya consideración resulta insoslayable (Kavanagh 2010). En este sentido, el personaje de Euphranor queda identificado con la tradición epicúrea, mientras que Theocles lo hará con la tradición estoica:

160 |

La distinción entre los sistemas estoico y epicúreo se basa en esta sutileza. Si Euphranor tuviera razón, es decir, si llamamos buenos o perfectos a los objetos porque nos proporcionan placer, entonces el sentimiento placentero sería el bien supremo (*finis bonorum*). Sin embargo, dado que el arrobamiento más sensual en sí mismo, como veremos a continuación, no es más que un sentimiento sensual de perfección o plenitud, entonces la doctrina de los epicúreos queda refutada y se muestra irrefutablemente que la perfección o plenitud y no el sentimiento agradable es el que debe llamarse “bien supremo” (Mendelssohn [1755] 1997: 78).⁵

En los términos del discurso de Euphranor –que reclama una proveniencia epicúrea– la felicidad depende, dada su naturaleza físico-sensual de sentimiento confuso, de una presencia súbita e inesperada que es contraria a la razón. De modo que cualquier posibilidad de elucidación que la razón, el juicio o la reflexión intenten sobre la felicidad implicará la inmediata ruina de esta última. Así, Mendelssohn hace decir a Euphranor:

Ha habido sabios que han llamado a la razón el aguafiestas de nuestro placer. No lo considero así, pero ciertamente se convierte en un aguafiestas cuando rumia sobre el origen del placer. Nuestra felicidad depende del disfrute y el disfrute depende del sentimiento veloz con que cada belleza sorprende

⁵ Aquí y en adelante la traducción de “Über die Empfindungen” y “Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen” son propias.

a nuestros sentidos. Desdichados aquellos cuya razón se ha endurecido ante semejante sorpresa. La gratificación desaparece si intentamos aclarar nuestros sentimientos con demasiado cuidado ([1755] 1997: 10).

La desagregación analítica por partes que opera la razón destruye la felicidad y el placer, según ejemplifica Euphranor:

Si te enamoras en el momento en que ves a alguien hermoso, innumerables atracciones conspiran para enamorarte. La forma simétrica de sus brazos y piernas, el brillo deslumbrante de su rostro, sus ojos de fuego y sus rasgos elocuentes armonizan en una agradable confusión, que no deja tiempo para desenredarla. Supongamos que usted se pone en guardia para concentrarse, no en esos ojos de fuego, sino en la constitución de los líquidos del ojo y no en esas miradas deslumbrantes sino en un ligero movimiento de los músculos faciales. En ese mismo instante tu placer perecería y tendrías, en lugar de un dulce arrobamiento, un conjunto de áridas verdades ([1755] 1997: 10).

La respuesta de Theocles en la carta cuarta descansará fundamentalmente en la estrategia argumentativa de hacer depender de manera absoluta la belleza de la noción de perfección (*Vollkommenheit*), en un sentido similar al que es postulado en la estética de Baumgarten (Nannini 2020). A su vez, el atributo de la belleza será asociado por Mendelssohn con un tipo de perfección entendida como “multiplicidad que está en armonía y refiere a una unidad” (Mendelssohn [1755] 1997: 20), según la idea originalmente tomada del filósofo wolffiano Johann Georg Sulzer.⁶ Por lo tanto, cuanto más analizamos, sostiene Theocles, los distintos elementos de una variedad presentada en el objeto estético, mayor resultará nuestra apreciación del todo. De este modo, el alma “podrá examinar todos los múltiples conceptos como desde un único punto de vista; no le costará ninguna dificultad especial captarlos todos” (Mendelssohn [1755] 1997: 20). En esta claridad progresiva reside el placer: “Por tanto, el alma debe anhelar un objeto perfecto y encontrar agradable su representación” (Mendelssohn [1755] 1997: 20).

Precisamente, la carta octava de Euphranor presenta un argumento especialmente dirigido a impugnar la asociación de placer y perfección pos-

I 161

—

⁶ Según consigna Daniel O. Dahlstrom, así como Mendelssohn había tomado de Sulzer la definición de la belleza como, objetivamente, la unidad percibida respecto de una multiplicidad, Sulzer había abrevado, a su vez, en *Théorie des sentiments agréables* de Louis-Jean Lévesque de Pouilly publicado en 1736 para formular la misma idea (Altmann 1973: 56-57; Mendelssohn 1997: XIV).

tulada por Theocles. En este caso, Euphranor toma recurso al ejemplo del sexo y la bebida. ¿Dónde, en estos casos, pregunta, hay alguna percepción de proporción, armonía o adecuación? Por el contrario, afirma Euphranor: “Estos ejemplos demuestran lo contrario. El placer que nos brindan ciertos objetos es la razón por la que los llamamos ‘perfectos’ o ‘completos.’” (Mendelssohn [1755] 1997: 36).

La contestación de Theocles ocupa la carta décima y reside en la afirmación de una original perfección fisiológica del cuerpo humano a la que se supeditan el conjunto de los placeres sensuales de los sentidos (Mendelssohn [1755] 1997: 45).

En este contexto polémico, la noción de felicidad del joven epicúreo Euphranor queda expresada como una admonición final: “La razón por sí sola no puede hacer feliz a nadie (es decir, a nadie que no sea mera razón). Se supone que debemos sentir, disfrutar y ser felices” (Mendelssohn [1755] 1997: 13).

En cambio, el imperativo alternativo de Theocles –como la voz del propio Mendelssohn– dictaminará que no solo debemos “sentir” “y disfrutar” sino “seleccionar, sentir, reflexionar, y disfrutar (*wählen, empfinden, überdenken und genießen*)” (Mendelssohn [1755] 1997: 18).

162 | Bajo esta perspectiva, la felicidad queda ligada a la noción de perfección –intelectual, estética, ética– en lugar de depender de “oscuros sentimientos” (*dunkle Gefühle*) irracionales. Ligada al atributo de la perfección, la felicidad constituye “el *summum bonum*, que refuta el epicureísmo que ha encontrado muchos amigos a partir de la época de Gassendi” (Mendelssohn [1755] 1997: 4).

Seis años después de “Sobre los sentimientos”, Mendelssohn publica una revisión de sus tesis precedentes con el nombre de “Rapsodia o adiciones a las cartas sobre los sentimientos” (*Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen*) en el que dedica especial atención a la teoría del placer. Desde sus primeros textos, Mendelssohn se había interrogado: si hay males que agradan, ¿cuál es la verdadera naturaleza de nuestro placer? Mendelssohn intenta responder a esto confrontando el sensualismo de Dubos con la estética de la perfección derivada del racionalismo de Leibniz, Wolff y Baumgarten. Pero de la confrontación surge una tercera teoría: los “sentimientos mixtos” (*vermischte Empfindungen*). La novedosa noción de los “sentimientos mixtos” sostenía que todo placer está compuesto de placer y dolor y, por lo tanto, se alejaba del racionalismo de Wolff y Baumgarten funcionando, en cambio, en el marco de una estética resueltamente emocionalista. Aprovechando una disputa con Maupertuis, Mendelssohn explicita su teoría de los “sentimientos mixtos” recordando una tesis a la que él mismo había adscripto y que ahora impugnaba:

En “Sobre los sentimientos” asumí con Monsieur Maupertuis las siguientes definiciones nominales: el sentimiento placentero es una representación que preferimos tener a no preferir no tener; lo desagradable, en cambio, una representación que preferimos no tener que tener [...] Según el contenido de la definición, despreciaríamos todo sentimiento desagradable y desearíamos verlo purgado de nuestro ser y destruido. Sin embargo, si nos fijamos en nosotros mismos, observamos que, en el caso de algunos sentimientos desagradables, nuestro disgusto no siempre se dirige a la representación, sino muy a menudo al objeto de la representación. No siempre preferimos que no tenga la representación, como lo requiere la definición, sino que en muchos casos simplemente preferimos que el objeto no sea (Mendelssohn [1761] 1997: 131).

Así, Mendelssohn distingue entre la existencia de un objeto y el acto de representarlo, señalando que, incluso si prefiriéramos que un objeto no exista, todavía podemos preferir tener la representación del mismo a no tenerla. De aquí que podamos extraer placer de una representación horrorosa o desagradable. Para ofrecer una figura que corresponda a los “sentimientos mixtos”, Mendelssohn acude al fenómeno de la atracción que las imágenes horribles despertaron en los testigos del terremoto de Lisboa en 1755 caracterizándola como un “deleite horrible” (*schauervolles Ergötzen*).

