

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

LEONEL SERRATORE
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

I 135

DOI: 10.36446/rif2024418

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

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

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

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

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

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

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

136 |

1. Introducción

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

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

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

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

I 137

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

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

138 |

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

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

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

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

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

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

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

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

140 |

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

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

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

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

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

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

I 141

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

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

142 |

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Mendelssohn y los límites del progreso

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

144 |

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

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

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

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

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

I 145

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

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

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

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

146 |

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

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

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

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

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

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

148 |

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

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

5. Mendelssohn y la defensa del pluralismo religioso

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

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

I 149

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

152 |

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

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

6. Conclusión

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

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

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

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

I 153

BIBLIOGRAFÍA

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

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

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

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

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