

---

---

# La representación *socrática* de Mendelssohn y su “comunidad imaginada”, durante el *Affair Lavater*

Pablo Ríos Flores / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires

---

Recibido el 7 de mayo de 2021. Aceptado el 15 de octubre de 2021.

## > Resumen

El 25 de agosto de 1769, Lavater envía a Mendelssohn una dedicatoria, junto con la traducción de algunas secciones de la obra *La Palingénésie philosophique* de Charles Bonnet. En esta dedicatoria, Lavater desafía a Mendelssohn a refutar públicamente los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo o, en caso contrario, “hacer, lo que Sócrates habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable”, esto es, convertirse. El desafío del pastor suizo dio lugar a una de las controversias más importantes del siglo XVIII, que más tarde sería conocida como el *Affair Lavater*.

El presente artículo tiene como objetivo analizar el modo en que Mendelssohn representa su papel de Sócrates durante la controversia, así como su particular significado, a partir de una reconstrucción de los argumentos expuestos en su “Carta abierta a Lavater”, en su *Fedón* y en sus “Contrarreflexiones”. Ello permitirá dilucidar, al mismo tiempo, los rasgos de la “comunidad imaginada” por Mendelssohn en su réplica al proyecto cristiano de Lavater.

» *Palabras clave*: cristianismo, judaísmo, comunidad imaginada, Mendelssohn, Lavater

## > Abstract

On August 25, 1769, Lavater addressed Mendelssohn a dedication, together with the translation of some sections of Charles Bonnet’s *La Palingénésie philosophique*. In this dedication, Lavater challenges Mendelssohn to publicly refute Bonnet’s arguments about the truth of Christianity or, otherwise, do “what Socrates would have done if he had read this work and found “it irrefutable,” that is, he should convert to Christianity. The challenge of the Swiss pastor lead to one of the most important controversies of the 18th century, which would later be known as the *Lavater Affair*.

The present article aims to analyze the way in which Mendelssohn represents his role as Socrates during the controversy, as well as its particular meaning, based on a reconstruction of the arguments presented in his “Open Letter to Lavater”, in his *Phaedo* and in his “Counter-Reflections”.

This will make it possible to elucidate, at the same time, the features of the “imagined community” by Mendelssohn in his reply to Lavater’s Christian project.

» *Keywords:* Christianity, Judaism, Imagined Community, Mendelssohn, Lavater

## > Introducción

Muy honorable señor,

No sé cómo puedo expresar mejor el gran respeto que me han inculcado sus magníficos escritos y su aún más excelente carácter —*aquel de un israelita en quien no hay engaño*—, ni cómo puedo retribuir el placer que disfruté en su amable compañía hace muchos años atrás,<sup>1</sup> que dedicarle la mejor investigación *filosófica* de las pruebas del *cristianismo* que conozco.

Estoy familiarizado con sus profundas percepciones, su inquebrantable amor por la verdad, su incorruptible imparcialidad, su tierno respeto por la filosofía en general y por los escritos *de Bonnet* en particular. No puedo olvidar esa dulce modestia con la que evalúa al cristianismo, a pesar de su lejanía de él. Y no puedo olvidar el respeto *filosófico* que, en una de las horas más felices de mi vida, le rindió al carácter *moral* de su fundador. Tan inolvidable y, al mismo tiempo, tan importante fue esto para mí que me atrevo a preguntarle, pedir e implorarle ante el Dios de la verdad, quien es su creador y padre como el mío, no leer esta obra con imparcialidad filosófica (porque ciertamente lo hará sin que tenga que pedírselo) sino más bien refutarla públicamente, siempre que no encuentre correctos los argumentos *esenciales* en apoyo de los hechos del cristianismo. Sin embargo, si los encuentra correctos, le pido e imploro hacer lo que la prudencia, el amor a la verdad y la honestidad le ordenan hacer, lo que *Sócrates* habría hecho si hubiera leído esta obra y la hubiera encontrado irrefutable.

Que Dios permita que usted difunda aún más verdad y virtud. Que Dios le permita experimentar todo el bien que mi completo corazón desea para usted.

Zúrich, 25 de agosto de 1769

Johann Caspar Lavater<sup>2</sup>

El 25 de agosto de 1769, Johann Caspar Lavater (1741-1801) envía a Mendelssohn esta dedicatoria, junto con la traducción de algunas secciones de la obra *Palingenesia filosófica (La Palingénésie philosophique)*<sup>3</sup> del filósofo y científico suizo Charles Bonnet (1720-1793).<sup>4</sup> En ella, Lavater desafia

---

<sup>1</sup> Sobre los tres encuentros previos entre Lavater y Mendelssohn entre 1763 y 1764, así como la declaración de Mendelssohn sobre su respeto por el carácter *moral* del fundador del cristianismo (Jesús de Nazaret), cf. Altmann, 1973: 201-204.

<sup>2</sup> En Mendelssohn, M. *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe* [en adelante JubA], 7: 3, énfasis original.

<sup>3</sup> El título completo de la obra de Bonnet es *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (1769).

<sup>4</sup> El envío contiene la traducción de Lavater (del francés al alemán) de los capítulos 16 a 22 de *Palingenesia filosófica* (bajo el título *Philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum. Samt desselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit der Menschen*), una parte del prefacio de Bonnet y una breve carta de presentación del propio pastor suizo. Mendelssohn recibirá este envío durante las fiestas judías de otoño, entre el 02 y 23 de octubre de 1769 (Zac, 1983: 223; Altmann, 1973: 209).

a Mendelssohn a refutar los argumentos de Bonnet sobre la verdad del cristianismo o, en caso contrario, como lo hubiese hecho Sócrates frente a la presencia de explicaciones irrefutables, expresar públicamente su aquiescencia y convertirse (Gottlieb, 2011: xv).<sup>5</sup> El desafío del pastor suizo dio lugar a una de las controversias más importantes del siglo XVIII, que más tarde sería conocida como el *Affair Lavater*.

Sin embargo, el pedido de que Mendelssohn se enfrente a aquellas pruebas metafísicas como *Sócrates lo habría hecho*, ya había sido cumplido de antemano por Mendelssohn, dos años antes, en su *Fedón o sobre la inmortalidad del alma (Phaedon oder über die Unsterblichkeit der Seele)* de 1767, obra que se convirtió muy pronto en un *bestseller* y fue traducida a diversos idiomas. Su reconocimiento le valió a Mendelssohn el título del “Platón alemán”, “Sócrates alemán” o “Sócrates de Berlín” (Altmann, 1973: 140; Bourel, 2004: 181; Leonard, 2012: 21). Aún más, en un intercambio con el duque Ludwig Eugen de Wurtemberg (1767-1768) en relación con el *Fedón*, Mendelssohn había anticipado la posición que unos meses más tarde tomaría en la controversia.<sup>6</sup> Por este motivo, será necesario detenerse en los argumentos esgrimidos por Mendelssohn en su *Fedón*, relacionados con su réplica al pastor suizo durante el *Affair Lavater*.

Mendelssohn responde a la dedicatoria en su “Carta abierta a Lavater”, fechada el 12 de diciembre de 1769.<sup>7</sup> En ella, debe enfrentarse a la posición delicada en la que había sido situado: por un lado, si ignora el desafío de Lavater, esto podría interpretarse como una admisión tácita de su incapacidad de refutar los argumentos de Bonnet, poniendo en duda la sinceridad de su compromiso con el judaísmo; si, por el contrario, refuta dichos argumentos, ello podría verse como un ataque al cristianismo, algo muy peligroso para un judío en aquella época (Gottlieb, 2011: 3-4). Su carta, sin embargo, logra neutralizar provisionalmente la estrategia de Lavater. Si bien Mendelssohn no puede permanecer en silencio, ni tampoco impugnar los argumentos de Bonnet, le queda un camino alternativo: dar las razones por las que no intentará una refutación y evitará toda controversia religiosa. Los motivos de esta decisión, expuestos en su “Carta abierta a Lavater”, serán analizados más adelante.

Mendelssohn intenta disuadir al pastor suizo de continuar con el desafío. Sin embargo, al final de su carta advierte que, de ser necesario, él es capaz de expresar públicamente algunos análisis críticos contra la obra de Bonnet y la causa que él defiende (JubA, 7: 16-17). Estas “Contra-reflexiones a ‘Palingenesis’ de Bonnet” (“*Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingénésie*”)<sup>8</sup>, que habrían sido escritas entre agosto y noviembre de 1769, no llegaron a ser publicadas durante la controversia (recién aparecerán en el siglo XIX), pero algunos argumentos serán utilizados en su “Carta abierta a Lavater”, en la correspondencia con Bonnet y con el príncipe Karl Wilhelm Ferdinand<sup>9</sup> y, años más tarde, en su obra *Jerusalem o Acerca de poder religioso y*

---

5 Mendelssohn deduce que Lavater lo insta a la conversión (JubA, 7: 7). Para una interpretación disímil según la cual el interés inicial de Lavater no era el de la conversión, y su decisión habría surgido como resultado de una idea relativamente espontánea y no como una idea pensada y planificada, cf. Luginbühl-Weber, 1994; Kohler, 2015: 22-24.

6 En particular, el rechazo de Mendelssohn al concepto cristiano de la fe como único camino para la salvación y la negación de ésta a la mayoría de los inconversos, tal como se analizará más adelante (Altmann 200-201).

7 Cf. “Schreiben an der Herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn” (JubA, 7: 7-17).

8 Cf. “*Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingénésie*” (JubA, 7: 67-106). Analizaremos aquí: JubA, 7: 90-106.

9 Acerca de este intercambio, cf. Altmann, 1973: 212-213; Gillo, 2014: 24; Feiner, 2010: 93-94.

*judaísmo (Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum)* de 1783 (Altmann, 1973: 213; Bourel, 2004: 236).<sup>10</sup>

El presente artículo tiene como objetivo determinar el significado otorgado por Mendelssohn al desafío de Lavater, así como su peculiar posicionamiento frente al pastor suizo. Para ello será necesario contextualizar, en primer lugar, la exigencia de Lavater al filósofo judío de examinar los argumentos de Bonnet sobre el cristianismo “como Sócrates lo habría hecho”. Un examen de la apelación a la *figura de Sócrates* resulta fundamental para esclarecer el significado filosófico-político de aquel desafío público. En segundo lugar, se analizará el modo en que Mendelssohn representa su papel de *Sócrates* durante la controversia, a partir de una reconstrucción de los argumentos expuestos en su “Carta abierta a Lavater”, en su *Fedón* y en sus “Contrarreflexiones”. Ello permitirá dilucidar los rasgos de la “comunidad imaginada” por Mendelssohn en su réplica al proyecto cristiano de Lavater.

#### > La disputa por la figura de Sócrates

Durante la segunda parte del siglo XVIII, y tras el predominio de Aristóteles en el mundo universitario y erudito alemán en las décadas previas, el platonismo alcanza un papel destacado en la historia de la cultura alemana. No obstante, es sobre todo Sócrates quien se convierte en el gran representante de la época ilustrada (Bourel, 2004: 181-182). Como afirma Bourel, “luteranos, calvinistas, católicos, filósofos y hombres de letras, teólogos y pedagogos, ‘revistas morales’ y *Gutachter* de la burocracia de la *Aufklärung*, celebran a ‘San Sócrates’” (182; trad. propia; énfasis original). Ahora bien, este retorno se enmarca en un proceso de reconfiguración de la propia conciencia nacional alemana (Bourel, 2004: 181). Como sostiene Leonard, la imagen de Sócrates se transforma en una figura privilegiada para la *comprensión de sí mismo* del hombre del siglo XVIII. En virtud de este proceso reflexivo de autoconfiguración, Sócrates deviene en el imaginario dieciochesco un símbolo de la *modernidad* (Leonard, 2012: 23). Mendelssohn no fue ajeno a esta reapropiación de la figura de Sócrates, tal como lo muestra su *Fedón*. Sin embargo, su desafío consistirá en presentar la figura pagana de Sócrates con el semblante de un judío ilustrado, redefiniendo al mismo tiempo la relación entre paganismo, judaísmo y modernidad. Asimismo, Mendelssohn buscará desligar a Sócrates de su reapropiación cristiana, con el objetivo de romper el nudo pretendidamente irremisible entre Ilustración y cristianismo.