I 163

La destrucción de Lisboa por el terremoto atrajo a innumerables personas a contemplar con sus propios ojos esta terrible devastación. Después del baño de sangre en todos nuestros ciudadanos se apresuraron al campo de matanza, sembrado de cadáveres. Después del hecho, el mismo sabio que se habría complacido en prevenir este mal ofreciendo su propia vida, vadeó la sangre humana y sintió un deleite horrible (*schauervolles Ergötzen*) al ver este terrorífico lugar. (Mendelssohn [1761] 1997: 131-132)

Con la teoría de los “sentimientos mixtos” Mendelssohn pretendía desbaratar una consideración simple del placer sobre la que descansaba un neoepicureísmo emergente en el siglo XVIII que levantaba la búsqueda de la gratificación sensual como índice privilegiado de la consideración acerca de la conducta humana.

La renuencia de Mendelssohn a aceptar las premisas de las corrientes neoepicureístas en el marco de las orientaciones filosóficas ilustradas, lo había conducido en *Jerusalem* a estampar su posición con una imagen ejemplar: “El discípulo de Epicuro escucha, va prestando atención, baja la cabeza y se convierte en seguidor de la Stoa” (Mendelssohn 1991: 117).

¿Fue, sin embargo, Mendelssohn un oponente del epicureísmo *tout court*? La respuesta parece ser negativa si se contemplan los elementos deci-

sivos de la tradición epicúrea que Mendelssohn integró en el recorrido de su labor especulativa.

En primer lugar, el motivo epicúreo de la naturaleza ficticia del temor a la muerte, sobre el que ya se había extendido en su *Fedón o de la inmortalidad del alma* (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*) de 1767 (2006):

La amarga evocación de la muerte tiene que aguar todas sus alegrías [...] la terrible idea de la aniquilación total los aboca a la desesperación. Una respiración que no llega, un latido del corazón que se detiene, los despojan de todas estas delicias: el ser que tiene que honrar a dios se convierte en polvo. Doy gracias a los dioses porque me han librado de este temor, que interrumpiría con picaduras de escorpión todos los placeres de mi vida. (Mendelssohn 2006: 139-140)

En segundo lugar, el programa filosófico propuesto por Mendelssohn de libre investigación; en tercer lugar, el énfasis en que “una comprensión adecuada de Dios conduce a un reconocimiento de la íntima relación entre religión y felicidad” (Gottlieb 2011: 21 trad. propia).

En cuarto lugar, Mendelssohn tuvo en cuenta en su disposición hacia la herencia filosófica epicúrea a las fuentes judías. Curiosamente, la tradición judía conservó viva en su repertorio lingüístico la referencia a Epicuro en los términos hebreos *apikorus* y *apikorsut* –epicúreo y epicurismo– utilizados como sinónimos de hereje y herejía respectivamente (Lazier 2008: 101). Así, de algún modo, el nombre de Epicuro se encontraba como un fondo presente en las discusiones teológicas y filosóficas de la tradición judía durante la modernidad temprana. Desde esta perspectiva, Mendelssohn se comprometió con una intervención fuerte en un aspecto del debate teológico que involucraba la cuestión crucial del estatuto de la noción de felicidad, el deseo y el placer en el texto bíblico. En este sentido, Mendelssohn discute en el comentario al Pentateuco –que publica entre 1780 y 1783 con el título de *Sefer Netivot ha Shalom* (*Los senderos de la paz*) (Mendelssohn 2018)– las tesis del filósofo medieval judío español Najmánides quien, siguiendo en este punto a Agustín, argumentaba la condición perfecta por la inexistencia del deseo y la lujuria en la naturaleza pre-caída de Adán y Eva. Por el contrario, Mendelssohn en su interpretación de Génesis 2:9 retoma los argumentos de Platón en *República* IV 439d-443e (Platón 1988: 233-234), para sostener que la ley mosaica incluye la facultad de deseo (*koah.ha-teshuqah*) en equilibrio armonioso con la facultad de pensamiento para alcanzar la virtud (Harvey 2023).

4. Mendelssohn y Leibniz: la crítica a las penas eternas y los límites de la teodicea

La atención particular dirigida a la filosofía de Leibniz recorre el curso reflexivo de la obra de Mendelssohn desde sus más tempranos estudios –el escrito firmado con Lessing *Pope ein Metaphysiker!* de 1755– hasta sus últimas obras –*Sache Gottes, oder die gerettete Vorsehung* redactado en 1784–. El interés de Mendelssohn estuvo animado por el auxilio que la obra de Leibniz podía proveerle para abordar sus propias dudas personales sobre la compatibilidad de la razón y la religión. Además, en la obra de Leibniz se subrayaba particularmente la bondad de Dios como el atributo preeminente que habilitaba el repertorio de diversos tipos de teodicea (Altmann 1973: 27–35). A través de su teoría de la armonía preestablecida, Leibniz lograba ajustar la pretensión de la filosofía ilustrada de reconciliar la visión bíblica de la bondad providencial de Dios con una comprensión científica de la naturaleza, afirmando que el principio de razón suficiente avalaba una razón para la existencia de este mundo como totalidad. Leibniz situaba esta razón en la bondad de Dios que lo llevó a elegir crear este mundo como el mejor de los mundos posibles. Para Leibniz, esto era perfectamente compatible con el hecho de que los acontecimientos del mundo sean explicables según causas naturales, ya que al crear este mundo Dios ordena una armonía entre causas eficientes y finales. De aquí el predicado subrayado por Leibniz y otros filósofos modernos de la bondad providencial –entendida como la combinación de la bondad y la grandeza de Dios– que se manifiesta en la creación y preservación del universo entero. Siguiendo a Leibniz, entonces, Mendelssohn define la justicia divina o el gobierno divino como la combinación de la bondad y la grandeza de Dios que da como resultado el surgimiento de lo que puede ser descrito con absoluta certeza como el mejor de todos los mundos posibles.

I 165

En torno al propósito de enfatizar el atributo de la bondad providencial de Dios que perseguirá la filosofía moderna, Mendelssohn encontrará fuerte respaldo en las fuentes tradicionales judías y rabínicas. Según argumenta Mendelssohn, la visión de un Dios implacable y castigador solo corresponde a una tradición mítica-pagana que usufructuaba de la ignorancia y el miedo de la gente al atribuir eventos inusuales o aterradores, como fuertes truenos o terribles tormentas, a la ira de un poder superior. En este sentido, la imagen distorsionada de Dios como un rey castigador respondería solo al hecho de que “el hombre común considera la bondad y la disposición a la conciliación como debilidad” (Mendelssohn 1991: 231). En cambio, en la hermenéutica que aquí aplica Mendelssohn al texto bíblico, con apoyo textual en Éxodo 33:18-19, el verdadero poder divino se expresa en su predicado de bondad (Altmann 1973: 27-35).

Sin embargo, de acuerdo con la presentación general de Leibniz, la providencia que da como resultado el surgimiento de lo que uno puede describir como el mejor de todos los mundos posibles debe tolerar una cierta medida de infelicidad necesaria. La preocupación de Dios por la comunicación de sus perfecciones le ha llevado, argumenta Leibniz, a hacer de “la felicidad de las criaturas inteligentes” (Leibniz 2014: 260) una parte central de sus planes. Dios promueve la felicidad humana, pero en la medida en que lo permita la armonía general. El avance de “otros bienes mayores” necesariamente resulta en la “infelicidad de algunas de estas criaturas” (Leibniz 2014: 263). En el caso de las únicas criaturas inteligentes que conocemos, es decir, los seres humanos, una cierta medida de infelicidad es necesariamente la suerte de todos en este mundo. La porción de desdicha implicada, no obstante, no parece consistente con la lógica de la presentación filosófica de Leibniz sino con su compromiso con el dogma cristiano que postula la condenación eterna de la mayoría de los hombres. Sin embargo, la condena al sufrimiento eterno es un dato que se presenta irreconciliable con la premisa de la bondad divina. Leibniz sortea la dificultad con dos argumentos suplementarios.

166 |

El primer argumento sostiene que la mayor perfección que busca la bondad de Dios no atañe principalmente a la felicidad humana sino a la belleza y al orden del universo. Este orden y belleza importa una dimensión moral que exige “cierta satisfacción” para expiar una acción mala, que en los casos graves corresponderá a la institución del castigo eterno.

