

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

PABLO FACUNDO RÍOS FLORES

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Buenos Aires, Argentina

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

I 67

DOI: 10.36446/rlf2024410

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

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

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

Moses Mendelssohn and Prudence as an Inseparable Wisdom of Enlightenment

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

68 |

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

1. Introducción

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

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

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

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

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

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

1 69

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

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

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



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

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

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

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

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

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

—

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

I 71

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

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

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

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

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

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

72 |

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

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

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

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

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

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

I 73

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

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

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

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

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

74 |

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

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

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

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

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

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

I 75

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

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

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

76 |

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

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

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

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

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

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

I 77

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

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

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

78 |

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

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

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

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

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

1 79

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

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

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

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

80 |

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

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

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

I 81

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I 83

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

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

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

84 |

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

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

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

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

I 85

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

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

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

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

86 |

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

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

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

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

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

I 87

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

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

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

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

88 |

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

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

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

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

5. Conclusión

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

1 89

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

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

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

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

90 |

BIBLIOGRAFÍA

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

—

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

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

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

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