El retorno al mundo antiguo, durante el siglo XVIII, supone un proceso crítico de reapropiación. El redescubrimiento de aquella figura como símbolo de la modernidad corre paralelo con la emergencia de lo clásico como disciplina y el desarrollo naciente de la filología. La disposición de nuevo material y el avance de un análisis más técnico del mundo clásico, promete liberar a Platón (y Sócrates) de las “malas interpretaciones” y dar un acceso más directo a las fuentes. Frente al Platón teológico, de la lectura patrística y plotiniana, un nuevo Platón filológico augura

---

<sup>10</sup> Si bien la disputa entre Mendelssohn y Lavater se extendió hasta las Pascuas de 1770, el presente trabajo sólo se detendrá en la respuesta inicial de Mendelssohn, así como en sus “Contrarreflexiones”. Sobre el intercambio posterior y las reverberaciones del conflicto, tras el fin de la disputa pública, cf. Altmann, 1973: 223-263.

una redención ilustrada de aquellas “deformaciones” hermenéuticas. Parece recuperarse así la historicidad de un Sócrates vivo, hacerlo retornar a su contexto pagano contra las exigencias cristianizantes de las lecturas posteriores (Leonard, 2012: 23-25). En su *Fedón* (1767), Mendelssohn reconstruye la biografía de Sócrates valiéndose de la retórica del aprendizaje filológico y situando sus propias reflexiones en el contexto de las opiniones académicas (Leonard, 2012: 34; Mendelssohn, 2006: 77). Ello no impide, sin embargo, que la Atenas del siglo V sea asimilada y emplazada en el siglo XVIII bajo el imaginario ilustrado. Mendelssohn rechaza una visión estática del pasado y pretende reflejar la relación dinámica entre la antigüedad y la modernidad (Leonard, 2012: 25, 35-36) Por ello, en el “Prólogo” del *Fedón* afirma que ha permitido que su Sócrates hablara “casi como un filósofo del siglo XVIII” (63). La posibilidad de este “anacronismo” queda justificado por el sentido mismo de la labor filosófica: “mi Sócrates no es el de la historia [...] La evidencia de los conceptos filosóficos y su conexión racional son efecto del tiempo y del permanente esfuerzo de muchas cabezas reflexivas [...] La filosofía ha experimentado últimamente días mejores” (208-209).<sup>11</sup>

Por otro lado, la figura dialógica y aporética de Sócrates parece oponerse al doctrinario Platón, y reflejar el escepticismo racionalista contra el espíritu creyente del platonismo y cristianismo (Leonard, 2012: 25). En el *Fedón* mendelssohniano, Sócrates emerge como un ciudadano del mundo animado por la pura luz de la razón que, sin sobreestimar los argumentos racionales frente a las prácticas de los sofistas, se compromete como hombre virtuoso con sus conciudadanos (Courthoys, 2015: 77). Sin embargo, el mundo cristiano también lucha por incorporar la imagen de Sócrates dentro de su propio escenario dramático. La representación del filósofo griego en sus últimas horas y su muerte, descritas en el *Fedón* de Platón, son asociadas muy pronto con el martirio de Cristo y como una prefiguración del Mesías (Leonard, 2012: 16).<sup>12</sup> Asimismo, la ignorancia socrática sirve para iluminar un escepticismo que, lejos de conducir por la senda de la investigación racional, convoca al “salto de la fe” y la conversión al cristianismo.

En su obra de 1767, por otra parte, Mendelssohn elige la figura de Sócrates como portavoz de las pruebas racionales sobre la inmortalidad del alma y la salvación de los hombres. Por un lado, coloca en la boca de un pagano un conjunto de pruebas que prescinden de la *revelación*, ganando su imagen para la causa de la Ilustración. Mendelssohn pretende situarse de manera consciente, frente a tales problemas, en un terreno distinto al de la revelación, tanto judaica como cristiana. 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). Lo que está en juego allí no puede ser patrimonio de una religión particular, pues atañe a la humanidad en su conjunto.

Mendelssohn decide no escribir su *Fedón* en hebreo, con el objetivo de resaltar el carácter universal del problema de la inmortalidad del alma por encima de toda reapropiación teológica (Rosenbloom: 1990: 57).<sup>13</sup> Si bien podría haber optado por obras dentro del judaísmo que

---

<sup>11</sup> Cf. “Anexo relativo a algunas objeciones que se le han hecho al autor” (Mendelssohn, 2006: 201-219).

<sup>12</sup> Sobre la proliferación de las representaciones de este *Sócrates mártir*, cf. Leonard, 2012: 26-27.

<sup>13</sup> La decisión de Mendelssohn, afirma Rosenbloom, habría estado motivada también por su deseo de evitar posibles controversias religiosas dentro de la comunidad judía, en especial, sobre temas tan sensibles como el de la inmortalidad del alma, la resurrección, el castigo eterno, entre otros. Sobre los posibles puntos controvertidos, cf. Rosenbloom 1990.

abordan dicha problemática, (cf. Rosenbloom, 1990: 63; Bourel, 2004: 220-221) su determinación por la “opción platónica” o “socrática”, pone de relieve su compromiso por evitar toda alternativa exclusivista. Incluso dentro del judaísmo, Mendelssohn elige un camino alternativo a la reapropiación *teologizante* del platonismo, que rastreaba una cadena ininterrumpida desde Platón, pasando por Pitágoras hasta Moisés, y según la cual la doctrina platónica sólo sería una reelaboración de la sabiduría del Antiguo Testamento (Leonard, 2012: 21-22, Bourel, 2004: 184). En este sentido, Mendelssohn intenta buscar un camino alternativo en el diálogo entre filosofía y judaísmo.<sup>14</sup>

Asimismo, contra las apropiaciones iniciáticas, esotéricas o místicas, el Sócrates mendelssohniano se dispone a indagar los argumentos racionales para la demostración de tales doctrinas (Leonard, 2012: 21).<sup>15</sup> En relación con este último punto, Mendelssohn se enfrenta al nuevo intento de reapropiación de la figura de Sócrates por el naciente *Sturm und Drang*. La *Memorabilia socráticas* (*Sokratische Denkwürdigkeiten*) de Johann Georg Hamann (1759) representa un buen ejemplo de este retorno místico a la fe y el sentimiento, contra la “tiranía de la Ilustración”. En ella, Hamann intenta destruir sarcásticamente la imagen ilustrada de Sócrates como representante de la razón. La ignorancia socrática se presenta, para él, como un ataque directo contra la arrogancia de la demostración, y una reivindicación de la experiencia inmediata de la fe (*Glaube*). A las pruebas de la inmortalidad del alma de un Sócrates racional, Hamann opone el “genio tutelar” de Sócrates que le inspira la certeza inmediata de su condición (Leonard, 2012: 27-29). Pero el genio socrático de Hamann, como afirma Leonard, no es propiamente un “griego”. Por el contrario, el filósofo sugiere una conexión entre Sócrates y Cristo: la ignorancia socrática, expresa Hamann, se vuelve tan fecunda como el “vientre de una virgen pura”. El entendimiento vacío de Sócrates es el vientre fértil del que surgirá Cristo, su ignorancia se ve compensada por la fe del cristianismo.<sup>16</sup> El genio tutelar, de este modo, “representa nada menos que la inspiración divina, la voz de la profecía a la que debemos recurrir cada vez que la razón resulta insuficiente” (Beiser, 2014: 31). En su reapropiación de Sócrates, Mendelssohn debe enfrentarse a esta genealogía y afinidad excluyente entre helenismo y cristianismo (Leonard, 2012: 29-30). La ingenua sinceridad de la ignorancia socrática contra la vanidad del saber, no implica para Mendelssohn un sometimiento a la revelación o al sentimiento, sino una prudencia teórico-práctica que rompe con la antinomia entre razón o fe.<sup>17</sup>

De este modo, la imagen de Sócrates se convierte, como sostiene Leonard, en una ambigua figura de la razón. Pues

cuando Mendelssohn eligió a Sócrates y cuando sus contemporáneos, por su parte, eligieron identificar a Mendelssohn con Sócrates, había más en juego que cualquier simple conflicto entre la Ilustración y la religión. El epíteto “Sócrates alemán” expresaba o, mejor, cubría una compleja serie de preguntas y angustias sobre el judaísmo y su relación tanto con la Atenas pagana como con el Berlín cristiano (2012: 22; trad. propia).

---

<sup>14</sup> Sobre algunas reapropiaciones de la figura de Sócrates en la tradición judía, cf. Bourel, 2004: 183-184.

<sup>15</sup> Como sostiene Bourel, una interpretación muy importante en Alemania del platonismo, de carácter iniciático, esotérico y cristiano, era representada por figuras como Hemsterhuis, Jacobi, Kleuker, Stolberg y Schlosser (184).

<sup>16</sup> Hamann intenta socavar el Sócrates de la razón, símbolo de la *Aufklärung*, y considerarlo como “el precursor de Cristo, el apóstol pagano de la fe contra la tiranía de la razón” (Beiser, 2014: 31).

<sup>17</sup> Cf. Cassirer, 1972: 184-185.

Si el siglo XVIII puede ser llamado la “era de Sócrates”, la figura del filósofo griego se presenta, sin embargo, como un símbolo *problemático* de la modernidad ilustrada y de su *comprensión de sí*. El propio Mendelssohn, en tanto “Sócrates de Berlín”, representa un símbolo ambivalente en el mundo ilustrado (Courthoys, 2015: 65) y no, por el contrario, un espejo transparente para el proceso de autoafirmación de la *Aufklärung*.

Ahora bien, la imagen de Sócrates se había transformado en el centro del desafío de Lavater a Mendelssohn en 1769: “Le pido e imploro hacer [...] lo que *Sócrates* habría hecho” (JubA, 7: 3; trad. propia; énfasis original). ¿Qué se jugaba en el “semblante socrático” de Mendelssohn tras el desafío público de Lavater? ¿Era una propuesta de conversión personal capaz de motivar aquella atención inusitada? ¿O había acaso en juego mucho más que una mera conversión? A través del “semblante socrático”, Mendelssohn se convierte en el lugar central de una disputa. Como símbolo privilegiado para la *comprensión de sí* del hombre del siglo XVIII, los contendientes proyectan sobre el “Sócrates de Berlín”, los propios deseos configurantes. Para comprender la relevancia del *Affair Lavater* es preciso presentar aquí una posible hipótesis de lectura. Lo que está en juego en el “semblante socrático” de Mendelssohn es el sentido de la *autoconfiguración* (*Selbstbildung*) comunitaria del siglo XVIII.<sup>18</sup> O, en otras palabras, a través del reflejo de Sócrates en el rostro de Mendelssohn, todos proyectan los deseos de su “comunidad imaginada”.<sup>19</sup>

Sin embargo, ¿no es el *Affair Lavater* una controversia fundamentalmente religiosa o, dicho de otro modo, no atañe a problemas teológicos antes que a un debate sobre la comunidad política? Durante la controversia, temas como la inmortalidad del alma, el pecado y la salvación, la relación entre razón y revelación, los milagros y su evidencia, entre otros, parecen apuntar en dicha dirección. Y, sin embargo, será el propio Mendelssohn quien desplace constantemente el centro de atención hacia el significado *político* del debate. Como otros pensadores del siglo XVIII, Mendelssohn tiene que realizar un rodeo aparente para acercarse al problema medular planteado por aquellas problemáticas teológicas.<sup>20</sup> Si bien no abandona por completo las explicaciones metafísicas tradicionales, como lo hiciera parcialmente en su *Fedón*, sus análisis suponen un cambio de dirección que ilumina la significación político-práctica de aquellos temas en disputa.<sup>21</sup> Ello no supone, sin embargo, la propuesta explícita de una teoría jurídico-política, lo que resultaría temerario para un judío en la Alemania de Federico el Grande. No obstante, es preciso indagar cómo los argumentos mendelssohnianos no sólo expresan una determinada perspectiva sobre la configuración de la comunidad política, sino que, al mismo tiempo, desnudan el sentido profundo del desafío de Lavater.