Hay, sin embargo, una especie de justicia y cierta clase de recompensas y de castigos, que no parecen que serían aplicables a los que obrasen por una necesidad absoluta, si la hubiese. Esta especie de justicia es la que no tiene por objeto la enmienda, ni el ejemplo, ni siquiera la reparación del mal: esta justicia está solo fundada en la conveniencia que pide cierta satisfacción para expiar una acción mala (Leibniz 2014: 217).

Esta “satisfacción” fundamenta lo que aquí Leibniz denominará “justicia vindicativa” (*iustitia vindicativa*) (Leibniz 2014: 217), por la que entiende un tipo de justicia que no se preocupa de enmendar al pecador, de ofrecer ejemplo a los demás, ni de disuadir a otros del mal. La “satisfacción” es aquí el castigo apropiado para la ofensa: el objetivo de la justicia vindicativa es lograr un equilibrio entre el daño causado por el pecador y el daño que el castigo le causa. Se trata de un castigo apropiado que restaura la armonía o el orden perturbado por el crimen o pecado. Leibniz, incluso, suma una dimensión estética al tipo de satisfacción involucrada en la de la justicia vindicativa. Se trata del placer estético que provee a los sabios observar el castigo justo a un

criminal, placer que “satisface no solo al ofendido, sino también a los sabios que lo ven, del mismo modo que una buena armonía o una buena arquitectura contentan a los espíritus bien formados” (Leibniz 2014: 218).

El segundo argumento interpreta que la bondad de Dios requiere que este elija el mejor universo posible, no un universo perfecto sin sufrimiento lo cual es imposible. La bondad relativa del universo es función de la relación entre el número de seres que sufren y el número de los que disfrutan de la bienaventuranza. De esta manera, a pesar del hecho de que la mayor parte de la humanidad sufrirá eternamente, la cantidad de sufrimiento en nuestro universo puede ser relativamente pequeña (Rateau 2019).

Frente a estos argumentos, Mendelssohn interpondrá, en diversos lugares de su obra, un repertorio de importantes réplicas acerca de la posibilidad teológica-filosófica de la condena eterna.⁷

En primer lugar, adelanta un postulado normativo: “Mi amigo filósofo concordó conmigo en que Dios ha creado al hombre para su felicidad (*des menschen Glückseligkeit*) y que le ha dado leyes para su felicidad” (Mendelssohn 1991: 239). La afirmación contestaba al parágrafo 118 de la *Teodicea* en que Leibniz establecía como una “antigua máxima, harto desacreditada” (Leibniz 2014: 262) aquella que sostenía que “siendo una bondad infinita la que ha dirigido al Creador en la producción del mundo, todos los caracteres de ciencia, habilidad, poder y grandeza, que brillan en su obra, estén destinados a la felicidad de las criaturas inteligentes” (2014: 260).

En segundo lugar, Mendelssohn rechaza la justicia vindicativa que hace seguir la condena infinita de la infinita majestad de Dios ofendida.

Dios no puede permitir que ninguna de sus criaturas sea desdichada para siempre. Por eso mismo, ninguna criatura puede merecer por su actuación la pena de ser eternamente desdichada. Mi amigo junto con otros hombres importantes de su Iglesia, ya habían desechado la hipótesis de que la pena por el pecado tiene que ser adecuada a la majestad divina ofendida (Mendelssohn 1991: 239).

En respaldo de su posición, Mendelssohn convoca la opinión del teólogo alemán liberal Johann Augustus Eberhard, quien en el párrafo precedente es citado como “mi amigo”. Eberhard, junto a los teólogos raciona-

⁷ La cuestión de las “penas eternas” como una discusión al interior de los filósofos judíos de la temprana modernidad posee especial relevancia en este contexto, sobre todo en los escritos de Uriel Da Costa *Sobre a mortalidade da alma* (1623) y *Exemplar humanae vitae* (1640). Cf. Travanti (2016).

listas liberales o neólogos, había atacado la defensa de Leibniz de la doctrina del castigo eterno por inhumana y contraria a la razón. La cuestión cobraba una especial relevancia por cuanto el propio Lessing, en una posición que sorprendió a sus lectores contemporáneos, había asumido la defensa doctrinal de las penas eternas en su escrito de 1773 *Leibniz: Sobre las penas eternas (Leibniz von den ewigen Strafen)* y, de este modo, se había alineado junto a Leibniz frente a su oponente sociniano Ernst Soner (Merrihew 2014).

En tercer lugar, en lugar de vindicativo el castigo divino solo puede comprenderse como correctivo. La naturaleza correctiva del castigo está ligada directamente a la propensión a la perfección como orientación ideal y reguladora del individuo. Y, dado que una persona que sufre eternamente no puede alcanzar un nivel más alto de perfección, el castigo eterno es inaceptable. Mendelssohn escribe: “Tan pronto como esta desgracia física, la pena por el pecado, ya no es indispensable para mi conversión, yo ya estoy, sin revelación, tan seguro como de mi propia existencia, que mi padre me perdonará la pena” (Mendelssohn 1991: 241).

En cuarto lugar, dado que el ser humano es finito, el número de sus pecados solo puede ser finito, y dado que Dios es perfectamente autosuficiente, su honor nunca puede ser ofendido por el pecado humano.

168 | En quinto lugar, Mendelssohn considera que la felicidad de cada individuo es un fin en sí mismo, lo que lleva a rechazar la doctrina de Leibniz de que una persona malvada podría sufrir para el disfrute de los justos o para el ejemplo de los otros. Así, Mendelssohn objeta cualquier economía del padecimiento: “ningún individuo sufre meramente por el bien de otros” (Mendelssohn 1991: 241).

5. Mendelssohn y la crítica al crecimiento progresivo de la felicidad de los pueblos

En 1793 Kant publica su opúsculo *En torno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica*. Su tercer capítulo, presentado como “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es cosmopolitas (contra Mendelssohn)”, se encontraba enteramente dedicado a refutar una línea argumentativa que Mendelssohn había presentado en su *Jerusalem* diez años antes. En su texto Kant comenzaba planteando la cuestión en la forma de una pregunta moral:

¿Hay que amar al género humano en su totalidad, o es este un objeto que se ha de contemplar con enojo, un objeto al que ciertamente se desea todo bien

(para no convertirse en misántropo) pero sin esperar lo jamás de él, por lo cual será mejor apartar de él la vista? (Kant [1793]1986: 50).

A continuación, Kant afirma que la contestación a esta pregunta depende de contestar otra adicional: “¿Hay en la naturaleza humana disposiciones de las cuales se puede desprender que la especie progresará siempre a mejor, y que el mal del presente y del pasado desaparecerá en el bien del futuro?” (Kant [1793] 1986: 50).

Kant entonces afirma que Mendelssohn mantuvo lo contrario, esto es, que el mal del pasado y el presente no desaparecerá y que, por lo tanto, uno debe considerar la posibilidad de mejora progresiva de la humanidad con profunda desconfianza:

Moses Mendelssohn era de esta última opinión (Jerusalem, Secc. 2, pp. 44-47), que opone a la hipótesis de una instrucción divina del género humano hipótesis formulada por su amigo Lessing. Para él es una quimera “que la totalidad de la Humanidad en este mundo, haya de perfeccionarse y caminar siempre adelante en el curso de los tiempos”. “Vemos –dice– que el género humano en su conjunto efectúa pequeñas oscilaciones, y que nunca dio un pase adelante sin retroceder poco después, con redoblada velocidad, hasta un estado anterior” [...] El hombre sigue su marcha, pero la Humanidad efectúa continuas oscilaciones hacia arriba y hacia abajo, en medio de los límites fijos; mas si se la considera en su conjunto, mantiene en todas las épocas aproximadamente el mismo nivel de moralidad, la misma dosis de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad e infortunio (Kant [1793] 1986: 52).

I 169

Luego de reconstruir el argumento de Mendelssohn, Kant avanza con el suyo propio:

Yo soy de otra opinión [...] Se me permitirá, pues admitir que, como el género humano se halla en continuo avance por lo que respecta a la cultura, que es también su fin natural, también cabe concebir que progresa a mejor en lo concerniente al fin moral de su existencia, de modo que este progreso sin duda será a veces *interrumpido*, pero jamás roto. No tengo necesidad de demostrar esta suposición; es el adversario de ella quien ha de proporcionar una prueba (Kant [1793] 1986: 54-55).

