

El vínculo entre cultura e ilustración en Moses Mendelssohn

ALEJANDRO LUMERMAN

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires, Argentina

Universidad Nacional de Lomas de Zamora

Buenos Aires, Argentina

I 93

DOI: 10.36446/rlf2024411

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

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 50 N°1 | Otoño 2024

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

The Link between Culture and Enlightenment in Moses Mendelssohn

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

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

94 |

1. Introducción

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

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

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

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

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

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

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

I 95

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

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

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

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

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

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

96 |

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

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

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

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

2. Los límites de la ilustración

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

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

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

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

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

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

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

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

1 99

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

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

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

3. Peligros de la ilustración

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

102 |

3.b. Entre dogmatismo y escepticismo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106 |

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

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

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

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

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

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

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

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

I 107

4. ¿Qué es el sano entendimiento humano?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. La ley ceremonial judía como modelo de la Bildung

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

I 109

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

I 111

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