---

<sup>18</sup> Para un análisis de la noción de *Selbstbildung*, cf. Koselleck 2012.

<sup>19</sup> Utilizamos aquí el concepto de “comunidad imaginada” en un sentido diferente (histórico y metodológico) al que fuese popularizado por la obra *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* de Benedict Anderson. Por un lado, la disputa por la imagen de la “comunidad política” durante el *Affair Lavater*, precede al problema del nacionalismo que ocupa el interés del historiador irlandés. Por otro lado, el análisis se centra aquí, específicamente, en el sentido de la configuración *simbólica* de la “comunidad política” propuesta por los contendientes durante el debate, siguiendo la orientación metodológica de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer.

<sup>20</sup> Sobre este rodeo propio de los pensadores de la Ilustración, cf. Cassirer, 1972: 174-175. Acerca del rodeo *estético* de la “comunidad imaginada” por Mendelssohn, cf. Dreizik, 2015.

<sup>21</sup> Arias Pérez sostiene que Mendelssohn no se limitó a concebir los argumentos tradicionales sobre la inmortalidad del alma y la providencia bajo una forma nueva, sino que trató de “salvaguardar las ideas metafísicas más importantes a través de demostraciones que recurran al argumento práctico, algo que le convierte en un precursor de la filosofía crítica” (2014: 419).

> La inmortalidad del alma y su perfectibilidad: el acceso a la *ciudad justa*

Por lo tanto, habrá un *Flujo* perpetuo de todos los Individuos de la Humanidad hacia una mayor perfección o una mayor felicidad; pues un Grado de Perfección *adquirido* conducirá por sí mismo a otro *Grado*. Y debido a que la distancia de lo Creado a lo INCREADO, de lo Finito a lo INFINITO es infinita, se esforzarán continuamente por la PERFECCIÓN SUPREMA sin llegar a alcanzarla.  
(Bonnet, 1770: 446; trad. propia; énfasis original)

Lavater le dedica a Mendelssohn algunos fragmentos de *Palingenesia filosófica* de Charles Bonnet, considerados por el pastor suizo como una de las mejores pruebas conocidas acerca de la verdad del cristianismo. Estos fragmentos se encuentran inspirados en parte en la teodicea leibniziana y su concepción de la inmortalidad del alma y la perfectibilidad del hombre dentro del plan de la providencia divina. El propio *Fedón* de Mendelssohn, apreciado por Lavater, ya exponía aspectos centrales de la metafísica de Leibniz (63). A partir de su lectura de *Palingenesia filosófica*, Lavater había reconocido la inspiración leibniziana compartida por el científico suizo y el filósofo judío. Sin embargo, Mendelssohn realiza una peculiar reapropiación del pensamiento de Leibniz, cuyo contenido y consecuencias deben ser analizadas para comprender su propuesta filosófico-política o rasgos de su “comunidad imaginada”.

En el *Fedón*, Mendelssohn analiza dos problemas metafísicos centrales, el de la inmortalidad del alma y el de la teodicea.<sup>22</sup> Estos dos ejes deben ser comprendidos, sin embargo, en el marco del problema que aquí nos ocupa: su valencia para la configuración mendelssohniana de la “comunidad política”. En el tercer diálogo de su *Fedón*, Mendelssohn vincula dichas problemáticas con la existencia moral del hombre dentro de un sistema de derechos y deberes. Probar la inmortalidad del alma tiene un sentido *práctico* fundamental:

La esencia del hombre indica su destino que es desarrollarse en la perfección. [...] En tanto que existencia moral, el hombre adhiere a un sistema de derechos y deberes que sería absurdo y contradictorio si cesara de avanzar hacia la perfección. Entonces sin la inmortalidad del alma, no hay providencia divina (Bourel, 2004: 207-208, trad. propia).

Este argumento práctico contiene una serie de supuestos que resultan fundamentales para comprender la propuesta mendelssohniana. Por un lado, el alma del hombre adhiere a un sistema de derechos y deberes (y, por ende, está sometida a premios y castigos) y su vocación es la de un perfeccionamiento permanente (Mendelssohn, 2006: 178-179, 187, 191). Esta vocación, que es expresión de la providencia divina, no puede verse interrumpida con la muerte, ya que si Dios le otorga al alma humana ese empeño hacia la perfección, sería contradictorio para su bondad y sabiduría dejar este esfuerzo a mitad de camino (2006: 182-183, 192). Asimismo, si el hombre aceptara la hipótesis de la mortalidad de su alma, la vida se convertiría en un bien supremo que no querría sacrificar a ningún precio, no reconocería ni derechos ni deberes y

---

<sup>22</sup> Cabe recordar que la culminación del *Fedón* había sido impulsada por un intercambio epistolar, y mediante la publicación de una serie de escritos en las *Briefe*, entre Mendelssohn y Thomas Abbt en relación con el opúsculo *Reflexión sobre el destino [o vocación] del hombre (Betrachtung über die Bestimmung des Menschen)* de J. J. Spalding (1748). “Dudas sobre el destino del hombre” (*Zweifel über die Bestimmung des Menschen*) de Abbt, como “Oráculo concerniente al destino del hombre” (*Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*) de Mendelssohn, aparecen publicadas bajo condición de anonimato en las *Briefe* en 1764. Cf. JubA 5.1: 619-629 y JubA 5.1: 630-637, respectivamente.

dudaría de la providencia divina (2006: 183-188, 192). Como sostiene Bourel, “la primera parte del argumento es teleológico, la segunda indirecta, presenta las consecuencias de la negación de la prueba” (Bourel, 2004: 208).<sup>23</sup>

Ahora bien, Mendelssohn desplaza la problemática metafísica al plano de la moral y la política. El destino del hombre como ser racional es aquel de la perfección; desde que nace todo trabaja por este fin (2006: 178). Cuando entra en sociedad, el hombre recibe derechos y deberes, esto es, adhiere a una legislación que le impone premios y castigos. Sin embargo, este sistema no supone una interrupción del destino del hombre, pues este último sigue siendo su perfectibilidad (2006: 178-179). Esta vocación, no obstante, depende de la propia labor del hombre, que puede resumirse en el lema “conocimiento y virtud” (2006: 182). En su “Carta abierta a Lavater”, Mendelssohn afirma: “es una obligación para todo hombre mortal difundir el conocimiento y la virtud entre sus semejantes [...] tanto como esté a su alcance” (JubA, 7: 14; trad. propia). Si bien cada hombre debe desarrollar esta vocación individualmente, su aspiración tiene un sentido comunitario: el bien supremo de una *ciudad justa* es el de la dicha o felicidad de la raza humana.

En sus “Contrarreflexiones”, en las que analiza críticamente los argumentos de *Palingenesia filosófica* de Bonnet, Mendelssohn destaca el mensaje cristiano sobre la dicha futura. Esta nación, afirma, “se jacta de tener un testimonio fidedigno de que, por medios extraordinarios, sus antepasados recibieron de Dios las garantías más convincentes de su felicidad eterna” (JubA, 7: 90; trad. propia). Dicho mensaje, prosigue, se encuentra en acuerdo con la razón como con la doctrina religiosa revelada por Dios (JubA, 7: 90). Un testimonio semejante, que resulta útil, beneficioso y gratificante para la raza humana, sostiene Mendelssohn, no tendría necesidad de ser refutado (JubA, 7: 90). Así como en el *Fedón* el Sócrates mendelssohniano defiende la perfectibilidad del alma inmortal, dentro del plan de la providencia divina que garantiza la dicha eterna, la nación cristiana promovería este mismo mensaje a través del testimonio de su fundador: “las almas de la humanidad son inmortales y [...] Dios recompensa la virtud y castiga el vicio en una vida futura” (JubA, 7: 101; trad. propia). Mendelssohn reconoce que el extraordinario llamado del profeta de la nación cristiana, Jesús, a asegurar a la humanidad su eterna felicidad, coincide con la de otros profetas del Antiguo Testamento y maestros de tiempos posteriores (JubA, 7: 101). Este mensaje tan saludable para la humanidad, afirma, es un fundamento central del judaísmo, cuya verdad se recuerda incesantemente a través de la práctica de diferentes costumbres y ceremonias (JubA, 7: 101-102). De este modo, no habría razones para una controversia religiosa, ya que representaría una diferencia insignificante si se acepta este mensaje a través del testimonio de los profetas del Antiguo Testamento, de los rabinos, o del Nuevo Testamento (JubA, 7: 102).

Y, sin embargo, el tipo de garantía exigido para acceder a esta promesa de dicha eterna, podría representar un primer obstáculo que pone en riesgo el carácter *universal* del mensaje de salvación. Ello apunta a una posible restricción del acceso de las almas a la dicha futura. Respecto de su significado para la comprensión mendelssohniana de la “comunidad imaginada”, esto puede traducirse del siguiente modo: ¿quiénes pueden acceder a esta promesa de felicidad dentro de la ciudad justa? ¿Existen ciertas condiciones que permiten o impiden el acceso a este bien prometido a la humanidad?

---

<sup>23</sup> Sobre la división de la explicación del tercer diálogo del *Fedón* en tres argumentos, cf. Arias Pérez, 2014: 427-428.

En sus “Contrarreflexiones”, Mendelssohn sostiene que los maestros de la fe cristiana sólo aseguran la promesa de una felicidad eterna a quienes aceptan el testimonio histórico del cristianismo (JubA, 7: 90). De este modo, la salvación queda sometida a ciertas condiciones que el alma debe aceptar si ha de aspirar a la dicha futura. Mendelssohn remite a un conjunto de proposiciones de los libros doctrinales de los cristianos, que son presentadas como verdades fundamentales para esta 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). Si los hombres no aceptan estos artículos de fe, según esta perspectiva, sus almas no podrán acceder a la dicha futura y estarán sometidas a una condena eterna (JubA, 7: 90). Las condiciones que rigen el mensaje cristiano, a través del testimonio de su profeta Jesús, no sólo restringirían la universalidad de su promesa, sino que también se transformarían en grilletes para la razón (JubA, 7: 91).