El pasaje de *Jerusalem* de Mendelssohn al cual Kant había dirigido su objeción precedente puede ser desagregado en dos argumentos fuertes:

a) El rechazo explícito a la tesis de Lessing desarrollada en *La educación*

de la raza humana (*Die Erziehung des Menaschengeschlechts*) de 1780 que sostiene la progresiva educación teleológicamente orientada hacia el futuro de la humanidad en su conjunto. En cambio, para Mendelssohn la educación cuenta en relación con cada individuo a través de la comunidad. Las personas aprenden, pero el género humano en su conjunto no lo hace. En este sentido, para Mendelssohn, el progreso de los individuos puede ser independiente del progreso de la especie actuando como un agente corporativo.

Yo no tengo ningún concepto de la educación del género humano, que mi admirado amigo Lessing se ha formado a partir de no sé qué historiador de la humanidad. Se concibe el colectivo, el género humano, como una persona individual y se cree que la Providencia la ha enviado aquí como a la escuela, para que sea llevada de niño a hombre mediante la educación (Mendelssohn 1991: 169).

b) La atestación empírica de la simple experiencia mundana, es decir “los hechos”, evidencian la ausencia de un curso unidireccionalmente orientado hacia el progreso uniforme de la humanidad. “Solo mirad lo que ocurre a vuestro alrededor” (*schaut nur umher auf das*) (Mendelssohn 1991: 169):

170 |

Nos oponemos a toda teoría e hipótesis y hablamos de hechos, no queremos oír hablar más que de hechos; y, sin embargo, buscamos menos los hechos, precisamente cuando más habría que hacerlo. ¿Queréis saber cuáles son las intenciones de la Providencia respecto de la humanidad? No inventéis ninguna hipótesis, solo mirad lo que ocurre realmente a vuestro alrededor y, si podéis, echad una mirada a la historia universal, a lo que ha sucedido desde antiguo (Mendelssohn 1991: 169).

Cinco años más tarde Kant organiza nuevamente los términos en que exponer la cuestión con la publicación de un ensayo que ubica como segunda sección de su *El conflicto de las facultades* y al que elige titular con un interrogante: “Reiteración de un problema: si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”. Kant indica tres respuestas posibles al interrogante: a) la respuesta que denomina la “concepción terrorista de la historia de la humanidad”, que entiende que la humanidad retrocede continuamente hacia el mal; b) la respuesta que denomina la “concepción eudemonística” (o “quiliasmo”, si miramos a largo plazo), que entiende que la humanidad progresa continuamente hacia el bien; y finalmente c) “la hipótesis del abderitismo”, que sostiene que la humanidad como tal no progresa ni retrocede sino que se mantiene en una inercia, estancamiento u oscilación eterna (Kant 2004: 112-114). La última posición será asociada

por Kant directamente con la posición de Mendelssohn. A este respecto, Kant habría encontrado inspiración para caracterizar de abderitismo a la perspectiva histórica de Mendelssohn en los habitantes de la antigua ciudad tracia de Abdera debido a ser “famosos por su supuesta vacilación” (Guyer 2020: 321). En cuanto a la elección del término *eudemonístico* de parte de Kant para caracterizar la idea del género humano “en constante progreso hacia lo mejor”, resulta particularmente relevante pues compromete irremisiblemente a la dinámica del progreso de la historia con la noción de felicidad. De este modo, es particularmente la idea de un incremento de la felicidad proporcionalmente asociada con un igual progreso de la historia aquello que desde el punto de vista de Mendelssohn hace susceptible de reticencia a la idea de felicidad. Sin embargo, la idea de felicidad seguirá impertérrita cuando se encuentre ligada a las aspiraciones de perfección personal y de bienestar cívico. La reticencia de Mendelssohn tiene lugar, en cambio, cuando la idea de felicidad conlleva una unánime y uniforme naturaleza otorgada por una tradición teológica y política dominante. Se trata entonces, para Mendelssohn, de objetar la idea de un “camino hacia la felicidad” (*Weges zur Glückseligkeit*) con una orientación unidireccional “siempre hacia adelante y [que] deba alcanzar su plenitud” (*immer vorwärts rücken, und sich vervollkommen soll*) (Mendelssohn 1991: 169). En lugar de esta orientación, Mendelssohn afirma con énfasis la naturaleza plural y distinta, en cada caso, de cada uno los caminos hacia la felicidad de los pueblos. Escribe Mendelssohn:

I 171

Cada uno recorre su propio camino en la vida; a este el camino le lleva entre flores y prados; a aquel, por regiones desiertas o por escarpadas montañas y precipicios peligrosos. Pero todos prosiguen su viaje y recorren su camino hacia la felicidad a la que están llamados (Mendelssohn 1991: 169).

Al volver nuestra atención hacia la manifiesta reticencia de Mendelssohn a la noción de “felicidad nacional” (*Nationalglückseligkeit*) en su “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?” de 1784, la afirmación de una felicidad en que “cada uno recorre su propio camino en la vida” (*Jeder gehet das Leben hindurch seinen eigenen Weg*) (Mendelssohn 1991: 169) extiende sobre el proyecto ilustrado general una nota claramente distintiva y crítica.

BIBLIOGRAFIA

Adler, H. y Köpke, W. (2009) (eds.), *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder* (New York: Camden House).

- Altmann, A.** (1973), *Moses Mendelssohn: a Biographical Study* (Oxford: The Litman Library of Jewish Civilization).
- Batteux, Ch.** (1758), *La morale d'Épicure, tirée de ses propres écrits par M. l'abbé Batteux* (Paris: Hachette Livre, 2017).
- Beausobre, L. D.** (1758), *Essai sur le bonheur, ou Réflexions philosophiques sur les biens et les maux de la vie humaine* (Paris: Hachette Livre, 2017).
- Castel, Ch. I.** (1775), *Les rêves d'un homme de bien qui peuvent être réalisés, ou Les vues utiles et pratiques de M. l'abbé de Saint-Pierre* (Paris: Hachette Livre, 1916).
- Châtelet, M. D.** (1806), *Discours sur le bonheur* (Paris: Rivages, 2014).
- Costa, U. da** (1640), *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)* (Madrid: Hip-erión, 1985).
- Costa, U. da** (1623), *Exame das tradições farisaicas: acrescentado com Semuel da Silva, Tratado da Imortalidade da Alma* (Braga: APPACDM, 1995).
- Darmon, J. Ch.** (2003), "Entre épicurisme moral et jugement esthétique: les variations critiques de Saint-Evremond sur l'expression des passions au théâtre", *Dix-Huitième Siècle*, 35: 113-139.
- Delisle de Sales, J. B. C.** (1796), *De la philosophie du Bonheur* (Paris: Hachette Livre, 2017).
- Dubos, J. B.** (1994), *Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (Paris: École Nationale Supérieure des Beaux-Arts).
- Furniss, T.** (2009), "Our Neighbors Observe and We Explain: Moses Mendelssohn's Critical Encounter with Edmund Burke's Aesthetics", *The Eighteenth Century*, 50(4): 327-354.
- Garber, D., Bellis D. y Rita, C.** (2023), *Pierre Gassendi: Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy* (New York: Routledge).
- Gottlieb, M.** (2011), *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought* (Oxford: Oxford University Press).
- Guyer, P.** (2020), *Reason and Experience in Mendelssohn and Kant* (Oxford: Oxford University Press).
- Harvey, W. Z.** (2023), "Four Jewish Visions of the Garden of Eden", *Religions*, 14(2): 1-11.
- Kant, I.** [1793] (1986), "En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica", en *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 3-60).
- Kant, I.** (2004), *El conflicto de las Facultades* (Buenos Aires: Losada).
- Kavanagh, T. M.** (2010), *Enlightened Pleasures: Eighteenth-Century France and the New Epicureanism* (New Haven: Yale University Press).
- La Mettrie, J. O.** (1751), *Système d'Épicure* (Hérault: Culturea Editions, 2013).
- Lazier, B.** (2008), *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars* (Princeton - Oxford: Princeton University Press).
- Leddy, N. y Lifschitz, A.** (2009) (eds.), *Epicurus in the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundation).

- Leibniz, G. W.** (2014), *Teodicea: ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Lessing, G. E.** (1773), “Sobre las penas eternas”, en *Escritos Filosóficos y Teológicos* (Barcelona: Anthropos, 1990, 318-346).
- Lessing, G. E.** (1780), *La educación del género humano* (Barcelona: Azul, 2008).
- Lévesque de Pouilly, L. J.** (1736), *Théorie des sentiments agréables* (Reims: Université de Reims Champagne-Ardenne, 2021).
- Mandeville, B. de** (2001), *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness* (Brunswick-London: Transaction Publishers).
- Mendelssohn, M.** [1755] (1997), “Über die Empfindungen”, en *Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 7-95).
- Mendelssohn, M.** [1761] (1997), “Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen”, en *Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 133-168).
- Mendelssohn, M.** (1784), “Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung”, en *Gesammelte Schriften: Schriften zur Philosophie und Aesthetik*. Band 3, 2 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1974, 219-260).-
- Mendelssohn, M.** (1784), “Über die Frage: was heißt aufklären?”, en *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe Kleinere Schriften*, Band 6, 1 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1981, 113-120).
- Mendelssohn, M.** [1785] (1981), “Über die beste Staatsverfassung”, en *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe Kleinere Schriften*, Band 6, 1 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 143-148).
- Mendelssohn, M.** (1991), *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo* (Barcelona: Anthropos).
- Mendelssohn, M.** (1997), *Philosophical Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Mendelssohn, M.** (2006), *Fedón o Sobre la inmortalidad del alma* (Valencia: Monter MuVIM).
- Mendelssohn, M.** (2018), “Acerca de la pregunta: ¿qué significa ilustrar?”, en M. J. Solé (comp.), *¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a fines del siglo XVIII* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 233-238).
- Mendelssohn, M. y Lessing, G. E.** (1755), “Pope ein Metaphysiker!”, en M. Mendelssohn (1972), *Gesammelte Schriften: Schriften zur Philosophie und Ästhetik II*. Band 2 (Stuttgart: Friedrich Frommann, 43-80).
- Merrihew Adams, R.** (2014), “Justice, happiness, ad Perfection in Leibniz’s City of God”, en L. M. Jorgensen y S. Newlands (eds.), *New Essays on Leibniz’s Theodicy* (Oxford: Oxford University Press, 97-218).
- Nannini, A.** (2020), “The Six Faces of Beauty: Baumgarten on the Perfections of Knowledge in the Context of the German Enlightenment”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 102(3): 477-512.

- Nokkala, E. y Miller, N. B.** (2020), *Cameralism and the Enlightenment Happiness, Governance and Reform in Transnational Perspective* (New York: Routledge).
- Paganini, G. y Tortarolo, E.** (2004) (eds.), *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung* (Stuttgart: Frommann Holzboog).
- Platón** (1988), *República* (Madrid: Gredos).
- Polignac, M.** (1747), *Anti-Lucretius sive de deo et natura libri novem. Eminentissimi sacrae Romanae ecclesiae cardinalis Melchioris de Polignac opus posthumum, illustrissimi abbatís Caroli D'Orleans de Rothelin cura et studio editioni mandatu.* (Paris: Coignard, Boudet).
- Rateau, P.** (2019), *Leibniz on the Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press).
- Saint-Évremond, Ch.** (1670), “Sur la Morale d'Épicure”, en *Oeuvres en prose* (Paris: Classiques Garnier. Société des Textes Français, 1996, 418-438).
- Solé, M. J.** (2018), *¿Qué es ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes).
- Strauss, L.** (2012), *El Libro de Maimónides* (Valencia: Editorial Pre-Textos).
- Travanti, E.** (2016), “Finiti ad infinitum nulla est proportio. Eternita delle pene e giustizia di Dio nella controversia tedesca da Soner a Lessing”, en O. Proietti y G. Licata (eds.), *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa* (Macerata: Eum, 355-404).
- Wilson, C.** (2008), *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Oxford University Press).
- Wootton D.** (2018), *Power, Pleasure, and Profit: Insatiable Appetites from Machiavelli to Madison* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press).

174 |

Recibido: 30-11-2023; aceptado: 02-01-2024

Ernesto Garzón Valdés (1927-2023)

DOI: 10.36446/rif2024452

El pasado 19 de noviembre falleció en Bonn Ernesto Garzón Valdés. La vida de todo ser humano abarca múltiples facetas, pero la de Ernesto ha sido particularmente diversa y rica. Es difícil, en pocas líneas, describirlas de un modo cabal, de un modo que también refleje la enorme deuda de gratitud que tantas personas hemos tenido con él.

I 175

Ernesto ha sido, entre otras cosas, profesor, armador de andamios de construcción, diplomático, traductor, filósofo, ciudadano comprometido, gestor cultural, organizador e impulsor de seminarios, cátedras, colecciones de libros y encuentros académicos, lector voraz, coleccionista (de libros, de obras de arte, de búhos), *bon vivant*. Quisiera aquí recorrer algunas de esas facetas, con el sesgo inevitable de enfatizar aquellas con las que he estado más vinculado, primero como alumno y, luego, como colega y amigo.

Efectivamente, fui su doctorando entre los años 1991 a 1994 en la Universidad de Mainz. Además de ser un lector cuidadoso y constructivo de los sucesivos borradores de mi tesis, Ernesto generosamente hizo lo imposible para que nuestra estancia en Alemania fuera mejor. Esto incluía su ayuda en trámites universitarios,

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

sus insistentes invitaciones a su casa en Bonn, las cenas de los martes en la “Taberna Académica”, el restaurant italiano del campus, junto con sus colaboradores y colaboradoras, los seminarios de fin de semana que organizaba todos los semestres, en los que era el primero y el último en intervenir y discutir, sus charlas sobre literatura, filosofía, o sobre la realidad política latinoamericana, que tanto le preocupaba. Su bondad no era nacionalista. No tenía que ver con que yo fuera argentino. También tenía admiradores y admiradoras locales y de otros países latinoamericanos y europeos.

Una vez concluida mi estancia en Alemania y regresado yo a la Argentina, nuestro contacto se hizo más esporádico. Sin embargo, siempre que visitaba la Argentina, digamos, una vez por año, me citaba en su “oficina” porteña: el bar El Socorro, en la esquina de Juncal y Suipacha. Allí su preocupación era insistente: “¿estás bien?”, “¿no necesitás nada?”, “¿cómo te las arreglás?”, “¿Sandra y los ‘pequeñitos?’”. Una sospecha bien argentina, según la cual la situación económica de uno es siempre frágil y puede colapsar en cualquier momento, recorría esas preguntas. También yo he visitado a Ernesto en su casa de Bonn las veces que he podido, estando en Alemania, así como en el workshop en su homenaje, en 2007, por sus 80 años. Mi última visita fue en 2019, junto con su amigo Michael Baurmann, uno de quienes lo frecuentaron y acompañaron hasta el final.

176 |

Estos trazos de mi relación con Ernesto son anecdóticos, pero pueden servir para ilustrar algo que todos los que lo conocieron han confirmado respecto de su personalidad: su preocupación por el otro, su don de gente, su capacidad para organizar y liderar, su inteligencia, su cultura.

En el decurso de su larga vida, Ernesto tuvo que experimentar (y sufrir) las vicisitudes de ser argentino, de múltiples maneras.¹ Como estudiante de derecho en la Universidad Nacional de Córdoba, sintió que el clima académico era asfixiante y decidió, en 1949, viajar, vivir y estudiar en otros países. Primero lo hizo en Bélgica y luego en España y en Alemania. De regreso en la Argentina en 1956, completó sus estudios de derecho y comenzó su carrera diplomática. Volvió entonces a Alemania como consejero cultural, donde permaneció entre 1958 y 1964. En los siguientes diez años (entre 1964 y 1974), como buen académico residente en la Argentina, tuvo múltiples actividades y trabajos, en la Cancillería y en las universidades de

¹ Para un recorrido de su vida, véase (2000) (cito solo con el año las obras de Ernesto Garzón Valdés). Luego de varios capítulos autobiográficos Ernesto presenta en este libro una explicación teórica de los sucesivos desengaños que recorren la historia argentina, y lo hace a través de la idea de una serie de “ilusiones” frustradas: la ilusión del liberalismo, la ilusión del peronismo, la ilusión demencial del terrorismo de estado y la ilusión neoliberal.

Buenos Aires, La Plata y Córdoba. En Córdoba construyó una cátedra de filosofía del derecho donde se formó toda una generación de académicos. Esta intensa labor se vio otra vez alcanzada por el destino argentino, cuando, en 1974, fue amenazado y expulsado del servicio diplomático y, luego, en 1976, de la Universidad de Córdoba, junto con todos los miembros de su cátedra. Allí inició su exilio en Alemania, que luego se convertiría en su residencia definitiva. El regreso de la democracia, en 1983, lo encontró ya instalado en Bonn, desde donde continuó realizando su tarea como profesor (en la Universidad de Mainz), traductor, mentor, organizador, viajero y filósofo. Veamos brevemente esta última faceta.