Por un lado, Mendelssohn considera que sólo puede aceptar, rechazar o diferir el juicio sobre la verdad de una proposición, a través de su propia razón (JubA, 7: 93). No puede juzgar su verdad ni por la opinión de los demás, ni por misterios que deba creer pero no comprender (JubA, 7: 94-95). Tampoco pretende imponer, por tal motivo, su propia facultad de juzgar como regla de reflexión a otro ser racional (Zac, 1983: 246). Por otro lado, sostiene que la aceptación de estas doctrinas implicaría renunciar a su propia razón, pues le parecen diametralmente opuestas a lo que enseña el sentido común, la reflexión natural y las Sagradas Escrituras (JubA, 7: 93-94). Sin embargo, Mendelssohn decide no involucrarse en las polémicas doctrinales del cristianismo puesto que Bonnet, cuyos argumentos son objeto de sus “Contrarreflexiones”, no toma recurso del conjunto de estas proposiciones de su religión. (JubA, 7: 94). A pesar de su reserva, no obstante, Mendelssohn analizará críticamente algunas de estas doctrinas que afectan el proyecto de su “comunidad imaginada”.<sup>24</sup>

En consonancia con su defensa de la inmortalidad y perfectibilidad del alma, Mendelssohn se opone a la idea del pecado original. La posibilidad de que el alma inmortal se encuentre condicionada por la carga del pecado, la conminaría a aceptar aquellas condiciones requeridas para su salvación dentro del mensaje cristiano: la redención por medio de un intermediario, Jesús, hombre-Dios o Dios-hombre, y su sacrificio por la raza humana (JubA, 7: 92). Mendelssohn enfatiza el sentido práctico de su crítica a dichas proposiciones o doctrinas. Si el alma del hombre adhiere a un sistema de derechos y deberes, dentro de un camino constante de perfeccionamiento, no sería propio de un orden justo que una pena fuese ejercida no contra la persona culpable sino contra un inocente, aún cuando tomase voluntariamente este sufrimiento sobre sí mismo (JubA, 7: 96). Esto implicaría “justificar el principio de sustitución de las penas de un culpable por las de un inocente” (Zac, 1983: 249; trad. propia). Mendelssohn sostiene que según los conceptos del judaísmo “es injusto perdonar al culpable, y más injusto que el inocente sufra” (JubA, 7: 96; trad. propia). Asimismo, en el marco de una ciudad justa, el dogma cristiano de la redención se opone a “la reciprocidad del pecado y de la pena: la pena

---

<sup>24</sup> Mendelssohn se refiere al final de sus “Contrarreflexiones” a las disputas dentro de la tradición cristiana entre los atanasianos y las versiones no trinitarias del cristianismo que se difundieron durante el siglo XVII y XVIII, a partir de la interpretación de algunos de estos dogmas (Cf. JubA, 7: 100-106). Mendelssohn destaca ciertos puntos de contacto entre estas doctrinas no trinitarias del cristianismo y algunas concepciones del judaísmo referentes al derecho natural. Sin embargo, contra toda interpretación deísta o esperanza cristiana de conversión, el filósofo reconoce que ello no implica “absolver a la nación judía de su obligación con las leyes mosaicas” (JubA, 7: 101; trad. propia).

es, en efecto, un derecho para el pecador, porque el pecado es un obstáculo para su propia felicidad” (Zac, 1983: 249; trad. propia). Si alguien sustituye al infractor, éste no puede expiar su falta, lo que obstruye e impide su perfectibilidad y, por lo tanto, el plan de la providencia divina (Zac, 1983: 249). Por otra parte, la sabia bondad debe contemplar la debilidad del pecador en orden a la justicia retributiva, y no castigar el pecado en relación con la infinitud de su majestad, cuya ofensa llamaría a la venganza (JubA, 7: 96)<sup>25</sup> o a la “satisfacción sustitutiva” por el sufrimiento y sacrificio de un inocente. Por último, es conforme a la sabia bondad divina que el pecado del hombre puede ser reparado de otra manera que por el castigo (Zac, 1983: 249). Sin embargo, afirma, “si perdonar a un ser humano pecador está de acuerdo con la sabiduría [divina], entonces no se requiere ningún intermediario para asegurarle este perdón” (JubA, 7: 97; trad. propia). La doctrina del pecado original y el dogma cristiano de la redención adquieren una consecuencia práctica incompatible con la “comunidad imaginada” por Mendelssohn: el sometimiento del alma del hombre y su salvación a un poder externo, así como la pérdida de la responsabilidad individual como fundamento para la obtención de la dicha eterna y la felicidad comunitaria (Cf. Zac, 1983: 248).

Por otra parte, si Mendelssohn se opone al exclusivismo del mensaje cristiano acerca de la dicha eterna, según el cual sólo podrán acceder a la salvación aquellas almas que acepten el testimonio histórico del cristianismo a partir de su conversión, su crítica se hace extensiva a un posible exclusivismo judío. Mendelssohn sostiene que el judaísmo está libre de aquel celo misionero, teniendo de su lado la ley rabínica (Altmann, 1973: 216). La sentencia rabínica que asigna a los “justos” o “piadosos” un lugar en el mundo venidero,<sup>26</sup> es compatible con aquel mensaje universal que garantiza la dicha eterna a toda la humanidad independientemente de su confesión, con el único requisito de respetar las leyes naturales y la religión de los patriarcas (leyes noájidas) (JubA, 7: 11; JubA, 7: 97-98).<sup>27</sup>

Sin embargo, Mendelssohn debe acudir aquí a su propia interpretación, ya que la codificación de Maimónides de esta sentencia, que se había convertido en la doctrina judía aceptada, define a los piadosos de los gentiles como aplicable sólo a quienes sigan las leyes noájidas por obediencia al mandato de Dios tal como se expresa en la Torá (Altmann, 1973: 217). Si, por el contrario, siguen estos preceptos solamente por el uso de su razón, pueden ser llamados “sabios” y no “piadosos”, lo que impide su derecho a la dicha eterna (Altmann, 1973: 217). Mendelssohn afirma: “Maimónides, en su tratado sobre el arrepentimiento, asume que las almas de los impíos serán aniquiladas, [...] y lo considera como el más severo de todos los castigos posibles”

---

25 Mendelssohn rechaza la visión del sufrimiento eterno pues el castigo sólo se aplica para el bienestar del pecador (cuando se cumple esta meta, el castigo cesa) y no como un medio de venganza (Rosenbloom, 1990: 72).

26 En una nota a pie, Mendelssohn incluye junto a “hijos de la salvación eterna” (*Kinder der ewigen Seligkeit*) las palabras en hebreo תומרי יריסח בלונה, que pueden ser traducidas como “justos entre las naciones”. Al “usar la jerga de la Ilustración como *tugendhafte Männer von anderen Nationen* (hombres virtuosos de otras naciones), [...] [Mendelssohn] buscaba promover [...] un concepto de redención inclusivo preexistente dentro del judaísmo” (Gillo, 2014: 17; trad. propia; énfasis original).

27 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 noájidos, 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 Noé de comer animales vivos (Altmann, 1973: 217; Gottlieb, 2011: 9). 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.

(JubA, 7: 96; trad. propia).<sup>28</sup> Spinoza había concluido, a partir de la lectura de una versión corrupta del texto de Maimónides, que la doctrina judía le negaba incluso a aquellos gentiles el carácter de “sabios”, por lo que la bienaventuranza sólo estaba garantizada para quienes siguieran las leyes noájidas como preceptos revelados a Moisés por intuición profética, esto es, como leyes reveladas (Altmann, 1973: 217). Mendelssohn se niega a una interpretación exclusivista del mensaje acerca de la perfectibilidad del alma y la dicha eterna, considerando las leyes de Noé o “religión de los patriarcas” como idénticas a la ley natural.<sup>29</sup> A los hombres justos de todas las naciones les está garantizada la felicidad eterna, su destino no está condicionado por la revelación. Mendelssohn recupera el espíritu de su *Fedón*, en el cual un pagano, Sócrates, era vocero de aquel mensaje universal sobre la vocación y salvación de la humanidad, que no dependía de la conversión a una religión revelada (Altmann, 1973: 217-218).

Mendelssohn no exige como condición de acceso a la *ciudad justa* la conversión de los hombres, cuyo exclusivismo cerraría la esperanza de su felicidad. Por el contrario, extiende la universalidad de su “comunidad imaginada” más allá de las fronteras de la religión revelada. En su “Carta abierta a Lavater”, Mendelssohn reconoce que si grandes hombres como Confucio o Solón vivieran entre sus contemporáneos, jamás pensaría en la ridícula idea de querer convertirlos. Pues quien guía a la virtud a otras personas no puede ser condenado en la próxima, algo que se opondría a la justicia divina (JubA, 7: 12). Asimismo, en tanto la conversión no es un requisito para la perfectibilidad del alma y su salvación, para el ejercicio de la virtud y el logro de la felicidad eterna, es preciso refrenar el celo misionero. Mendelssohn opone los principios del judaísmo, según los cuales no debería intentar convertir a nadie que no haya nacido bajo su ley (JubA, 7: 10), con el espíritu conversista cristiano.<sup>30</sup> No es necesario, sostiene, enviar misiones a las Indias o Groenlandia para predicar la propia religión a estos pueblos distantes. Estos pueblos no sólo son capaces de observar la ley natural, sin depender de la revelación, sino que parecen observarla mucho mejor que los propios europeos (JubA, 7: 12).<sup>31</sup> La dicha eterna del alma inmortal no depende de la observancia de las leyes reveladas y, por ende, de su conversión. Todas las naciones de la tierra pueden alcanzar la felicidad a partir de la práctica de la virtud y el conocimiento. Las puertas de la ciudad justa están abiertas para toda la humanidad.

---

28 Mendelssohn crítica “la idea de condena o penas eternas, vinculada en ciertos teólogos cristianos a la idea de la predestinación, [como] incompatible con la función reparadora de la pena que, en la medida en que [si] no es indispensable para la felicidad del pecador, ya no tiene su razón de ser” (Zac, 1983: 249-250, trad. propia).

29 Si bien Mendelssohn se apoya en la autoridad del rabino Jacob Hirsche, esto es, Jacob Emden, éste no seguirá la lectura propuesta por el filósofo judío. Mendelssohn replica, en su carta a Emden (26 de octubre de 1773), que excluir de la salvación a los justos entre los gentiles equivaldría a una injusticia por parte de Dios (Altmann, 1973: 217-218): “¿Deberían estar todos los habitantes de la tierra, excepto nosotros, condenados a la perdición a menos que creyeran en la Torá, que fue entregada como herencia sólo a la congregación de Jacob? [...] ¿Dios entonces gobierna tiránicamente a sus criaturas, aniquilando y borrando sus nombres, aunque no cometieron ninguna injusticia? ¿A esto se le llama ‘razonamiento correcto’?” (JubA, 19: 178, trad. propia).

30 Mendelssohn cita el caso de Jean François Marmontel, como un ejemplo de la intolerancia cristiana, cf. JubA, 7: 12; Altmann, 1973: 219.

31 Altmann recuerda que este punto de vista ya era común entre las críticas anticlericales en el mundo culto europeo, animado por los numerosos informes de viajes a civilizaciones del Lejano Oriente, y presente también en escritos filosóficos como “Profesión de fe del Vicario Saboyano” del *Emilio o De la educación* (1762) de Rousseau (cf. Altmann, 1973: 218-219; Rousseau, 1990: 412, 415). Para Sorkin, Mendelssohn parece haber representado (consciente o inconscientemente), durante el *Affair Lavater*, la “Profesión de fe del Vicario Saboyano” (106, 108). Del mismo modo, el ejemplo de Mendelssohn parece seguir la tradición leibniziano-wolffiana en la que existía un reconocimiento de los pueblos del Oriente: “Leibniz había llamado la atención sobre la cultura china, y Wolff, en una conferencia sobre la sabiduría china, celebró a Confucio como el profeta de una moral pura y lo colocó junto a Cristo” (Cassirer, 1972: 189). En virtud de la recuperación por parte de Mendelssohn de esta perspectiva crítica, Goetschel sostiene que en las “Contrarreflexiones” “cualquier visión eurocéntrica u otro tipo de visión limitada [...] es, por lo tanto, principalmente cuestionada y se exhibe como opuesta tanto a la verdadera religión como a la razón” (125; trad. propia).