Como filósofo del derecho y de la política, Ernesto ha sido también multifacético. En su primera etapa, ha estado interesado en temas de la filosofía del derecho en el sentido más tradicional (la disputa entre positivistas y naturalistas jurídicos, la estabilidad de los sistemas jurídicos, entre otros). Luego, su producción se centra en problemas de ética normativa, filosofía política y ética aplicada, en este último caso, especialmente ligados a la realidad latinoamericana. Sus escritos abarcan los más diversos temas de estas áreas de la filosofía práctica. Ernesto nunca pretendió dar a este inmenso conjunto de contribuciones una unidad sistemática.² Explícitamente rechazaba esta posibilidad. Más bien, buscaba realizar “precisiones conceptuales” que permitieran preparar el terreno para desarrollos que incorporaran los datos de la realidad, tarea que a él le resultaba “aburrida” y dejaba, por lo tanto, que otros la ejecutaran (2000: 16).

I 177

A pesar de esta suerte de modestia intelectual, podemos encontrar en su obra, además de una sutil y rigurosa tarea de distinción conceptual, un conjunto de ideas o tesis sustantivas, especialmente en el plano de la ética y la filosofía política, ideas que, si bien no componen un sistema, mantienen una coherencia notable y constituyen una visión global de la moral, el derecho y la política. Permítaseme esbozar, al menos parcialmente, esta visión.

Una idea fundamental que recorre su filosofía moral y política es que todos los seres humanos comparten un conjunto de necesidades básicas o primarias, es decir, necesidades que no dependen de deseos o preferencias, y que es posible identificar de manera suficientemente segura ([1990a] 1993: 423). El reconocimiento de las necesidades básicas permite inferir trivialmente la idea de que su insatisfacción es un “mal” (*ill-being*), un mal sobre el cual no puede haber desacuerdo razonable: sufrir hambre, persecución,

² No obstante, véase el notable intento de convertir sus ideas pertenecientes al ámbito de la ética normativa en un sistema que realiza Manuel Atienza en la Introducción de 1993 (1993: 21-32), el cual me ha sido útil para mi propia reconstrucción.

tortura, miseria, enfermedad evitable, son males sociales que sería irrazonable no condenar o rechazar. Aquí Ernesto detiene su cadena de fundamentación, con la convicción (plausible) de que también la ciencia empírica tiene un límite en su cadena de justificación y, por lo tanto, la moral no necesariamente se encuentra en desventaja metodológica (1998: 147). Este punto de partida explica muchos otros aspectos de su pensamiento. Explica su énfasis en evitar males o daños, más que en maximizar el bien. También explica por qué no creía que hubiera una asimetría radical entre deberes negativos y positivos, dado que los deberes morales son meramente instrumentales para la satisfacción de los bienes básicos, y esa satisfacción puede correlacionarse tanto con unos como con otros ([1986] 1993: 357). Por otro lado, esta premisa es consistente con su idea de que la justificación de los sistemas políticos no depende del consenso, ni real ni hipotético (1990b), y de que los bienes o derechos fundamentales deben ser resguardados constitucionalmente dentro de un “coto vedado”, en el que la negociación política y el juego de las mayorías no puedan entrar (así como tampoco el mercado) ([1989] 1993: 644).

178 | Este marco normativo básico, fundamentalmente universalista y objetivista en lo moral y liberal-democrático en lo político, le ha permitido abordar coherentemente los más diversos problemas de la ética y la filosofía política aplicadas, tales como el multiculturalismo (defendiendo una posición universalista) (1997), los trasplantes de órganos (1994a), los derechos de los niños (1994b), la privacidad (2003), la (no) justificación ética de la conquista española en América (1992), entre muchos otros. En sus últimos años, su preocupación (siempre consistente con su idea seminal de que lo prioritario es la evitación del mal) se concentró en el análisis de diversas “calamidades” (2004): la guerra, la corrupción, el terrorismo (estatal y no institucional) y el genocidio (2008).

Como he mencionado, además de sus tareas académico-universitarias y de su constante producción intelectual, Ernesto ha realizado con colegas y amigos de países como México, Argentina, España, Italia, Alemania o Finlandia, una tarea inmensa de organización de seminarios, workshops, cátedras, colecciones y conferencias. Es imposible no cometer gruesos pecados de omisión en este punto, pero permítaseme mencionar solo un par. En el plano de la edición de colecciones, menciono solamente la de “Estudios Alemanes”, iniciada en la década de 1960, que reúne una cantidad impresionante de traducciones, muchas realizadas por él mismo, y la “Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política” de la editorial Fontamara, en México, que lleva ya casi 150 títulos publicados. En materia de seminarios y series de conferencias, entre tantos otros, menciono el seminario “García Maynez”, en México, y los antológicos “Roland Seminars” realizados durante años en su

casa de la Rolandstrasse de Bonn, continuados luego en Tampere (Finlandia).

He recordado algunos momentos de mi relación con Ernesto. He mencionado algunos hechos importantes de su vida y de su relación con su patria. He resumido mínimamente algunos aspectos de su pensamiento. He querido también dar cuenta de su enorme y benéfica influencia en diversas comunidades iusfilosóficas de ambos lados del Atlántico. Ojalá estas pocas líneas hayan logrado dar una idea siquiera cercana de por qué tantas personas de diferentes países y continentes lo hemos admirado como maestro, como amigo y como persona.³

BIBLIOGRAFÍA

- Garzón Valdés, E.** [1986] (1993), “Los deberes positivos generales y su fundamentación”, en *Derecho, ética y política* (Madrid: Centro de Estudios Institucionales, 339-360).
- Garzón Valdés, E.** [1989] (1993), “Representación y democracia”, en *Derecho, ética y política* (Madrid: Centro de Estudios Institucionales, 631-650).
- Garzón Valdés, E.** [1990a] (1993), “Necesidades básicas, deseos legítimos y legitimidad política en la concepción ética de Mario Bunge”, en *Derecho, ética y política* (Madrid: Centro de Estudios Institucionales, 417-435).
- Garzón Valdés, E.** (1990b), “Consenso, racionalidad y legitimidad”, en *Derecho, ética y política* (Madrid: Centro de Estudios Institucionales, 1993, 455-471).
- Garzón Valdés, E.** (1992), “La polémica sobre la justificación ética de la conquista”, en *Derecho, ética y política* (Madrid: Centro de Estudios Institucionales, 1993, 669-686).
- Garzón Valdés, E.** (1993), *Derecho, ética y política* (Madrid: Centro de Estudios Institucionales).

I 179

³ Intencionalmente no he nombrado prácticamente a ninguno de sus colegas, amigos o colaboradores, por temor a omisiones injustas, producto de mi descuido o mi ignorancia. Quizá no todas, pero al menos algunas de las personas que fueron importantes para Ernesto pueden verse mencionadas en las crónicas escritas por su fallecimiento en la página de la Universidad Pompeu Fabra (<https://www.upf.edu/web/lphi/in-memoriam-egv>), especialmente las de Michael Baumann, José Juan Moreso y Manuel Atienza, así como las escritas en otros medios por Rodolfo Vázquez (<https://eljuegodelacorte.nexos.com.mx/a-ernesto-garzon-valdes-amigo-entranable-y-maestro-ejemplar/>) y Paolo Comanducci (<https://revistas.uns.edu.ar/disc/article/view/4669/2628>). También puede consultarse “Ernesto Garzón Valdés. Derecho, ética y política”, de Jorge Malem, artículo de homenaje publicado en 2017 en la *Revista de la Facultad de Derecho*. Universidad Nacional de Córdoba (8(2) Nueva Serie II, pp. 1-22, accesible *online*).