En el tercer diálogo de su *Fedón*, el filósofo judío expone esta concepción de la inmortalidad del alma y la providencia divina, a través del diálogo entre Sócrates y sus amigos. La perfectibilidad es un camino infinito abierto para todos los hombres. Contra todo exclusivismo, “no existe una línea divisoria que los separe en distintas clases” (2006: 171), “todos los espíritus finitos tienen aptitudes [...] que se desarrollan ejercitándolas y acaban siendo más perfectas” (2006: 172). Todas estas perfecciones son adquiridas poco a poco y las diferencias sólo consisten en grados imperceptibles, en un más o menos, que no contradicen la vocación común (2006: 171-172). En su defensa de este destino compartido y universal, el Sócrates mendelssohniano afirma: “incluso el mayor de los impíos jamás ha conseguido actuar directamente contra su propio destino” (2006: 172). Y en un pasaje que recuerda la “insociable sociabilidad” (“*ungesellige Geselligkeit*”) de Kant, así como el optimismo leibniziano (Zac, 1983: 230), prosigue: “Por más que se resista y se oponga con la mayor de las obstinaciones, su misma resistencia tendrá como fundamento un instinto congénito, originalmente bueno, y que simplemente se ha corrompido por un uso equivocado” (2006: 173).<sup>32</sup>

Esta vocación de perfectibilidad de todas las almas forma parte del plan de la creación. Si bien no nace con habilidad, instinto natural, ni destino (*Geschick*) congénito, sostiene Mendelssohn, el hombre es compensado con el esfuerzo y capacidad de perfeccionarse (2006: 178). La posibilidad de un progreso hacia un mayor grado de perfección presupone, sin embargo, que se puedan mejorar o empeorar aquellas habilidades aprendidas y que puedan transmitirse (2006: 176).<sup>33</sup> Este movimiento de perfeccionamiento que aspira infinitamente a la sabia bondad del creador, no representa, por lo tanto, una progresión homogénea y lineal.<sup>34</sup> La vocación o destino del hombre como aspiración debe ser comprendida en el marco de la compleja relación entre el desarrollo individual de sus facultades y el contexto social, cultural y político que posibilita o impide dicho desarrollo, tal como se analizará en el próximo apartado.

Mendelssohn rechaza toda forma de comprender el acceso de las almas a la dicha eterna fundada en la *revelación* de una verdad, y enfatiza la responsabilidad del hombre en su camino de perfeccionamiento. Frente al ideal de la conversión como llave de acceso a la salvación individual y comunitaria, Mendelssohn recupera el papel de la agencia humana y la tarea permanente de una razón teórica-práctica universal como fundamento de su “comunidad imaginada”.

---

32 Un argumento similar se encuentra en su “Oráculo concerniente al destino del hombre” de 1764 (cf. 2018: 249). Mendelssohn se opone a cualquier perspectiva decadentista del desarrollo moral de la humanidad, sin presuponer un progreso lineal, homogéneo y necesario, así como a la posibilidad de que la crítica a los abusos y deficiencias de la socialidad revierta en una condena de la socialidad misma. Esta última crítica puede apreciarse en la temprana recepción de Mendelssohn de la obra de Rousseau (cf. Bourel, 2004: 113-119), en especial su *Segundo discurso sobre la desigualdad*. Como sostiene Erlin, “el ideal de desarrollo individual de Mendelssohn es simultáneamente una afirmación sobre la forma ideal de organización social, ya que un desarrollo completo de las capacidades individuales sólo es posible dentro de un determinado contexto social” (2002: 88; trad. propia).

33 En este pasaje, el Sócrates mendelssohniano reivindica, por un lado, la posibilidad de un progreso no lineal en el perfeccionamiento y, por el otro, la necesidad en este proceso de la *transmisión*. Con relación a este último punto, Mendelssohn reconoce la importancia de la cultura y de la historia en su ideal de perfectibilidad. Por ello, no es posible referirse a un enfoque abstracto de la naturaleza humana por parte de Mendelssohn, desentendiéndose del papel de la historia y de la cultura. Para una contraposición con nuestra perspectiva, cf. Beiser 2011, y su interpretación del debate entre Mendelssohn y Herder de 1769 con relación al *Fedón*.

34 En este sentido, Mendelssohn enfatizará las *condiciones efectivas* que permiten o impiden el cumplimiento de este ideal de perfectibilidad, tal como se analizará en el siguiente apartado. Respecto de la crítica de Mendelssohn a la teleología lineal del progreso humano, cf. Erlin, 2002.

> Mendelssohn y la razón teórico-práctica universal como fundamento de la “ciudad justa”

¡Oh, hombre, busca tu lugar en este mundo! ¿Y tu vocación? Consulta tanto a la razón como a la experiencia. Estudia la raza humana, tanto lo que debería ser como lo que es. [...] Todos reclaman la misma vocación. Una vez que hayas convocado todas estas voces, siéntate a la sombra del arce socrático y compara [...]. El universo inconmensurable cumple las intenciones de Dios. [...] Pero hay algo en tí que es especial, por el cual eres humano. A través de la práctica tú puedes –y tú debes volverte más perfecto. [...] Tus facultades trabajan constantemente en su propia mejora. [...] [Y No pienses que esta vida es solo una preparación, que la vida futura es solo un fin en sí mismo.

Ambos son medios; ambos son fines  
(Mendelssohn, 2018: 249-250; trad. propia).

En oposición al afán misionero de Lavater y su exhortación a la fuerza del amor cristiano, Mendelssohn apela a un mandamiento de la razón: “es una obligación natural para todo hombre mortal difundir el conocimiento y la virtud entre sus semejantes y eliminar sus prejuicios y errores tanto como esté a su alcance” (JubA, 7: 13; trad. propia). Mendelssohn recupera así su caracterización de Sócrates, expuesta en el *Fedón*: “[Sócrates] volvió a su ciudad y empezó [...] a instruir a sus conciudadanos en la virtud y en la sabiduría” (69). Si lo que está en juego es la felicidad de la raza humana, es preciso que el conocimiento y la virtud se mantengan en un equilibrio dinámico pero complementario. Ni la teoría puede desentenderse de la vida práctica o imponerse a ella, ni la vida práctica servir de único criterio y negar la función de la teoría. Mendelssohn reconoce el valor de un equilibrio entre la prudencia y el amor a la verdad, para la configuración de una ciudad justa. El filósofo afirma: “nunca podré repetir esto lo suficiente, la justicia es *bondad sabia (weise Gütigkeit)*” (JubA, 7: 96; trad. propia; énfasis original).

Respecto de la tensión entre el ideal de difusión de conocimiento y la atención a los principios que rigen la vida práctica, Mendelssohn distingue entre aquellos prejuicios que están en directo conflicto con la felicidad de la raza humana, y aquellas opiniones erróneas que pueden ser provisionalmente toleradas (JubA, 7: 13). En el primer caso, afirma Mendelssohn, la influencia de aquellos sobre la moral de los hombres es tan perniciosa que no puede esperarse ningún beneficio de ellos y deben ser combatidos abiertamente. Ya sea por perturbar la paz o la alegría, ya sea por aplastar cada semilla de lo que hay de verdadero y bueno en las personas antes de que brote, el fanatismo, la misantropía y el espíritu de persecución, por un lado, la irreflexión, la voluptuosidad, el librepensamiento inmoral, por el otro, no admiten concesión (JubA, 7: 13). Estos prejuicios no deben ser tratados de la misma forma que otras opiniones erróneas, porque ellos le niegan la posibilidad de la felicidad a una parte de la humanidad. El conocimiento tiene un deber ineludible de combatir públicamente estos prejuicios que ponen en riesgo las condiciones de posibilidad de una vida práctica que aspira a su perfectibilidad y, con ello, a la dicha eterna. Ya en su *Fedón*, Mendelssohn expresaba este criterio a través la figura de Sócrates: “[Sócrates] parece haber tenido presente la siguiente máxima. Toda falsa doctrina u opinión que condujera claramente a la inmoralidad y, por tanto, fuera contra la felicidad del género humano, no la respetaba en absoluto, sino que la combatía [...] en público” (71).

Sin embargo, el conocimiento también debe refrenar su amor por la verdad al verse interpelado por la prudencia. Existen ciertos principios teóricos que pueden juzgarse como erróneos pero que, además de estar demasiado alejados de los asuntos prácticos para ser inmediatamente perjudiciales, constituyen por su generalidad la base sobre los cuales un pueblo que los aprecia ha construido su sistema de ética y vida social. Mendelssohn sostiene que discutir públicamente tales preceptos sin que otros aceptados como verdaderos ocupen previamente su lugar no es aconsejable, pues sería como remover los cimientos de este sistema para ver si son firmes y seguros sin apuntalar previamente el edificio (JubA, 7: 13-14). La duda escéptica debe encontrar un límite frente a la prudencia práctica: la destrucción de un sistema de ética y vida social en nombre de la verdad no significa *ipso facto* la felicidad de la humanidad. En este sentido, Mendelssohn considera que se está obligado a permanecer en silencio frente a los prejuicios nacionales y opiniones religiosas erróneas de sus conciudadanos, siempre que estos errores no conduzcan directamente a la destrucción de la religión *natural* o ley *natural*, sino que estén conectados *accidentalmente* a la promoción del bien (JubA, 7: 14). Como el Sócrates mendelssohniano quien "dejaba en paz una doctrina que, siendo falsa sólo teóricamente, no podía producir en las costumbres tan grandes daños" (2006: 71).

Pero, al mismo tiempo, advierte que la fundamentación del sistema moral y la promoción del bien se asientan mejor en la verdad que en el prejuicio, aunque agrega inmediatamente, *siempre que esta verdad sea reconocida* (JubA, 7: 14). Por un lado, su criterio no supone una renuncia a la búsqueda de principios teóricos que puedan servir como fundamentos más seguros para el sistema práctico. Mendelssohn no subordina el conocimiento a un principio utilitario basado en el mantenimiento del *status quo*. Por otro lado, es necesario encontrar los medios para que otros principios más seguros sean aceptados por aquellos que aprecian esos principios que se juzgan como erróneos.

Empero, el conocimiento no sólo se dirige hacia los principios teóricos que fundamentan la vida práctica, sino también hacia la propia praxis de la comunidad. La tarea permanente de una razón teórico-práctica exige conocer las condiciones específicas de la comunidad presente que puedan poner en peligro el ejercicio libre de la razón, en tanto garantía del ideal ilustrado de debate y configuración de lo público, así como entrar en conflicto directo con la felicidad de la raza humana. Este eje resulta central para comprender la posición inicial del filósofo judío durante la controversia con Lavater. Frente al desafío del pastor suizo, Mendelssohn había quedado en una situación incómoda: una refutación o silencio excesivo podían ser tomados como un desprecio, ataque o concesión al cristianismo. Él decide entonces tomar un camino alternativo: dar las razones por las que no intentará una refutación y evitará toda controversia religiosa. En su carácter de *judío* ilustrado, Mendelssohn distinguirá entre el *ideal* del debate público y las *condiciones efectivas* en las que se lleva a cabo dicho debate. Su decisión de no involucrarse públicamente en una controversia religiosa, se asienta sobre una revisión crítica de la *situacionalidad* del ideal ilustrado de comparecer ante los ojos del público.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Ante el desafío del pastor suizo, afirma Goetschel, "Mendelssohn responde con el examen de las implicancias teológicas y políticas que informan el celo misionero de Lavater [...] Esta estrategia contrarresta la peculiar estrategia de Lavater de utilizar la publicidad para controlar, en lugar de permitir, un debate sobre la religión" (123; trad. propia).

Mendelssohn reconoce que las condiciones vigentes de la Prusia cristiana de su época, así como su papel de “Sócrates judío ilustrado”, han de reconfigurar el escenario en que puede ejercer la razón teórico-práctica. La prudencia demanda conocer el contexto contemporáneo en el que en tanto judío puede pronunciarse ante los ojos del público, esto es, ante “los ojos de la nación dominante”. Asimismo, le exige tener conciencia de su rango en la vida civil, para medir el alcance público de su voz.

Por ello, el filósofo judío recuerda las circunstancias domésticas en la que viven los israelitas y que proporcionan un motivo suficiente para evitar cuidadosamente toda controversia religiosa. Mendelssohn se reconoce como “miembro de un pueblo oprimido que debe rogar por protección apelando a la benevolencia de la nación dominante, protección que no se recibe [...] sin ciertas restricciones” (JubA, 14-15; trad. propia). La necesidad de los judíos de renunciar a ciertas libertades que son garantizadas –según el ideal ilustrado– a todo ser humano, con el fin de ser tolerado y protegido, expresa los condicionamientos efectivos de la libertad de expresión de quien debe declarar ante los ojos de la nación dominante. Sin embargo, esta renuncia relativa se mide con prudencia asimismo en el contexto de una situación menos favorable para los judíos en otros estados. La tolerancia respecto de la práctica religiosa o libertad de culto en Prusia, así como de ciertas actividades económicas, es preferible a las condiciones de completa intolerancia que impiden incluso el derecho de residencia en otras naciones. Éste es el caso, recuerda Mendelssohn, de la propia ciudad de Zúrich de la que proviene Lavater, y cuyas leyes parecen reflejar un menor *amor* a la humanidad.<sup>36</sup>

Mendelssohn alude también a otras limitaciones que deben tolerar sus correligionarios en la Prusia de su tiempo. Él advierte que si desde su juventud se ha consagrado a la investigación en materia de filosofía, bellas artes y ciencia, no ha sido por una mera práctica erudita o de placer que le reportaran un beneficio personal. Las razones que aduce Mendelssohn para afirmar el carácter *desinteresado* de su investigación, se derivan de su posición como judío. Mientras que el estudio de las ciencias no puede traerle a un israelita, en las condiciones vigentes de Prusia, una ventaja temporal,<sup>37</sup> la aplicación a las bellas artes no deriva del placer en el libre juego de las facultades pues, en el rango asignado a los judíos en la vida civil de su época, el ejercicio de estos poderes mentales lejos está de ser una práctica libre.<sup>38</sup>

En su decisión de absolverse de toda controversia religiosa, asimismo, Mendelssohn no sólo expone la frágil situación legal de los israelitas y su desigualdad social y económica, sino también

---

36 Zúrich había expulsado a los últimos judíos en 1634 y no permitiría su residencia hasta 1863 (Hochman, 2014: 134). Durante el siglo XVIII, los judíos no cuentan con el derecho de residencia en estados como Baviera, Sajonia y Wurtemberg. Asimismo, las condiciones de los judíos en Prusia no son tan extendidas como lo sugiere Mendelssohn. El derecho de residencia y su transmisión de padres a hijos, sólo correspondía a las categorías más altas, a las cuales el propio Mendelssohn no accedió a pesar de su fama. A esta situación desfavorable se sumaba una presión económica derivada del cobro de numerosos impuestos extraordinarios y otras obligaciones y restricciones legales. (Gottlieb, 2011: 13) De hecho, el estado exacto de Mendelssohn era el de un “*au erodentlicher Schutzjude*” o “judío protegido sin privilegios”, a quien se le concedían derechos de residencia en virtud de ejercer una profesión útil (Sorkin, 2017: 106-107). En un pasaje de sus “Contrarreflexiones”, Mendelssohn expresa con vehemencia esta condición desigual de los israelitas: cf. JubA, 7: 104.

37 Mendelssohn no accederá jamás a una cátedra y, a pesar del deseo de la Academia de las Ciencias de Berlín de tenerlo como miembro ordinario de la clase de filosofía especulativa (carta de Sulzer a Mendelssohn, del 7 de febrero de 1771), no será finalmente propuesto como candidato y su nombre no figurará en la lista enviada a Potsdam para la decisión final de Federico (Bourel, 2004: 252-253). Sobre los detalles de la elección y la construcción de la leyenda según la cual Mendelssohn había sido postulado por los miembros de la Academia, pero rechazado por Federico debido a su condición de judío, cf. Bourel, 2004: 252-254.

38 Sólo dos meses antes de que estallará el conflicto entre Mendelssohn y Lavater, Lessing se refería, en correspondencia con Nicolai, a las limitaciones de la libertad de expresión sobre asuntos políticos (derechos de los súbditos, explotación y despotismo) en Prusia, al carácter servil de este país en relación con otras naciones europeas (Gillo, 2014: 20).

pone de relieve aquella fuerza que pone en duda, antes de todo argumento, la confianza en la propia expresión libre de los judíos: el poder del *prejuicio*. Mendelssohn enumera algunos de los prejuicios característicos, esgrimidos por la nación dominante, contra la obstinación de los israelitas de permanecer fieles a la religión de sus padres: el miedo a los correligionarios,<sup>39</sup> la testarudez, la pereza, el apego a ideas habituales (JubA, 7: 9),<sup>40</sup> su materialismo<sup>41</sup>. En definitiva, la desconfianza frente a la palabra o expresión del judío que, por debilidad interna o yugo externo,<sup>42</sup> puede refrenar aquella verdad que se le revela e impone, permaneciendo atado a su religión.

En su *Fedón*, Mendelssohn recuerda el 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), plasmada en *Las nubes* de Aristófanes. Mendelssohn, como el “Sócrates de Berlín”, debió enfrentar sin embargo una paradójica caricaturización. Por un lado, aquellos que veían en él al judío materialista que por interés económico defendía el *status quo*, así como al obstinado israelita que por miedo a los correligionarios, la testarudez, la pereza, el apego a ideas habituales, se mantenía fiel a la religión de sus padres (JubA, 7: 9). La caricatura del Sócrates *judío* ponía en riesgo la *confianza* en la libre expresión del Sócrates *ilustrado* ante los ojos del público. Por otro lado, aquellos que proyectaban sobre el “semblante socrático” del judío ilustrado, los deseos regenerativos del amor cristiano y su celo misionero. Así, Lavater alabará unos años más tarde la profundidad de los ojos de Mendelssohn sobre los que se asienta, según sus palabras, *un alma socrática (eine Sokratische Seele)* y verá sobre su rostro “el hijo de Abraham que un día reconocerá y adorará, junto a Platón y Moisés, ¡el maestro crucificado de la Gloria!” (1775: 244; trad. propia).

Mendelssohn debe expresar *en primera persona* su adhesión y compromiso con el judaísmo, no por un acto de fe, sino por el ejercicio de una razón teórico-práctica que no sólo habría juzgado los principios de su religión en el pasado sino que también permanece juzgándolos en el presente (JubA, 7: 8). Él refuerza su posicionamiento como un Sócrates judío ilustrado ante los ojos de los prejuicios dominantes, recordando su dedicación al autoexamen en materia religiosa desde hace largo tiempo: “mi investigación ha fortalecido mi convicción sobre la religión de mis padres [...] He leído, comparado, reflexionado y tomado una posición” (JubA, 7: 10; trad. propia).

En el *Fedón*, Mendelssohn menciona la actitud de Sócrates al asistir a la representación de la comedia de Aristófanes:

---

39 Zac sostiene que Mendelssohn no estaba cediendo a la presión de los líderes judíos y, contextualizando las circunstancias del debate, afirma: “Berlín no es Ámsterdam y Mendelssohn no es Spinoza” (1983: 224, trad. propia).

40 Mendelssohn evoca algunas tradicionales críticas cristianas y deístas contra el judaísmo, a quien se acusa de religión legalista, particularista, retrógrada, supersticiosa y no emancipada de sus textos bíblicos fundacionales (Hochman, 2014: 133). Sobre algunas obras antisemitas de la época que difundían tales prejuicios y otros similares, cf. Altmann, 1973: 216, 235-237, 249-251; Bourel, 2004: 241-243.

41 Durante su controversia con Lavater, Mendelssohn fue acusado de un velado interés económico en su defensa del judaísmo. J. B. Kölbele “insinúa que Mendelssohn permanece judío únicamente para disfrutar de los beneficios materiales procurados por su empleo con un rico judío [Bernhard] y ‘sin dudas’ de las acciones de una empresa comercial judía” (Bourel, 2004: 241-242; trad. propia).

42 Otra posible razón para la desconfianza en su palabra podría derivar de la posición desigual de Mendelssohn en la Alemania cristiana. En tanto Sócrates *judío* que debe declarar antes los ojos de la nación dominante, el miedo a la persecución actuaría como un impedimento para expresar sinceramente sus puntos de vista sobre el cristianismo. Altmann recuerda que en “Profesión de fe del Vicario Saboyano” (*Emilio o De la educación*), Rousseau se refiere a las condiciones desiguales en las que viven los judíos y que les impiden expresarse libremente acerca del cristianismo (Rousseau, 1990: 411-412; citado en Altmann, 1973: 226). Este argumento será retomado por un simpatizante de Kölbele, el teólogo Gottfried Less, en una reseña a la “Carta abierta a Lavater” de Mendelssohn (Altmann, 1973: 238-239, 797).

Él apareció en medio de la escena y permaneció de pie, hasta el final de la obra, en un sitio donde todos lo podían ver y compararlo con su copia. Este golpe fue mortal para el autor y su comedia. Las ocurrencias burlescas ya no tuvieron ningún efecto, pues la presencia de Sócrates suscitaba respeto y una especie de admiración por su valentía (75).

Del mismo modo, la presencia del “Sócrates alemán” suscitaba suficiente respeto en la escena pública ilustrada para refrenar el espíritu misionero de algunos, así como para motivar la reprimenda contra los prejuicios desembozados de otros. Y, sin embargo, Mendelssohn era consciente de que las pasiones motivadas por la caricaturización de los israelitas no podían ser contrarrestadas plenamente por la mera presencia de un judío ilustre, al reconocer la enorme eficacia del poder de los prejuicios.

En el *Fedón*, Mendelssohn analiza la relación entre las supersticiones de los griegos y sus consecuencias en la vida práctica y en el ejercicio de la justicia. El filósofo judío sostiene que en el tiempo de Sócrates, 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 (2006: 78). Sócrates se enfrentaba a estas “amenazas de los poderosos y la ira del populacho exaltado” (2006: 78), cuando advertía una injusticia infame contra hombres inocentes. La preocupación intelectual de Sócrates, sostiene Mendelssohn resaltando el carácter teórico-práctico del ideal racional socrático, era la felicidad del género humano, y cualquier prejuicio o superstición que pusiera en riesgo este derecho lo impulsaba a declararse en contra, a pesar de la posibilidad de sufrir amenazas o vejaciones (2006: 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 ponen en riesgo la dicha de los seres humanos dentro de la ciudad. Esta amenaza no puede ser vencida por una simple voluntad heroica de un hombre ilustre: “a pesar de todo, sus esfuerzos [de Sócrates] en favor de aquéllos [hombres inocentes] fueron infructuosos” (2006: 78). Las supersticiones pervierten las costumbres y generan credulidad e inconsistencia en los hombres (2006: 81). Estos prejuicios tan perniciosos para el género humano, y que pronto derivan en fanatismo y persecución, exigen un trabajo permanente de resistencia, así como una tarea que trasciende la heroicidad de una voluntad individual.