- Garzón Valdés, E.** (1994a), “Algunas consideraciones éticas sobre el trasplante de órganos”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 1: 152-190
- Garzón Valdés, E.** (1994b), “Desde la ‘Modesta propuesta’ de J. Swift hasta las ‘Casas de engorde’: algunas consideraciones acerca de los derechos de los niños”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 15-16: 731-743. DOI: 10.14198/DOXA1994.15-16.36
- Garzón Valdés, E.** (1997), “Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”, *Claves de Razón Práctica*, 74: 10-23. Reimpreso con leves modificaciones en (2004), *Calamidades* (Barcelona: Gedisa, 93-135).
- Garzón Valdés, E.** (1998), “¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral?”, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 21-v2: 145-166. DOI: 10.14198/DOXA1998.21.2.12
- Garzón Valdés, E.** (2000), *El velo de la ilusión: apuntes sobre una vida argentina y su realidad política* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Garzón Valdés, E.** (2003), “Lo íntimo, lo privado y lo público”, *Claves de Razón Práctica*, 137: 14-24.
- Garzón Valdés, E.** (2004), *Calamidades* (Barcelona: Gedisa).
- Garzón Valdés, E.** (2008), “La calamidad moral del Holocausto”, *Nexos*, marzo.

EDUARDO RIVERA LÓPEZ

Universidad Torcuato Di Tella

Instituto de Investigaciones Filosóficas-Sociedad Argentina de Análisis

Filosófico-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,

Buenos Aires, Argentina

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf2024454

Johannes Rohbeck, *Moderne Aufklärung: Erkenntnisse für die Krise der Gegenwart*, J. B. Metzler, Berlín, 2023, 299 pp.

El siglo XXI ha comenzado con el retorno de una serie de fantasmas del pasado que se creían extinguidos y que hacen su aparición con un nuevo vestuario. Frente a fenómenos como el terraplanismo, el creacionismo, la deslegitimación de la ciencia en general –a la que se considera cómplice, entre otras acusaciones, de la crisis ecológica–, así como los numerosos “postismos”, tal como los califica Rohbeck, como posverdad, posmodernismo, junto al narrativismo radical, la recesión de la democracia en el mundo y el renacimiento de populismos neofascistas, el retroceso de la cultura secular frente al resurgimiento de fundamentalismos religiosos y políticos, etc., no resulta tampoco extraño que la filosofía de la Ilustración parezca transformarse en una pieza de museo, visitada solo por historiadores/as e interesados/as en la historia de la filosofía.

Es que la Ilustración, cuya mi-

siva de combate suele caracterizarse como la lucha contra los “prejuicios”, ha generado en torno suyo una serie de tópicos que suelen repetirse una y otra vez; tópicos que merecen ser revisados y que han logrado establecer sus críticos acérrimos. Es que desde sus comienzos la Ilustración ha venido acompañada como su sombra por la llamada “contrailustración” y esto no es casual, ya que se trata de un movimiento que se propuso no solo entender el mundo mejor –para aludir a la célebre *parole* de Marx–, sino transformarlos. Pasemos revista a algunos de estos clichés: europeísmo, cientificismo, ateísmo y materialismo, justificación del colonialismo y esclavismo, patriarcalismo y consecuentemente antifeminismo, instrumentalismo y expoliación de la naturaleza, liberalismo y capitalismo desenfrenado, creencia ciega en un “progreso” irrefrenable e irreversible de la humanidad, para citar los más conocidos.

I 181

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA
Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

Frente a este panorama el libro de Rohbeck propone (1) un reexamen crítico de las principales teorías filosóficas que pueden identificarse como formando parte del llamado Iluminismo en el ámbito del pensamiento europeo, principalmente en Francia, pero también en Inglaterra, Escocia, Alemania, Italia y España. La imagen que nos propone es la de un movimiento con múltiples “family resemblances” (Wittgenstein), lo que justifica hablar de cierta identidad, a la vez que de importantes diferencias entre sus autores. Esto implica (2) poner en cuestión varios de los “prejuicios” mencionados y su generalización, lo cual obliga en muchos casos a una evaluación más matizada de las diferentes propuestas filosóficas. Es que la mayoría de sus críticos, como Adorno, Horkheimer y Foucault, para citar los más renombrados, no partieron de un estudio profundo de los principales textos de los filósofos de la Ilustración —para Adorno/Horkheimer, por ej., ¡ella comenzaría ya con Homero! En el caso de Rohbeck, por el contrario, nos topamos con un especialista que ha dedicado alrededor de cincuenta años de su carrera académica al estudio de esta corriente de pensamiento, sobre todo en su vertiente francesa. No sorprende entonces que a lo largo del texto aparezcan, junto a una visión más ajustada de concepciones de autores clásicos, una serie de obras y propuestas poco conocidas.

Pero el libro, tal como ya lo anuncia su título, no consiste en una nueva historia de la filosofía de la Ilustración, sino que (3) partiendo de su análisis histórico propone respuestas y alternativas inspiradas en ella para la(s) crisis del presente, en el que no faltan alusiones al cambio climático, la pandemia

del COVID-19, la invasión de Ucrania por parte de Rusia, etc.

En efecto, el libro está articulado de acuerdo al modo en que los filósofos ilustrados abordaron temas específicos como la idea de Europa, la crítica de la religión, la relación hombre-naturaleza y por lo tanto la naturaleza de lo humano, la filosofía del género, las nociones de progreso y civilización con la mira puesta en lo que hoy se caracteriza como el antropoceno, la relación entre inteligencia, sensación y emociones, la teoría moral y la visión de la república con su división de poderes, la incipiente valoración y crítica del capitalismo, el surgimiento de la economía política, así como las bases emergentes de la antropología y la sociología, el surgimiento de la filosofía de la historia y su puesta en relación con la globalización, etc. En cada capítulo se lleva a cabo (4) una contrastación con la situación actual y (5) se busca una respuesta a los problemas acuciantes del mundo contemporáneo inspirándose en una serie de concepciones ilustradas que también fueron concebidas ante una crisis histórica que delimitó en forma definitiva un cambio de época que para el autor de algún modo sigue siendo la nuestra.

El libro de Rohbeck propone (6) una clara reivindicación de la Ilustración que diferencia de la Modernidad, no como un mero fenómeno histórico, sino como una propuesta para el presente. Resulta difícil en una breve reseña como esta dar cuenta de la riqueza del texto, del mismo modo que encontrar un hilo conductor unitario para los recorridos del libro, pero cabe destacar algunos de los conceptos que a mi juicio están mejor logrados. Uno de ellos es la recurrente noción de “contin-

gencia” que pretende advertir acerca de los límites de la inteligencia y la acción humana, un concepto que contrasta con la visión que suele atribuirse a la Ilustración –llamada también la “edad de la razón”– de una presunta omnipotencia de la razón humana. El “progreso” podría definirse entonces como una posible superación paulatina de las condiciones contingentes de la existencia. Otro punto para destacar es el alcance y límites de la crítica a la religión, que si bien aparece en su forma más radical como ateísmo materialista en algunos autores como Holbach y La Mettrie, en general asume la forma de deísmo en la mayoría de los Ilustrados. Cabe diferenciar en ese sentido la crítica de la religión de la crítica de la Iglesia.

Particularmente interesante es el análisis de la serie de reflexiones que suscitó el terremoto de Lisboa (1755) en pensadores que van desde Voltaire hasta Kant, la negación de una interpretación teogónica que ponía en juego la intervención divina y la afirmación de la fragilidad de la condición humana en el marco de una interpretación secular del mundo.

En cuanto al insistente reproche actual de “eurocentrismo”, Rohbeck muestra cómo autores como Voltaire y Diderot relativizaron la presunta centralidad de la cultura europea. Del mismo modo, junto a muchas ideas que el Iluminismo no logró iluminar o contribuyó a oscurecer, también pueden encontrarse en él claros elementos que conducen a la fundamentación de los derechos humanos y de instituciones que hoy nos parece que podemos dar por sobreentendidos.

Se pasa revista también, entre otros temas, a la emergente visión del hombre como producto de la

naturaleza (y no de la creación divina) en los primeros atisbos de una teoría de la evolución.

No cabe duda de que el Ilustración –de la que, nos guste o no, somos herederos– significó un cambio radical en la cultura y en las formas políticas que condujeron al mundo contemporáneo y que esta re-visión de sus premisas y el retomar sus intenciones originarias constituye un aporte valioso para la comprensión tanto de su época como de la nuestra.

También es cierto que, tal como había visto Hegel, las teorías de la Ilustración tuvieron un efecto de “contagio” frente a sus críticos, algunos de ellos inspirados por el mismo Rousseau, y condujeron a una renovación incluso del pensamiento teológico.