En su “Carta abierta a Lavater”, Mendelssohn advierte que el poder de los prejuicios, que arraiga en las costumbres y configura las pasiones, no sólo se expresa a través de la ira y las amenazas, sino también en el amor y deseo de conversión. Al preguntarse por las razones que llevaron a Lavater a considerar los argumentos de Bonnet como irrefutables para sus ojos, para los ojos de un Sócrates judío ilustrado, Mendelssohn afirma: “es sin duda un ejemplo notable del poder que el prejuicio y la educación tienen incluso sobre quienes buscan la verdad con un corazón sincero” (JubA, 7: 16; trad. propia; cf. también JubA, 7: 99). Por este motivo, en asuntos que son delicados y estimados por el corazón de los hombres, la razón puede desviarse por el menor ímpetu, y es deber del filósofo reconocer este peligro y temerlo por su bien y el de sus semejantes (JubA, 7: 99).

Por otro lado, Mendelssohn sostiene que su rango en la vida civil le proporciona razones suficientes para evitar toda controversia religiosa (JubA, 7: 10). La prudencia exige medir el alcance de su voz en el espacio público, en especial, las consecuencias de su declaración como un destacado judío ilustrado. Su notoriedad en el mundo académico, así como entre los israelitas, lo colocan en una ambigua posición de privilegio. Si bien esto no implica un sometimiento a los dictados del *establishment*, tal como sugieren algunos intérpretes,<sup>43</sup> supone la conciencia de una responsabilidad que trasciende el mero juicio individual. La prudencia exige medir la propia voz como miembro de su comunidad, en el contexto de las condiciones vigentes para los judíos en la Prusia de Federico el Grande. Su testimonio puede ser motivo de nuevas restricciones para los israelitas, esto es, derivar en un retroceso de sus derechos civiles. Mendelssohn reconoce incluso que debe “ser capaz de refutar las opiniones despectivas que se tienen de un judío a través de la virtud antes que mediante escritos polémicos” (JubA, 7: 10; trad. propia). La ejemplaridad de un modo de vida virtuoso representa, para él, una fuente de refutación más poderosa que los ejercicios escolásticos.<sup>44</sup>

La distinción mendelssohniana entre el *ideal* del debate público y las *condiciones efectivas* en las que se lleva a cabo dicho debate, logra invertir el significado otorgado por Lavater a la búsqueda de la verdad. La exigencia de enfrentarse a las pruebas de Bonnet con *amor a la verdad*, propuesta por el pastor suizo, encuentra aquí una nueva interpretación. Esta petición sin prudencia, sin la conciencia de las condiciones efectivas desiguales del espacio público, sólo descubre la violencia del amor. Si Lavater supone que los argumentos de Bonnet colocan a Mendelssohn ante el Dios de la verdad cuyo poder arrastrará su alma a la aquiescencia, Mendelssohn le recuerda el sentido filosófico y político del desafío *forzado* ante los ojos del público: “¿Qué pudo, por lo tanto, haberte movido a sacarme de la multitud y llevarme a la arena pública a la que nunca desee entrar?” (JubA, 7: 8, trad. propia). Ser arrastrado a una declaración pública en materia religiosa ante los ojos de la nación dominante, cuando la voz que lo desafía resulta incompatible con aquella, supone arrancarle a quien es desafiado una confesión. Si Mendelssohn se niega a tal controversia, esta prudencia no supone un temor u ocultamiento de una verdad inconfesable, sino una revisión crítica de las condiciones de posibilidad de la expresión auténticamente libre. Ello implica un cuestionamiento de la pretendida igualdad de los interlocutores, y una conciencia de su lugar relativo en el debate. Mendelssohn se refiere a la incapacidad de Lavater de ponerse en su lugar y de considerar las circunstancias, (JubA, 7: 17) esto es, el de responder como miembro de un pueblo oprimido ante los ojos de la nación dominante.

---

43 Gillo sostiene que la respuesta de Mendelssohn a Lavater supuso una *teología política* calculada por parte de la Ilustración, que habría formado una “coalición de la razón” integrada por la ortodoxia judía y protestante, los teólogos ilustrados, el Estado de Prusia y la élite financiera judía. Este *establishment* actuaría contra ciertos grupos heterodoxos contemporáneos, que defendían la redención a través de la conversión: pietistas, sabbateanos, frankistas y otros grupos “entusiastas”. El trasfondo político de esta controversia religiosa opondría, según esta perspectiva, una coalición política *liberal* (conservadora de la razón) frente a una corriente revolucionaria. (Gillo, 2014: 8, 11-12) Sin embargo, un estudio más detenido del *Affair Lavater* puede impedir esta visión esquemática, basada en la categoría amigo/enemigo (y las dicotomías asociadas, revolucionario/conservador, conversión/razón, mesianismo/ortodoxia), al favorecer un análisis de lo político por fuera del marco schmittiano que la interpretación de Gillo presupone.

44 Es preciso, sostiene Mendelssohn, “hablar en escritos públicos sólo de aquellas verdades que son igualmente importantes para todas las religiones” (JubA, 7: 10; trad. propia). Esta pretensión de universalidad del discurso es una tarea permanente de acuerdos provisorios entre los interlocutores y no la revelación de una verdad connatural cuya fuerza o potencia deba arrastrar a la aquiescencia. En este sentido, el criterio del debate se desplaza de la lógica bélica del adversario (amigo-enemigo) y la búsqueda de su conversión, hacia la compleja construcción, dinámica y contingente, del espacio público común. Sobre la ejemplaridad estética y su relación con la vida virtuosa en Mendelssohn, cf. Courthoys, 2015: 72-75.

Ahora bien, Mendelssohn no sólo reconoce el deber de enfrentar abiertamente ciertos prejuicios arraigados entre sus semejantes, sino que también recupera el valor teórico-práctico de un sano escepticismo en el propio uso de la razón:

si en el uso de su razón ha dudado, investigado y de acuerdo con su conciencia ha obtenido certeza, debe poner su mente en reposo, no permitir que su conclusión se escape por la irresolución mental, y debe seguir adelante con sus investigaciones. Pero nunca debe ignorar el hecho de que esta es solo su convicción y que otras criaturas racionales que han procedido de otro punto de partida y han seguido otro hilo conductor pueden, con la misma convicción exacta, tener opiniones totalmente opuestas (JubA, 7: 99; trad. propia).

En este sentido, Mendelssohn destaca que no existe “ningún sistema religioso tan corrupto que 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). La prudencia exige que la búsqueda del conocimiento y la virtud se fundamente en una *bondad sabia* que sepa apreciar aquellos elementos de toda religión que conduzcan a la felicidad del género humano y la configuración de una ciudad justa.

Respecto del reconocimiento de estos elementos de la religión positiva 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 natural y una razonable interpretación de fábulas (2006: 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 arrebatarse mediante la iniciación” (2006: 82). Contra el exclusivismo religioso y la privatización de aquellas verdades por un grupo sacerdotal, el Sócrates mendelssohniano reivindica la libre disposición de las enseñanzas de la religión natural frente a este momento iniciático y el sometimiento al juicio de una autoridad eclesial. Sin embargo, la liberación del dogmatismo sujeto a un poder externo no deriva, por otro lado, en la eliminación de todo culto<sup>45</sup> o en una inspiración interna liberada del juicio público.

En relación con este último punto, Mendelssohn recupera la disputa interpretativa sobre el “genio” (*daimon*) de Sócrates, como un modo de analizar el carácter específico del juicio socrático. Algunos entendidos, sostiene, creen que “Sócrates se permitió una pequeña ficción para encontrar acogida entre el pueblo supersticioso” (2006: 77), aunque parece estar reñido con su seriedad habitual. Otros intérpretes, prosigue, lo comprenden como

una aguda sensibilidad respecto al bien y al mal, una capacidad de juicio moral convertida en instinto mediante la reflexión, la larga experiencia y el ejercicio constante, gracias a la cual podía examinar y

---

<sup>45</sup> En sus “Contrarreflexiones”, Mendelssohn se refiere al significado e importancia de las leyes ceremoniales y costumbres religiosas para el judaísmo. Cf. JubA, 7: 97. Acerca de la revalorización del significado ético y político del culto o “escritura viva” en Mendelssohn, cf. Rosenstock, 2010; Pollok, 2014; Sacks, 2016.

formarse un juicio de cada acción libre en cuanto a sus probables consecuencias y efectos, sin poder darse cuenta a sí mismo de su juicio. (2006: 77)

El genio no sería más que el juicio moral transformado en hábito, una suerte de “instinto”, y no una inspiración mística o la voz de una fuerza trascendente. El propio Sócrates podría haber tenido cierto debilidad o capacidad fantasiosa de la imaginación que lo llevaran a transformar su juicio moral y luego “atribuirle sanciones, que proceden de fuentes totalmente diferentes” (2006: 77). Aún un hombre insigne como Sócrates puede estar sujeto a las debilidades y prejuicios de su propia época (2006: 77).

Mendelssohn se opone tanto al dogmatismo eclesial como al misticismo inspirado, recuperando el papel fundamental del juicio moral que, sin encadenarse al dogma o invocar una fuerza sobrenatural, debe ejercer una tarea permanente guiada por la virtud y el conocimiento. En la ciudad justa es preciso hacer uso del propio juicio y, como se deriva de las ironías de Sócrates contra aquellos que intentaban prohibirle dialogar con los jóvenes, (2006: 80) es contrario a la sana razón y a la ley de la naturaleza, afirma Mendelssohn, evitar que algunos hombres ejerzan esta suprema prerrogativa de modo público. En el orden moral y político, la facultad de juzgar es inalienable, y la preocupación fundamental es la felicidad del género humano. Cuando Caricles le pregunta a Sócrates, “¿tú pretendes tener libertad para hablar lo que quieras y no sufrir nada por ello?”, él le responde que está dispuesto “a sufrir cualquier mal, menos el de ser injusto con alguien” (Mendelssohn, 2006: 81).

Así, en las famosas palabras de su *Fedón*,<sup>46</sup> Mendelssohn resume el ideal de la razón teórico-práctica bajo el “semblante socrático”:

Tales dificultades y estorbos se encontró Sócrates en su camino, cuando tomó la gran decisión de difundir la virtud y la sabiduría entre sus semejantes. Por una parte, tenía que vencer los propios prejuicios de la educación, iluminar la ignorancia de los demás, combatir la sofistería, soportar la malicia, la envidia, la difamación y el ultraje por parte de sus detractores, soportar la pobreza, combatir el poder establecido; y, lo más difícil, abortar los oscuros actos de horror de la superstición. Por otra, había que tratar con cuidado a los débiles espíritus de sus conciudadanos, evitar escándalos y no perder por ligereza la buena influencia que tiene en las costumbres de los ingenuos incluso la más infantil de las religiones [...] Con tanta fuerza actuaba en él el amor a la virtud y a la honradez, y la inviolabilidad de los deberes hacia el creador y conservador de las cosas, a quien él confesaba de la manera más viva con la pura luz de la razón (68).

De este modo, Mendelssohn reivindica la universal e inalienable capacidad de juzgar de los hombres como una tarea permanente de la razón teórico-práctica. Frente al exclusivismo de la revelación y el predominio de una religión particular, Mendelssohn contrapone la igualdad del juicio universal. Con ello, el ideal de la conversión pierde su fuerza, pues el progreso y salvación de los hombres no requiere de una profesión de fe o “salto mortal” (Zac, 1983: 230). Por otra parte, contra el patrimonio exclusivista de la dicha eterna, la razón natural garantiza el acceso

---

<sup>46</sup> Parte de este pasaje fue adoptado literalmente por Mendelssohn de la biografía de J. G. Cooper que él utiliza en “La vida de Sócrates” del *Fedón* (Altmann, 1973: 157).

universal de todos los hombres a la felicidad, a través del ejercicio del conocimiento y de la virtud. Pertenecer a una iglesia o religión positiva particular, no es condición necesaria para acceder a la salvación (Zac, 1983: 229).<sup>47</sup> Mendelssohn recupera la tarea infinita de perfectibilidad de la razón teórico-práctica que, sin carecer del optimismo teodiceico,<sup>48</sup> devuelve al género humano la responsabilidad de su destino.

De igual modo, el filósofo judío considera que el sistema de derechos y deberes que configuran un Estado, así como las prácticas efectivas dentro del mismo, no pueden ir en contra de la vocación universal de perfectibilidad personal y comunitaria, así como poner en riesgo la felicidad del género humano. Independientemente de la pertenencia a una religión particular, es preciso que los hombres no sólo tengan la prerrogativa de ejercer el libre juicio sino también el deber de expresar públicamente su oposición frente a aquellos prejuicios teóricos y prácticos que excluyan a una parte de la humanidad de los medios para alcanzar su felicidad.

En cuanto al papel de las diferentes religiones, éstas tienen una función positiva al favorecer la búsqueda del conocimiento y de la virtud y, con ello, la dicha de todos los hombres. Como sostiene Mendelssohn, si bien no existe ninguna religión que esté exenta de adiciones humanas dañinas, todo sistema religioso concede cierta santidad al menos a algunos deberes de humanidad, por lo que es preciso recuperar su valor relativo. Ahora bien, en cuanto una religión particular se arroga el derecho de suplantar a la razón natural y convertirse en el único fundamento del Estado, despojando a las otras naciones de esta prerrogativa universal, abandona entonces su función positiva.

En el “Anexo relativo a algunas objeciones que se le han hecho al autor”, destinado a responder a los críticos del *Fedón*, Mendelssohn da cuenta del particular “semblante socrático” escogido en la elaboración de su obra y, con ello, los rasgos de su “comunidad imaginada”:

La sabiduría reconoce una patria universal [...] y, aunque al mismo tiempo tolera divisiones, no aprueba lo monstruoso y misantrópico que hay en ellas y que habéis puesto como fundamento de vuestras instituciones políticas. Me parece que así pensaría en nuestros días un hombre como Sócrates y, desde esta perspectiva, el manto de la filosofía moderna con que lo he revestido no resulta demasiado inadecuado (2006: 211).

Mendelssohn fue capaz de identificar el significado profundo del desafío de Lavater de responder *como Sócrates lo habría hecho*. Antes que una controversia confesional, Mendelssohn desplaza la discusión religiosa hacia el centro de la ética y la política. En su papel de Sócrates judío alemán fue capaz de manifestarse sobre las condiciones civiles de los israelitas de su época, así como exponer algunos rasgos centrales de su propuesta global sobre la configuración de un orden político justo. A través de una aguda distinción entre el *ideal* de perfectibilidad como destino o vocación de los

---

47 Es en este marco que Mendelssohn distingue, tanto en su “Carta abierta a Lavater” como en sus “Contrarreflexiones”, entre las leyes que son vinculantes sólo para los judíos (legislación revelada) y aquellas leyes de la naturaleza en la que todos los pueblos son instruidos (derecho natural) y cuyo cumplimiento garantiza su dicha eterna.

48 Un cierto optimismo teodiceico no le impide a Mendelssohn reconocer la tarea permanente que tienen los hombres en la difusión del conocimiento y de la virtud y, con ello, en la construcción de un orden justo. En sus “Contrarreflexiones”, advierte a sus contemporáneos sobre la necesaria revisión de una idea ingenua de progreso y la exaltación acrítica de la propia época: “El espíritu de persecución sangrienta parece estar desapareciendo gradualmente de esta parte del mundo, y la gente está comenzando a ver que el Dios del amor no tenía la intención de que la religión los transformara en verdugos de sus semejantes. ¿Pero acaso esto ha puesto fin al espíritu de persecución civil que de hecho permite vivir a los más débiles, pero les quita todos los beneficios de la humanidad que hacen la vida placentera?” (JubA, 7: 104, trad. propia).

hombres, y las *condiciones efectivas* para su desarrollo, desplazó el problema de la inmortalidad del alma y de la teodicea más allá de la teoría metafísica hacia el problema ético-político presente en la dialéctica entre individuo y sociedad, razón y praxis. A través de su “semblante socrático”, asimismo, Mendelssohn logró disputar la figura de Sócrates como símbolo de la modernidad, con el fin de repensar el sentido mismo del proyecto de la Ilustración y de su “comunidad imaginada”. Si muchas de sus reflexiones permanecieron por prudencia fuera del alcance público, debido a las condiciones efectivas desiguales de la libertad de expresión que él supo denunciar, años más tarde manifestará abiertamente sus convicciones tras la aparición de nuevos desafíos.

### > Bibliografía

- » Altmann, A. (1973). “Turning Point: The Lavater Affair”, en *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, Alabama: University of Alabama Press, pp. 194-263.
- » Arias Pérez, P. (2014). “La metafísica de la consolación de Moses Mendelssohn”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, n° 2, pp. 419-440.
- » Beiser, F. (2014). “Kant, Hamann y el surgimiento del *Sturm und Drang*”, en *El destino de la razón. La filosofía alemana desde Kant hasta Fichte*, trad. M. Herszenbaun (et al.), Buenos Aires: Opfyl, pp. 21-53.
- » Beiser, F. (2011). “Mendelssohn Versus Herder on the Vocation of Man”, en R. Munk (ed.) *Moses Mendelssohn’s Metaphysics and Aesthetics*, New York: Springer, pp. 235-244.
- » Bonnet, Ch. (1986). “Bonnet to Needham, 8 July 1769”, en R. G. Mazzolini y Sh. A. Roe (eds.) *Science against the unbelievers: the correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*, Oxford: University of Oxford.
- » Bonnet, Ch. (1770). *La Palingénésie philosophique ou Idées sur l’état passé et sur l’état futur des êtres vivants*, II, Genève: Claude Philibert et Barthelemi Chirol.
- » Bourel, D. (2004). *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, París: Gallimard.
- » Cassirer, E. (1972). *Filosofía de la Ilustración*, trad. E. Ímaz, México: FCE.
- » Courthoys, N. (2015). “Moses Mendelssohn and the Character of Virtue”, en A. Cook, N. Courthoys, S. Konishi (eds.) *Representing Humanity in the Age of Enlightenment*, London: Routledge, pp. 65-78.
- » Dreizik, P. (2015). “Moses Mendelssohn. La experiencia estética de ‘lo sublime’ como principio de tolerancia política y religiosa”, *Teología y cultura*, vol. 17, pp. 107-116.
- » Erlin, M. (2002). “Reluctant Modernism: Moses Mendelssohn’s Philosophy of History”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 63, n° 1, pp. 83-104.
- » Feiner, Sh. (2010). “Affront and Sickness: The Lavater Affair”, en *Moses Mendelssohn Sage of Modernity*, trad. A. Berris, New Haven and London: Yale University Press, pp. 83-106.
- » Gillo, I. (2014). “Forming a Liberal Coalition of Reason: Political Theology in the Mendelssohn-Lavater Affair”, *Naharaim*, vol. 8, n° 1, pp. 8-30.
- » Goetschel, W. (2004). “Staking Out Grounds for Public Reason: Lavater’s Challenge”, en *Spinoza’s Modernity. Mendelssohn, Lessing, and Heine*, London: The University of Wisconsin Press, pp. 119-132.
- » Gottlieb, M. (2011). “Introduction”, “The Lavater Affair and Related Documents (1769-1773)” y “Annotations”, en Gottlieb, M. (ed.) *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, Massachusetts: Brandeis University Press, pp. xi-xxvii, 3-38.

- » Gottlieb, M. (2006). “Mendelssohn’s Metaphysical Defense of Religious Pluralism”, *The Journal of Religion*, vol. 86, n° 2, pp. 205-225.
- » Hochman, L. (2014). “Reading faces, reading souls. Johann Caspar Lavater’s new physiognomy”, *The Ugliness of Moses Mendelssohn. Aesthetics, Religion, and Morality in the Eighteenth Century*. New York: Routledge, pp. 104-144.
- » Kohler, D. (2015). *Eschatologie und Soteriologie in der Dichtung. Johann Caspar Lavater im Wettstreit mit Klopstock und Herder*, Berlin: De Gruyter.
- » Koselleck, R. (2012). “Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*”, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. L. F. Torres, Madrid: Trotta, pp. 49-93.
- » Lavater, J. C. (1775). *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe* (I), Leipzig; Winterthur: Weidman, Erben, und Reich; Heinrich Steiner und Compagnie.
- » Leonard, M. (2012). “Socrates and the Reason of Judaism: Moses Mendelssohn and Immanuel Kant”, en *Socrates and the Jews. Hellenism and Hebraism from Moses Mendelssohn to Sigmund Freud*, Chicago and London: University of Chicago Press, pp. 17-64.
- » Luginbühl-Weber, G. (1994). “‘... zu thun, ... was Sokrates gethan hätte’: Lavater, Mendelssohn und Bonnet über die Unsterblichkeit”, en K. Pestalozzi; H. Weigelt (eds.) *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 114-148.
- » Mendelssohn, M. (2018). “Exchange on the Vocation of Man. The 287th Letter Concerning the Latest Literature”, trad. A. Pollok, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 39, n° 1, pp. 237-261.
- » Mendelssohn, M. (2006). *Fedón o sobre la inmortalidad del alma*, trad. J. Monter, Valencia: MuVIM, 2006.
- » Mendelssohn, M. (1991). *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, 5.1: “Rezensionsartikel in ‘Briefe, die neueste Literatur betreffend’ (1759-1765)”, E. J. Engel (ed.), Stuttgart: Friedrich Frommann.
- » Mendelssohn, M. (1974). *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, 7: “Schriften zum Judentum I”, S. Rawidowicz (ed.), Stuttgart: Friedrich Frommann.
- » Mendelssohn, M. (1973). *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, 19: “Hebräische Schriften III: Briefwechsel (1761-1785)”, H. Borodianski (Bar-Dayan). Stuttgart: Friedrich Frommann.
- » Novak, D. (2014). “Natural Law and Judaism”, en A. M. Emon, M. Levering, D. Novak. *Natural Law A Jewish, Christian, and Islamic Trialogue*, UK: Oxford University Press, pp. 4-44.
- » Pollok, A. (2014). “The power of rituals: Mendelssohn and Cassirer on the religious dimension of *Bildung*”, *Religious Studies*, vol. 50, pp. 445-464.
- » Rosenbloom, N. (1990). “Theological Impediments to a Hebrew Version of Mendelssohn’s *Phaedon*”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 56, pp. 51-81.
- » Rosenstock, B. (2010). “Performing Reason: Mendelssohn on Judaism and Enlightenment”, *Philosophy and the Jewish Question. Mendelssohn, Rosenzweig, and Beyond*, New York: Fordham University Press, pp. 28-78.
- » Rousseau, J.-J. (1990). *Emilio, o De la educación*, trad. M. Armiño, Madrid: Alianza.
- » Sacks, E. (2016) *Moses Mendelssohn’s Living Script: Philosophy, Practice, History, Judaism*, Bloomington: Indiana University Press.
- » Sorkin, D. (2017). “Rousseau and Mendelssohn: ‘Enraptured Reason,’ Rousseau’s Presence in Moses Mendelssohn’s Thought”, en H. Rosenblatt y P. Schweigert (eds) *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, New York: Cambridge University Press, 92-114.
- » Zac, S. (1983). “La querelle Mendelssohn-Lavater”, *Archives de Philosophie*, vol. 46, n° 2, pp. 219-254.