Si bien Rohbeck muestra claramente que la Ilustración es un fenómeno de pensamiento que se desarrolló en el marco de la cultura europea, también señala con acierto lo infundado del reproche global de eurocentrismo que suele atribuirse a sus principales teóricos. Con todo, un capítulo acerca del papel de América en la puesta en práctica y la teoría de sus principios resulta un desiderátum para una segunda edición del libro, no solo porque la América contemporánea con todas sus logros y contradicciones sería impensable sin las ideas de la Ilustración, sino porque a su vez la misma Revolución Francesa difícilmente podría haber tenido lugar sin el antecedente de la rebelión de las colonias americanas y las ideas que se fueron gestando en ellas; después de todo, la democracia moderna y el experimento de lo que Hegel llamaba todavía críticamente un “reino electivo” (*Wahlreich*), cuyas consecuencias para el futuro en cambio Tocque-

ville supo ver, nació en suelo americano y no en la vieja Europa.

El libro contiene una útil bibliografía, así como un índice temático orientativo. Cabe destacar la cuidada edición, incluso la inusual calidad del

papel utilizado para la confección de esta destacada obra.

DANIEL BRAUER
INEO
UBA

Gaiada, Griselda, *La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers: cinco ensayos de iniciación, introducción, traducción y notas de Griselda Gaiada*, Buenos Aires, RAGIF, 2022, 150 pp.

184 |

Heinrich Schepers es reconocido mayormente por su labor como editor de los escritos filosóficos de Leibniz y, en particular, por su trabajo de dirección y preparación del cuarto volumen de la serie VI de la *Akademie-Ausgabe*, el cual constituye un hito tanto a nivel cuantitativo como cualitativo para la edición crítica de la obra del filósofo alemán. En efecto, dicho volumen no solo reúne los centenares de textos que Leibniz dedica a temas de metafísica entre 1677 y 1690, sumando un total de 522 escritos (sin contar las variantes de algunos de ellos), sino que además se erige como un ejemplo a seguir en lo que respecta a la completitud del aparato crítico, las notas, las referencias y las presentaciones de cada uno de ellos. En este sentido, la tarea que Schepers realiza como director de la *Leibniz-Forschungsstelle* de Münster marca el inicio de una nueva etapa en la edición de los textos filosóficos que trajo consigo grandes beneficios a la comunidad académica. Sin descuidar este aporte, el

trabajo de Griselda Gaiada pone en relieve otra faceta de su contribución, a saber, su aporte en tanto investigador y formador de otros estudiosos de la filosofía leibniziana.

En *La metafísica de Leibniz por Heinrich Schepers*, Gaiada realiza una introducción, selección y traducción de cinco conferencias de Schepers dedicadas a diversos temas de metafísica leibniziana, que van desde la relación entre la unidad y la multiplicidad (p. 23-39), la noción de sustancia como unidad percipiente (pp. 41-72) y la teoría relacional de espacio y tiempo (pp. 73-94), hasta el concepto de naturaleza singular (pp. 95-124) y el estudio de las ficciones y sus usos en metafísica (pp. 125-143). Por una parte, la elección de los textos tiene al menos un triple mérito. En primer lugar, exhibe el amplio espectro de inquietudes que ocupan a la metafísica leibniziana, ofreciendo una presentación acabada de cada uno de los principales conceptos que la articulan. En segundo lugar, al tratarse de textos que proceden

de conferencias, cuentan con una dimensión pedagógica que no es habitual en los artículos académicos, volviéndose por ello más aptos para la tarea de servir de introducción a las tesis leibnizianas. En tercer lugar, el hecho de que Gaiada realice traducciones directas del alemán constituye un aporte para los estudios en lengua española y, en particular, proporciona una nueva herramienta para la enseñanza de la filosofía leibniziana. Por otra parte, a pesar de la variedad de cuestiones abordadas en cada uno de los textos, la lectura conjunta de ellos da a conocer algo más, a saber, el modo como Schepers entiende la filosofía leibniziana en general y la forma en que él concibe que han de proceder los estudios sobre la misma. Allí radica, sin duda, uno de los aspectos más originales de su aproximación al pensamiento leibniziano, el cual Gaiada recupera con precisión en su introducción: el desafío es entender a Leibniz no a partir de una mera aproximación erudita, sino de una universalidad tal que permita hablar, a través del prisma leibniziano, de los problemas filosóficos mismos (p. 10). En este sentido, una particularidad notable que sobresale en los textos de Schepers radica en que discute los temas de metafísica polemizando exclusivamente con las fuentes leibnizianas, sin entablar debates con otros intérpretes.

Si bien los cinco escritos tienen méritos en sí mismos y, aisladamente, podrían también servir como introducciones parciales a la metafísica de Leibniz, la selección del primer y último texto tiene una característica destacable que amerita una consideración aparte. En efecto, ellos revelan, por un lado, el tema que constituye quizás la preocupación central de la metafísica leibniziana y, por otro, al menos uno de los modos

que Leibniz utiliza para tratar cuestiones de filosofía primera. La primera de las conferencias, titulada “*Las polaridades de lo uno y de lo múltiple en el concepto de mónada*” (pp. 23-39), estudia la peculiar forma en que Leibniz, según las palabras del propio Schepers, actualiza el *ego* proveniente de la filosofía cartesiana en su *mónada* (p. 24). En particular, este escrito ofrece una presentación que enfatiza las múltiples influencias que Leibniz aúna en este concepto. Entre sus diversas fuentes, Schepers identifica tradiciones como el nominalismo, la idea platónica de armonía como unidad en la multiplicidad, la doctrina de la emanación plotiniana, la noción de punto matemático y la tradición aristotélico-escolástica con el lema *praedicatum inest subjecto*, entre otros. De este modo, Leibniz acoge en el seno de su metafísica una multiplicidad de tradiciones (que incluso están en pugna entre sí), pero con el objetivo de armonizarlas y reconfigurarlas bajo un concepto novedoso. Alejándose así de una posición meramente ecléctica, el aporte de Leibniz radica en recibir y aceptar un vasto material proveniente de la tradición para transformarlo en algo superador. La última de las conferencias, titulada “*Leibniz: ficción y verdad*” (pp. 123-143), se aparta tanto de la primera como de las otras restantes en la medida en que no se ocupa de ninguna tesis específica, sino que, por el contrario, se dedica al estudio del uso de las *ficciones* en la metafísica leibniziana. A pesar de la importancia que el propio Leibniz concede a este asunto, no es un tema que haya recibido particular atención por parte de los estudios leibnizianos (y aún menos en las introducciones a su pensamiento). En efecto, el uso de ficciones constituye una herramienta recurrente a la hora de tratar y

presentar cuestiones de metafísica y, por ello, su estudio sirve de ayuda para no caer en concepciones completamente erróneas de su filosofía primera. El texto de Schepers no solo enseña que los conceptos tales como el de tabula rasa, vacío o tiempo absoluto son rechazados por el hecho de ser *ficciones imposibles*, sino también que tesis como la consideración del solipsismo de la mónada que establece una relación monacal con Dios, la idea según la cual lo perceptible no es más que un sueño o que hay cantidades infinitamente pequeñas que, sin ser mínimas, son menores a cualquier cantidad dada, son introducidas y aceptadas por Leibniz en tanto *ficciones razonables*. Aun cuando estas tampoco sean ciertas según el orden natural de las cosas, son útiles para encontrar la verdad y es por ello que tienen un lugar en su sistema. De esto modo, Schepers pone el foco en una de las mayores y más descuidadas incógnitas que orbitan a la metafísica leibniziana, a saber, aquella de su método, brindando una de las claves, aunque quizás no la única, para su correcta comprensión.

Un comentario aparte merece la introducción ofrecida por Gaiada, en la

cual no solo presenta de modo magistral a Schepers en tanto editor, investigador y, en última instancia, filósofo, sino que además proporciona un resumen conjunto de las cinco conferencias que permite esclarecer el hilo conductor que las une. Gaiada brinda una vía de acceso original a la metafísica de Leibniz que abarca sus principales temas, así como también sus formas, haciendo para ello uso de uno de los principales exponentes de su pensamiento: Heinrich Schepers. El entramado de conferencias que conforman el libro consigue evidenciar con éxito tanto el legado como la actualidad del pensamiento leibniziano, dejando entrever la apuesta que, a nuestro juicio, Schepers y Gaiada comparten: confiar en que la llave para iniciarse en los arcanos del pensamiento de Leibniz se encuentra al interior de él mismo. Y al igual que Schepers hace con Leibniz, la mayor virtud del trabajo de Gaiada radica en lograr con éxito la difícil tarea que ha de asumirse cuando se trata de presentar el pensamiento de otro, a saber, la de saber dejarlo hablar.

RODOLFO FAZIO
UBA